

theol

Pastoral-
Theologische
Informationen

Sensus fidelium

Praktische Theologie
als Handlungs-, Kultur- und
Wahrnehmungswissenschaft

ZA 5629

ZID

Pastoral- Theologische Informationen

Editorial

Teil A Kongressbeiträge

Leo Karrer

Sensus fidelium – Sendkom für Nicht

Doris Nauer / Leo Karrer

Sensus Fidelium – Provokative An

Joseph Wörzmuß

Sensus fidel (fidelium)

Michael Klügger

Was Christinnen heute bewegt

Walter Füst

Sensus fidelium – Sensus fidel – Sentire cum ecclesia

Anne Kaldenunt / Magdalena

Schwengel / Schaffner / G

Frank Hejdenroth

Wie wird der Konflikt der

Wolfgang Schwen

Wiederholungsfragen /

Hans-Joachim

Hans-Joachim /

Karl Wolf

„Gott ist nicht ein Gott“

Wolfgang

„Gott ist nicht ein Gott“

Frank

„Gott ist nicht ein Gott“

Frank

„Gott ist nicht ein Gott“

A.M.J.M. Herman van de Spiker

Von der Hoffnung bewohnt –

Blickbetrachtung des Gemäldes „Die

professende Frau in Blau“ von Johannes Vermeer

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen e.V.

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion:

Wolfgang Schwens, Korneuburg (A)
Reinhard Schmidt-Rost, Bonn (D)

22. Jahrgang, Heft 2002-1&2, Folge 45, ISSN 0555-9308

CS02AS

pastoral-
Theologische
Informationen

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen

Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen

Fachgruppe Pastoraltheologie

Wissenschaftlichen

Anschrift der Redaktion:

Wolfgang Schwens

Klosterneuburger Strasse 20/29

A – 2100 Korneuburg

Telefon: +43 676 3759760

Telefax: +43 676 3496651

e-Mail: pthi@maxonline.at

Internet: www.pthi.de

32. Jahrgang, Heft 2002-1&2, Folge 48, ISSN 0558-9308

ZA 5629

Editorial	5
Teil A Kongressbeiträge	7
Leo Karrer Sensus fidelium – Senfkorn für Kirche und Gesellschaft	8
Doris Nauer / Leo Karrer Sensus Fidelium – Provokative Anfragen	11
Joseph Wohlmuth Sensus fidei (fidelium)	17
Michael Krüggeler Was ChristInnen heute bewegt	36
Walter Fürst Sensus fidelium – Sensus fidei – Sentire cum ecclesia	52
Anne Kurlemann / Magdalena Bogner Schwangerschaftskonfliktberatung / Workshop 1	72
Doris Neumann Analyse des Konfliktfeldes „Frauenordination“ / Workshop 2	76
Johann Hafner / Manfred Belok Wiederverheiratet Geschiedene / Workshop 4	80
Hanspeter Heinz / Markus Lehner Homosexualität / Workshop 5	89
Paul Weiß Einmütig – wie es in der Kirche zu gemeinsamen Entscheidungen kommen kann / Workshop 6	91
Maria Widl Postmoderne Volksreligiosität als Beispiel gelingender und konfliktiver Partizipation	94
Franz Weber Senfkorn und Sauerteig – sensus fidelium als Anstoß zu Veränderungsprozessen in der Weltkirche	97
A.M.J.M. Herman van de Spijker Von der Hoffnung bewohnt – Bildbetrachtung des Gemäldes „Die brieflesende Frau in Blau“ von Johannes Vermeer	111

Teil B Weitere Beiträge _____	124
Heinz-Günther Schöttler	
„Gott finden ist das immerwährende Suchen selbst ...“ (Gregor von Nyssa)	
Pastoraltheologische Überlegungen zur Identitätskrise der Kirchen und zur	
Gottsuche des modernen Menschen _____	125
Norbert Mette	
Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft - zum handlungs-	
theoretischen Ansatz der praktischen Theologie _____	138
Volker Drehsen	
Wozu ist die Praktische Theologie gut? – Thesen zum Charakter und Ziel	
praktisch-theologischer Bildung _____	156
Wolfgang Steck	
Praktische Theologie als Topographie des zeitgenössischen Christentums –	
Grundlagen, Gegenstandsbereich und Methodik eines praktisch-	
theologischen Theoriemodells _____	167
Isolde Karle	
Schule der Wahrnehmung – Professionstheoretische Perspektiven praktisch-	
theologischer Ausbildung _____	186
Ursula Lehr-Rosenberg	
„Alle sind wir tätowiert für den weiten weg“ – Altenpastoral als Beitrag zu einer	
neuen Alternskultur _____	198

2A5629

Liebe Leserinnen und Leser!

Vor Ihnen liegt wieder eine neue Ausgabe der Pastoraltheologischen Informationen. Ein vielseitiges Heft ist entstanden. Vielseitig durchaus im doppelten Sinne. Einerseits zwingt uns die finanzielle Situation, bis auf weiteres Doppelhefte herauszubringen. Hierdurch können Druck- und Versandkosten gespart werden. Zum anderen werden in diesem Heft viele Seiten pastoraltheologischen und praktisch-theologischen Denkens sichtbar.

Da gibt es im ersten Teil die Referate des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologen im September 2001 in Freising. Sie standen unter dem Thema „Sensus fidelium – Senfkorn für Kirche und Gesellschaft“. Im zweiten Teil finden Sie einen Teil der Beiträge der Jahrestagung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Zwei „Antrittsvorlesungen“ runden das Heft ab.

Mit diesem Heft geht meine – zugegebenermaßen kurze – Tätigkeit als Redakteur der PThI zu Ende. Berufliche Veränderungen machen diese Entscheidung notwendig. Der Blick zurück auf vier Hefte – ein neues Layout, Themen wie „Organisationsentwicklung“ oder „Kultur des Wortes“ – machen den Abschied nicht leicht. Mögen die praktische Theologie und die Pastoraltheologie weiterhin den Menschen im Blick haben, über die Grenzen der eigenen Disziplin hinweg! Mit diesem Wunsch verabschiedet sich

Ihr

Wolfgang Schwens

Sensus fidelium – II Senfkorn für Kirche und Gesellschaft

Sehr geehrte Damen und Herren, meine lieben Kolleginnen und Kollegen

Es freut mich, dass Sie unserer Einladung zum diesjährigen Kongress gefolgt und nach Freising gekommen sind. Mit einem herzlichen „Willkommen“ an alle erkläre ich diesen Kongress zum Thema „Sensus fidelium – Senfkorn für Kirche und Gesellschaft“ für eröffnet.

1 Auf dem Weg zum Kongressthema

Meine Eröffnungsworte sind ein zweiter Entwurf. Nach dem schrecklichen 11. September dieses Jahres taugte das erste Konzept nicht mehr. Unsere Thematik zum Sensus fidelium als Senfkorn für Kirche und Gesellschaft hat ein radikal neues Vorzeichen erhalten, das – bis in die Gestaltung einzelner Details hinein – verbietet, es in naiver oder rein kirchenfixierter Form durchzubuchstabieren.

Zwar war die Vorbereitung auf diesen Kongress hin ein langer Weg und schon eine ernsthafte Auseinandersetzung um den sensus fidelium in seiner Spannung zum sensus hominum. Wir haben uns im Beirat und Vorstand und vor allem in der Vorbereitungsgruppe unter der Leitung von Christa Neumann viel Mühe mit der inhaltlichen und formalen Gestaltung dieser Tagung gemacht.

Der ursprüngliche Arbeitstitel lautete „Gemeinsinn versus Eigensinn“. Dabei wurden von Anfang an die gesellschaftlichen, theologischen und kirchlichen Dimensionen als unverzichtbar gewichtet, ebenso die Fragen nach der praktisch-theologischen Optionalität. Im Hintergrund stand die Tatsache, dass auch die Kirche zu einem Ort des Pluralismus und der erodierenden Meinungsvielfalt geworden ist. Dies heißt im praktischen Alltag Polarisierung, Spannung und bemühende Versöhnungsarbeit. Die aktuellen Konflikte und die Art und Weise, wie wir miteinander umgehen, belegen unübersehbar, dass es einer kommunikativen Kultur und in deren Dienst um transparente Formen für Konflikte bedarf. In diesem Zusammenhang ist auch das Postulat der Synodalität zu sehen, das nicht zuerst Synodenereignisse meint, sondern darüber hinaus eine Communitio-Struktur, die dem elliptischen Wechselspiel zwischen Einheit und Vielfalt gerecht zu werden versucht. – Mit dieser Themenwahl war wiederum beabsichtigt, konkrete Probleme aufzugreifen, sie aber nicht in einem vordergründigen Kirchenpragmatismus abzuhandeln, sondern in grössere Perspektiven einzubinden – ganz in der Tradition der bisherigen Kongressthemen wie z.B. „Gottes Spuren – Erfahrungen und Reflexionen“

(1995), „Praktische Theologie: Wissenschaft im Kontext“ (1997), Kirche – ein Unternehmen? Organisationsentwicklung in der Kirche: Herausforderung der Praktischen Theologie“ (1999).

Erlauben Sie mir in diesem Zusammenhang einen spezifischen Blick auf uns selbst.

2 Aktuell auch für die Praktische Theologie

Als Konferenz der Pastoraltheologinnen und -theologen bzw. als Vertreter/innen der Praktischen Theologie bzw. reflektierter christlicher Praxis(-felder) sind wir bei dieser Themenwahl selber die Betroffenen. Sind wir Senfkorn in Kirche und Gesellschaft oder nicht doch z.T. ein Tummelfeld für alle Variationen zwischen Gemeinsinn und Eigensinn.

Kürzlich sagte jemand aus dem Bereich der Dogmatik, dass zurzeit keine gemeinsame Linie in der systematischen Theologie ausfindig zu machen sei. Als ich diese Bemerkung einem Alttestamentler weitergab, meinte er, dass dies auch auf sein Fach zutreffen würde; man arbeite ohne grossen Bezug zur Gegenwart historisierend auf. Wie dem auch immer sei, nicht nur generell in der Theologie, auch im internationalen Spektrum der Praktischen Theologie ist m.E. ein Rückzug in die einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen und kaum ein gemeinsames erkenntnistheoretisches Arbeiten an der Dimension des Handelns von Glaube bzw. Theologie feststellbar. Auch haben die argumentierende Wissenschaftlichkeit und ein fairer und wohlwollender Ton bei Auseinandersetzungen und Rezensionen zuweilen einen schweren Stand. Das Thema Eigensinn und Gemeinsinn ist somit in unseren Reihen selber Ernstfall.

Vielleicht hängt dies auch mit dem zusammen, was man intergenerationellen Pluralismus nennen könnte, der in Gesellschaft und Kirche und natürlich auch im Rahmen unseres Faches spürbar ist. Wenn die 68er Generation so etwas wie „Aufklärung“ bzgl. der Systeme bedeutete und wenn etwa seit den 80er Jahren mit der erneuten Hinwendung zum Subjekt und seiner Befindlichkeit so etwas wie eine „Romantik“ durchbrach, dann erinnert mich die gegenwärtige Stimmungslage gelegentlich an die „Biedermeier-Zeit“; es herrscht ein Trend zurück ins Private oder in die überschaubaren kleinen Gärten, „wo es für mich stimmt“. Natürlich muss man sich der Grobmaschigkeit dieser verwegenen Typisierung bewusst bleiben. Aber es zeigt sich, wie unterschiedliche Generationen – auch in der Praktischen Theologie – nebeneinander ausstrahlen und zum Teil gegensätzliche Wirkungen auslösen. Es ist ohne Zweifel ein Generationenproblem, das m.E. nach vorne in eine verantwortbare Zukunft zu öffnen ist. Aber damit sind auch unterschiedliche Positionen, Verständniszugänge und Kontexte, Methoden, Vorlieben und Interessen gekoppelt. So stellt sich die Frage, was heißt in diesem Zusammenhang „sensus fidelium – Senfkorn für Kirche und Gesellschaft“. Wir alleine schon definieren auf praktische Weise, dass *sensus* bzw. *sensus fidei fidelium* an der Wurzel der Wortbedeutung ein pluraler Begriff ist. Es gibt somit wohl kaum *den* *sensus fidelium*, sondern *die* *sensus fidelium*. Dafür Forum und Ort des Diskurses zu sein, ist m.E. der Sinn unse-

rer Konferenz und ihrer Instrumente und Kongresse. Für mich sind es Versuche von Solidaritätsstrukturen für eine gemeinsame Spurensuche. Dies ist nicht zuletzt auch deshalb so aktuell, weil die Tendenzen nicht zu übersehen sind, dass die akademische Theologie auf die Ausbildung des künftigen Personals reduziert werden soll und damit Theologie ihre Verortung im Rahmen der Wissenschaften und der Gesellschaft verlieren könnte.

3 Tagesordnung der Welt ...

Eine ungeahnte geistige und spirituelle Herausforderung ist auf unserem Kongress durch die Ereignisse des 11. September 2001 zugekommen. Auch wenn wir dieser Herausforderung nicht gerecht werden können, so bleibt das Anliegen trotzdem verpflichtend. Aber unsere inhaltliche Fragestellung hat durch das furchtbare Geschehen, bei dem die die Holywood-Filme übertreffende Ästhetik der professionellen Präzision in einer unerträglichen Spannung zur diabolischen Unmenschlichkeit stand, erfahren, dass die Tagesordnung von Kirche und Theologie von der Tagesordnung der Welt bzw. von der aktuellen Stunde diktiert ist. Angesichts der schrecklichen Bilder fehlen mir immer noch die Worte. Und es wäre indiskret und gar schamlos, diese Ereignisse zerreden zu wollen.

Aber was heißt nun *sensus fidei* und *sensus fidelium*? Welches sind die Kriterien? Und gibt es alternative Wege zur Macht des religiösen verbrämten Fanatismus, der Fundamentalismen allenthalben, der Gewalt? Definiert es nicht auch den *sensus fidelium*, der Opfer zu gedenken und mit unseren quälenden Klagen über das Leid der Opfer und ihrer Angehörigen und mit unserer Ohnmacht, Angst und Wut vor Gott zu kommen, aber auch der Täterschaft zu gedenken? Bedeutet es nicht, den Gemeinsinn für das bedrohte Humanum gegen allen Eigensinn von konfessionellen und kulturellen Vorurteilen oder pauschalen Verdammungen – im Moment z.T. gegen die muslimischen Bürger und Bürgerinnen – und von allen Gefahren von unabsehbarer Gegengewalt aufzubieten und zwar im Namen Gottes, der Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen und zwischen den Religionen und Kulturen will? Und *sensus fidelium* – als Senfkorn in Gesellschaft und Kirche – erinnert letztlich an die Katholizität, die letztlich nie gegen andere sein kann, sondern Programm von Solidarität und des Miteinanders bedeutet.

Somit lege ich hiermit das Anliegen unseres Kongresses in Ihre bzw. unser aller Hände. Ich freue mich auf das Ringen um die *Sensus fidelium* als Senfkörner für Kirche und Gesellschaft. Noch viel mehr freue ich mich auf Sie in Begegnungen und Kontakten.

Anmerkungen

¹ Gekürzte Fassung der Eröffnungsrede zum Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e.V. „*Sensus fidelium* – Senfkorn für Kirche und Gesellschaft“, der vom 24. bis 27. September 2001 in Freising stattfand.

Sensus Fidelium // Provokative Anfragen

Mitte der 90er Jahre stellte Wolfgang Beinert folgende These auf: „Der Glaubenssinn der Gläubigen ist ein Schlüsselbegriff des theologischen Denkens schlechthin, der gerade auch in der gegenwärtigen historischen Situation von eminenter Relevanz ist.“¹ Ist diese Sichtweise eines Systematikers aber bereits ein hinreichender Grund dafür, dass wir Praktische TheologInnen „Sensus Fidelium“ zu unserem Kongresssthema machen? Zugespitzt gefragt: Weshalb sollten sich ausgerechnet PastoraltheologInnen tagelang mit einem dogmatisch anmutenden lateinischen Begriffspaar herumschlagen? Legt sich bei dieser Themenwahl nicht der Verdacht nahe, dass auch wir dazu neigen, uns auf eine abstrakte Expertensprache zurückzuziehen, weil wir den Kontakt zur Lebenswelt, d.h. zu den konkreten Anliegen und Problemen der Menschen, immer mehr verlieren bzw. noch gar nicht gefunden haben?

Würden wir nicht genau diesen Verdacht explizit bestätigen, wenn wir uns im Laufe dieses Kongresses hauptsächlich um exakte Begriffsdefinitionen bemühen? Kann also unser Hauptziel wirklich darin bestehen, uns den „Sensus Fidei“, „Sensus Fidelium“, „Sensus Infidelium“, „Sensus Hominum“, „Consensus Fidelium“ und „Sentire cum Ecclesia“ von ExpertInnen im Blick auf Entstehungs- und Wirkungsgeschichte bis ins Detail auf hohem Abstraktionsniveau erklären zu lassen, damit wir am Ende mit dem erkenntnistheoretischen Gewinn ausdifferenzierter Begrifflichkeit beruhigt nach Hause gehen können?

Drängt sich durch die Themenwahl „Sensus Fidelium“ nicht geradezu der Verdacht auf, dass wir uns damit ausdrücklich ins Fahrwasser der Dogmatik begeben? Immerhin haben ja die deutschsprachigen SystematikerInnen diese Thematik bereits 1992 auf ihrer Tagung abgehandelt. Ist uns dadurch sozusagen „grünes Licht“ gegeben worden, so dass auch wir uns – natürlich nach einer angemessenen zeitlichen Verzögerung – dieses Themas nun annehmen sollen, um uns, nachdem die Inhalte lehramtlich geklärt sind, an die Rezeptions- und praktische Umsetzungsarbeit zu machen?

Eine derartige Sichtweise hätte jedoch für den Kongress zur Folge, dass wir Praktische Theologie im Horizont des Anwendungs-Paradigmas betreiben müssten, obwohl dieses, wissenschaftstheoretisch betrachtet, seine Dominanz spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verloren hat. Hielten wir aber dennoch daran fest, müssten wir sozusagen vom „Grünen Tisch“ aus deduktiv nach Patentrezepten für christliche Praxis

fahnden und diese im Anschluss an den Kongress den „PraktikerInnen vor Ort“ als dogmatisch abgesicherte Lösungen ihrer Probleme präsentieren.

Könnte sich das Interesse der deutschsprachigen PastoraltheologInnen am „Sensus Fidelium“ vielleicht auch dem Umstand verdanken, dass die „Communio-Theologie“ gegenwärtig boomt? Könnte sich also hinter dem Ringen um den Glaubensinn der Gläubigen das Interesse verbergen, einer bestimmten Ekklesiologie auch von praktisch-theologischer Seite her zum Durchbruch zu verhelfen? Dann stellt sich aber die Frage, ob sich mit der Themenwahl eher restaurative oder progressiv-innovative Zielsetzungen verbinden?

Um dies klären zu können, hieße dies für den Kongressverlauf, dass wir uns ausführlich mit ekklesiologisch relevanten Konzilsdokumenten auseinandersetzen hätten, weshalb der hermeneutischen Textarbeit viel Platz einzuräumen wäre.

Wäre damit aber wirklich das erreicht, was wir uns primär von einer Beschäftigung mit dem „Sensus Fidelium“ erwarten? Würden wir damit der Thematik selbst und unserem eigenen Interesse daran überhaupt gerecht werden? Könnte letzteres nicht darauf beruhen, dass es an der Kirchenbasis schlichtweg „brennt“? Liegt der Sitz im Leben der Thematik nicht auf der Alltagsebene, d.h. auf der Ebene alltagspragmatischer Konflikte und Schwierigkeiten die immer mehr Menschen mit ihren christlichen Kirchen haben? Könnte „Sensus Fidelium“ somit nicht ein gedankliches Instrumentarium darstellen, mit dessen Hilfe wir uns unmittelbar an die (binnenkirchlichen) Konfliktherde der Gegenwart heran katapultieren können, um die Zeichen unserer gegenwärtigen Zeit adäquater zu erfassen? Verpflichtet die Rede vom „Sensus Fidelium“ nicht gerade uns Praktische TheologInnen darauf, den Menschen in ihren Konflikten sowohl theologische als auch kirchenpolitische Rückendeckung zu geben? Verbirgt sich also hinter dem zunächst altmodisch klingenden Begriff „Sensus Fidelium“ vielleicht eine Wirklichkeit, die für gläubige und nichtgläubige Menschen fulminante praktische Auswirkungen mit sich bringt, deren konkrete Gestalt die Praktische Theologie deutlich zu konturieren hätte?

Im Blick auf das Kongressdesign hieße dies, dass wir bei einer reinen Definitions- und Textarbeit nicht stehen bleiben dürfen. Gefragt wäre vielmehr eine realitätsgerechte Wahrnehmung gegenwärtiger Konflikt- und Problemfelder, die Gläubige mit ihren Kirchen bzw. mit VertreterInnen des Lehramtes vor Ort haben, damit wir den Glaubensinn der Gläubigen tatsächlich von der Praxis her durchbuchstabieren lernen. Wenn aber die Beschwörung der Alltagspraxis nicht nur bloßes Pathos sein soll, dann hieße dies auch, dass exemplarisch konkrete Konfliktfelder (Schwangerschaftskonfliktberatung, Frauenordination, Ökumene, Geschieden und wiederverheiratet, Homosexualität) während des Kongresses gezielt zu thematisieren und unter der Leitperspektive des Glaubenssinns konstruktiv-kritisch auf Lösungsperspektiven hin zu analysieren sind.

Falls diese öffentlichkeitswirksamen Konflikte in einem ursächlichen Zusammenhang damit stehen, dass der Glaubensinn der Gläubigen sich nicht mehr mit dem Glaubensinn des kirchlichen Lehramtes deckt bzw. alltagspragmatisch in binnenkirchlichen

Definitions- und Entscheidungsprozessen von nachgeordneter Bedeutung ist, dann stellt sich die Frage nach dem Realitätsgehalt folgender, aus lehramtlicher Perspektive formulierter These: „Die heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen, der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes. Voller Anhänglichkeit an ihn verharrt das ganze heilige Volk mit seinen Hirten vereint ständig in der Lehre und Gemeinschaft der Apostel, bei Brotbrechen und Gebet ..., so dass im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und seinem Bekenntnis ein einzigartiger Einklang herrscht zwischen Vorstehern und Gläubigen.“⁴² Entspräche dieses Axiom der Realität, dürfte es überhaupt nicht zu Konflikten kommen. Da diese aber offensichtlich existieren, lässt sich fragen, ob sich hinter folgender Behauptung Hermann van der Vens nicht eine tiefe Sehnsucht nach genau diesem Einklang verbirgt, der faktisch jedoch aufgrund einer zunehmenden Entfremdung vieler Menschen von den Glaubens- und Lebensvorgaben ihrer Kirche nicht mehr fraglos vorausgesetzt werden kann: „Darum kann das Lehramt nur das verkünden, was im Glauben der Menschen vorhanden ist.“⁴³ Woran liegt es dann aber, wenn die Verkündigung sich nicht (mehr) mit den Erfahrungen der Menschen deckt? Liegt die „Schuld“ dafür bei den Gläubigen oder dem Lehramt? Oder sind es strukturell bedingte Ursachen, die den Einklang erschweren bzw. verhindern? Und wie ist mit der Tatsache umzugehen, dass immer mehr Gläubige strukturelle Vorgaben des Lehramtes durch ihr Denken und Handeln alltagspragmatisch nicht nur in Frage stellen, sondern immer offensichtlicher daran vorbei denken und handeln?

Was aber bedeutet dies für den Kongress? Wäre es nicht dringend geboten, auf dem Hintergrund einer spezifisch praktisch-theologischen Annäherung an das, was unter „Sensus Fidelium“ gemeint und welche alltäglichen Folgewirkungen damit für den Einzelnen und die Gemeinschaft der Gläubigen verknüpft sein könnten, gerade strukturelle Vorgaben einer konstruktiv-kritischen Analyse zu unterziehen? Wäre es überhaupt sinnvoll, über den Glaubenssinn der Gläubigen nachdenken, ohne dabei die strukturelle Frage nach Amt und Macht zu stellen? Müsste sich der Kongress nicht die Aufgabe stellen, bereits existierende alltägliche Erfahrungen struktureller Grenzüberschreitung aufzuspüren und dem theologischen Diskurs zugänglich zu machen?

Wird dann aber „Sensus Fidelium“ nicht zu einem kirchenpolitischen Kampfbegriff? Soll es wirklich primär darum gehen, strukturelle Partizipationsmöglichkeiten der Gläubigen auszuloten und deren Institutionalisierung, z.B. im Kontext synodaler Strukturen, voranzutreiben? Oder drückt sich im Rekurs auf den Glaubenssinn der Gläubigen auf einer noch viel umfassenderen Ebene die Suche nach einer spezifisch christlichen Dialog- und Streitkultur aus, von der die Glaubwürdigkeit der Institution Kirche und deren Mitglieder nach innen und außen entscheidend abhängt?

Wenn dies aber der Fall wäre, müsste dann nicht auch auf der Ebene des Kongresses selbst eine entsprechende Kultur spürbar werden? Könnten wir es uns tatsächlich leisten, auf rein abstrakter Ebene über Dialog- und Streitmöglichkeiten zu reflektieren, ohne dabei den Versuch zu unternehmen, diese gerade angesichts kontrovers diskutierbarer Konfliktfelder auf der Ebene des zwischenmenschlichen Umgangs im Kongress

selbst konkret zu erproben? Hätten wir unser Ziel dann erreicht, wenn es gelingt, die verschiedenen „Sensus Fidelium“ als bereichernde Vielfalt wahrzunehmen und zu verteidigen?

Der Begriff „Vielfalt“ signalisiert, dass der Glaubenssinn der Gläubigen eine bunte Palette an geglaubten Inhalten und christlichen Praxisformen hervorbringt. Lassen wir uns darauf ein, steht die Frage im Raum, ob die zur Disposition stehende Glaubwürdigkeit der Kirche tatsächlich vom „Consensus Fidei“ bzw. vom „Consensus Fidelium“ abhängt? Kann denn nur eine (vollkommene) Übereinstimmung aller ChristInnen im Denken und Handeln den Fortbestand des Christentums garantieren? Oder verbirgt sich hinter Consensus-Bestrebungen die harmonisierende Absicht der Uniformierung von Kirchenmitgliedern, weshalb auf dem Boden kirchenamtlich genormter Rechtgläubigkeit kriteriologisch eindeutig darüber entschieden werden kann, wer noch „drinnen“ und wer bereits „draußen“ ist? Was aber wäre, wenn Herbert Vorgrimmler mit folgender Hypothese Recht haben sollte?: „Kirche als große Konsensgemeinschaft gibt es nicht, hat es nach Ausweis der historischen Forschung nie gegeben.“⁴⁴

Hätten wir uns dann nicht der Aufgabe zu stellen, über eine Verhältnisbestimmung von Konsens und Dissens bzw. über den Eigenwert des Widerstreits nachzudenken? Müssten wir nicht entsprechend viel Zeit darauf verwenden, uns selbst als Praktische TheologInnen ehrlich und selbstkritisch danach zu befragen, ob wir die angeklungene Glaubens- und Praxispluralität mitsamt ihrer Unübersichtlichkeit überhaupt wollen? Und obläge uns dann nicht auch die Aufgabe, Kriterien zu entwickeln, wann Pluralität an ihre Grenzen stößt, bzw. was dann zu geschehen hat?

Wenn PastoraltheologInnen dem „Sensus Fidelium“ ausdrücklich die Bedeutung eines Senfkornes für Kirche und Gesellschaft zuweisen, wird zudem folgende Fragestellung äußerst virulent: Sind nicht zentrale Werte, die sich mit dem Glaubenssinn der Gläubigen verbinden lassen (z.B. Gleichheit, Freiheit, Mündigkeit, Subjektwerdung, Recht auf Mitsprache und Partizipation aller Gläubigen, Pluralität und Toleranz) in der Gesellschaft oftmals bereits weiter entwickelt wie in den Kirchen selbst? Was aber hätten wir dann als Glaubenssinn-Begabte der Gesellschaft anzubieten? Was genau könnte sich dort als Senfkorn entpuppen? Könnte es dies sein, dass gerade ChristInnen durch ihre zunächst binnenkirchlich erprobte und bewährte Pluralitätstoleranz, die auf einer ebenso erprobten Dialog- und Streitkultur basiert, auf Gesellschaftsebene dazu beitragen könnten, dass (religiös motivierte) Fundamentalismen, Fanatismus und Terror frühzeitig erkannt werden, damit adäquate Reaktionen möglich und Menschen davor bewahrt werden, sich gegenseitig (religiösen) Schaden zuzufügen?

Wenn „Sensus Fidelium“ jedoch in einem derart weiten Horizont reflektiert werden soll, müssten dann nicht binnenkirchliche Fokussierungen im Verlaufe des Kongresses immer wieder bewusst gesprengt werden? Müsste dann nicht Raum dafür geschaffen werden, gerade dem „Sensus Infidelium“ bzw. dem „Sensus Hominum“ nachzuspüren?

Ist damit aber nicht primär die Aufgabe verbunden, sich zunächst einmal darüber zu informieren, was ChristInnen bzw. Menschen heute überhaupt (noch) bewegt?

Können wir aber mit der Senfkorn-Metapher den Ernst der „Sensus Fidelium“-Thematik überhaupt erfassen? Assoziieren wir mit dem langsamen Wachstum eines Senfkorns nicht ein langwieriges und frustrationstolerantes Hegen und Pflegen? Überfordern wir mit diesem Bild somit nicht unsere eigene Geduld und v.a. die Geduld der Menschen, die sich in ihrem Glaubenssinn von VertreterInnen der christlichen Kirchen nicht ernst genommen fühlen? Tragen wir also mit dem Senfkorn-Vergleich sogar zu einer Verharmlosung der gegenwärtigen Konfliktlage bei? Sollten wir deshalb nicht lieber vom „Sensus Fidelium“ als Sandkorn im kirchlichen Getriebe sprechen?

Für den Kongressablauf würde dies bedeuten, die spezifische Aufgabenstellung der Pastoraltheologie angesichts der Frage nach dem „Sensus Fidelium“ zu schärfen! Zu klären wäre dann, ob uns Praktische TheologInnen die Aufgabe zukommt bzw. ob wir uns selbst dafür in die Pflicht zu nehmen haben, Sensus-Fidelium-Sandkörner ins kirchliche und gesellschaftliche Getriebe zu streuen. Zu fragen ist also, ob sich die Praktische Theologie noch viel stärker kirchen-, gesellschafts- und öffentlichkeitspolitisch zu Wort zu melden und den Glaubenssinn der Gläubigen trotz aller Widerstände ins „Spiel der Mächte“ einzubringen hat? Vielleicht könnte uns ja ein Blick über den „deutschen Tellerrand“ hinaus auf Veränderungsprozesse in der (christlichen) Welt diesbezüglich den Rücken stärken?

Im bisherigen Text sind Sie mit vielen Fragen konfrontiert worden, wobei Antworten nicht mitgeliefert worden sind. Der bewusste Verzicht auf Antworten erklärt sich nicht nur daraus, dass wir inhaltliche Ergebnisse des Kongresses nicht vorwegnehmen wollen. Vielmehr ist er auch Ausdruck folgender Grundüberzeugung: Gäbe es für alle angerissenen Fragen schnelle und eindeutige Lösungen, würde sich die Rede vom Glaubenssinn der Gläubigen als magisches Zauberwort, als ein Patentrezept bzw. Allheilmittel entpuppen, mit dessen Hilfe sich nahezu alle anstehenden (binnen)kirchlichen Probleme in logischer Stringenz kausal lösen ließen. Läge in einem derartigen Vorgehen aber nicht die Gefahr, den individuellen Glaubenssinn für kirchenpolitische Zwecke instrumentalisieren zu wollen? Könnte es nicht auch sein, dass sich gerade hinter der Rede vom „Sensus Fidelium“ eine eminent geist-gewirkte Dynamik verbirgt, die sich weder in Kategorien der Machbarkeit noch der Lenkbarkeit adäquat erfassen lässt? Könnte nicht gerade ein Kongress zum Thema Glaubenssinn der Gläubigen dazu beitragen, unsere eigene Sensibilität und Wachsamkeit für genau diese charismatische Dimension zu schärfen, so dass wir eine Ahnung davon bekommen, dass der Heilige Geist vielleicht gerade dann am Werk ist, wenn für unsere Ohren kein „Sensus Fidei“ und erst Recht kein „Consensus Fidelium“ herauszuhören ist?

...entscheidung und Teil zu erlangen. Dieses priesterliche Volk im Allerheiligsten leiert die Sakramente und bezeugt den Glauben in einem entsprechenden Leben aus dem Glauben. Dieses Volk nimmt teil am prophetischen Amt Jesu Christi, wie die Nr. 12 anführt, der ich mich nun ein wenig genauer zuwenden will.

Anmerkungen

- ¹ BEINERT, WOLFGANG: Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: DER GLAUBENSINN DES GOTTESVOLKES – Konkurrent oder Partner des Lehramts?. Hg. V. Dietrich Wiederkehr. Fbg., Herder, 1994, 67.
- ² DOGMATISCHE KONSTITUTION ÜBER DIE GÖTTLICHE OFFENBARUNG. Deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe. M. einer Einleitung v. Michael Schmaus. Münster, Aschendorf, 1996, Nr. 10, 43.
- ³ VAN DER VEN, HERMANN: Gottesbilder im Sensus Fidelium, in: Pastoraltheologische Informationen 13 (1993) 1, 123-154, 125.
- ⁴ VORGRIMMLER, HERBERT: Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen, in: Diakonia 28 (1997) 6, 366-375, 374.

Sensus fidei (fidelium)

„Wie nicht sprechen?“ So lautet der Titel eines Vortrags von Jacques Derrida in Jerusalem. Wie nicht sprechen von einer Thematik, zu der eigentlich alles dogmengeschichtlich Relevante, sprachgeschichtlich Erhellende und ekklesiologisch Bedeutsame bereits gesagt ist? Soll ich mich mit einer Bestandsaufnahme begnügen, vorstellen, was zu dieser Thematik schon alles gesagt wurde? Ich versuche einen Mittelweg. Ohne gewisse Information wird es nicht gehen. Aber ich will versuchen, dem mir gestellten Thema auf meine Weise gerecht zu werden – soweit man in der Theologie überhaupt einem Thema gerecht werden kann! –, indem ich

- die weichenstellenden Aussagen zum *sensus fidei* des Zweiten Vatikanums zum Ausgangspunkt nehme,
- sie mit innerkirchlichen Problemen konfrontiere, die durch soziologische Bestandsaufnahmen bewusster geworden sind, und schließlich
- eine kurze Systematisierung vornehme, die dem Gespräch mit der praktischen Theologie dienen könnte.

1 Die weichenstellenden Aussagen des Zweiten Vatikanums über den *sensus fidei* in Lumen Gentium Nr. 12

Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Auslegung der zentralen Stelle, an der das Konzil über den *sensus fidei* handelt, nicht isoliert betrachtet werden darf. Lumen Gentium Nr. 12 steht im zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution, das bekanntlich den Titel trägt: „Das Volk Gottes“. Hier werden grundlegende Gemeinsamkeiten zur Sprache gebracht, die vor aller Differenzierung für das Verständnis der Kirche von Bedeutung sind. So macht Nr. 10 darauf aufmerksam, dass das ganze Volk priesterliche Eigenschaften hat, die Taufe die „Konsekration“ zum *sacerdotium commune* darstellt, von dem sich das *sacerdotium ministeriale* nicht graduell, sondern wesentlich unterscheidet. Wie immer der Streit um die Auslegung dieser Nr. 10 weitergehen wird, so ist jedenfalls der entscheidende Schritt darin zu sehen, dass das Volk nicht im Vorhof des Tempels verbleibt, während die Priester das Allerheiligste betreten (wie einst in Jerusalems Tempel). Alle Getauften treten vielmehr mit dem einzigen Hohenpriester Jesus Christus in das Allerheiligste ein, um Versöhnung und Heil zu erlangen. Dieses priesterliche Volk im Allerheiligsten feiert die Sakramente und bezeugt den Glauben in einem entsprechenden Leben aus dem Glauben. Dieses Volk nimmt teil am prophetischen Amt Jesu Christi, wie die Nr. 12 ausführt, der ich mich nun ein wenig genauer zuwenden will.

- Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch das Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15)
- Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren.
- Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ [Augustinus] ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.
- Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest.
- Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“

1.1 Bemerkungen zur Redaktionsgeschichte des Textes

Eine Reihe eindrücklicher Interpretationen dieses Textes geht weit über das hinaus, was seiner Zeit Aloys Grillmeier als Kommentar der ersten Stunde vorgelegt hat.¹ Dabei wird der Fortschritt hervorgehoben, der sich aus dem synoptischen Vergleich der Vorlagen mit den endredaktionellen Konzilstext ergibt. Eine Textsynopse liegt bei Ohly (270f.) vor. Auch die wichtigsten Stationen der Textentstehung bis zu seiner Verabschiedung wird in den vorliegenden Interpretationen nachgezeichnet. Vom ersten Entwurf an zeichnet sich eine deutliche Richtung ab, die Lehre vom *sensus fidei* aus der Umklammerung von Autorität und Gehorsam herauszulösen und den Bezug zu den drei Ämtern Christi, zumal zu seinem priesterlichen und prophetischen Amt, deutlicher werden zu lassen. (Vgl. Ohly 228f.) Dabei verfolgte das Konzil ganz offensichtlich eine Tendenz, die mich an die Debatten des 15. Jahrhunderts erinnern, nämlich die Unfehlbarkeit von einzelnen Personen und ihren Ämtern zu lösen und sie der gesamten Kirche zuzusprechen. (Vgl. Ohly 239-242) Je mehr sich jedoch eine Aussage über die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi herauskristallisierte und der *sensus fidei* zum Kampfruf für diese Teilhabe wurde, um so deutlicher formierte sich auch der Widerstand. Insbesondere Kardinal Ruffini machte sich zum Sprecher der traditionellen Theologie, wonach die aktive Unfehlbarkeit den Amtsträgern zukommt, die passive Unfehlbarkeit hingegen den übrigen Gläubigen, so dass die Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche erhalten blieb. (Ohly 243f.) Was aber setzt sich in den Debatten und Voten der zweiten Konzilsperiode durch? Die entscheidenden Eingriffe geschehen von Erstentwurf zum Zweitentwurf und dessen Verbesserung zum Textus emendatus. Die Endredaktion zum verabschiedeten Text fällt dabei kaum noch ins Gewicht,

auch wenn aus „ausüben“ (exercet) nun „kundtun“ (manifestat) des Glaubenssinnens wird.² Der große Schritt vom Zweitenwurf zum Textus emmendatus kommt allerdings in der Textsynopse gar nicht genügend zum Ausdruck. Die entscheidende Weichenstellung ist nämlich die Gesamteinordnung des Textes in das zweite Kapitel über das Volk Gottes, wodurch auch die Teilhabe des ganzen Volkes am dreigliedrigen Amt Christi möglich wird.

Damit verdeutlicht sich der Zusammenhang zwischen prophetischer Berufung aller und *sensus fidei*. Dadurch erhalten die Nummern 10-12 eine klare inhaltliche Bestimmung: Es geht um die Teilhabe aller Gläubigen am *munus regendi* (Nr. 10), am *munus sanctificandi* (Nr. 11) und am *munus docendi* (Nr. 12) Nr. 31 wird diese Ämterlehre wiederholen. Dies mag als Hinweis auf die Textgenese genügen. Wenden wir uns nun der Interpretation des verabschiedeten Endtextes zu, der – im Rahmen der Schlussabstimmung – mit 2151 Jastimmen und nur 5 Neinstimmen, angenommen wurde, und stellen die wichtigsten Schwerpunkte heraus.

1.2 Inhaltliche Schwerpunkte

a) *Populus Dei sanctus de munere quoque prophetico Christi participat ...*

(Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi ...)

Herbert Vorgrimler hat in seiner Interpretation des *sensus fidei* darauf hingewiesen, dass er nicht gerne vom Glaubenssinn des Gottesvolkes sprechen möchte, da sonst das Verhältnis der Christenheit zu Israel als Volk Gottes in ein schiefes Licht gerät.³ Tatsächlich hätte man sich schon hier den Bezug zum Volk des ungekündigten Bundes klarer herausgestellt gewünscht. Die Möglichkeit dazu hätte bestanden, da ja gerade auch die Ämter Christi ohne den frühjüdisch-atl. Hintergrund gar nicht zu verstehen sind. Gleichwohl ist es eine ekklesiologische Weichenstellung ersten Ranges, wenn das prophetische Amt – was immer man darunter verstehen mag – dem heiligen Volk insgesamt zugesprochen wird. Dies wäre allerdings in vieler Hinsicht zu vertiefen. Ich denke hier vor allem auch an die wichtige Stellung, die Prophetie und Inspiration im Denken von Emmanuel Levinas einnehmen. „Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt“ heißt es beispielsweise bei ihm.⁴ Das Prophetische ist weder eine Form des Enthusiasmus noch des Instinkts. Es verweist auf eine ganzheitliche Berührung und Beanspruchung des Subjekts durch die Transzendenz, aus der dann auch die Sprache hervorgeht, die ihrerseits das Gespräch über das Unverfügbare der Inspiration ermöglicht und den kritischen Diskurs hervortreibt, der mit dem Grundproblem der „Unterscheidung der Geister“ zusammenhängt. Ich betone hier bereits, dass das Prophetische nicht einer bestimmten Schicht der Glaubenden zugeteilt wird, auch nicht nur besonders auserwählten Einzelnen, wenn auch aus dem weiteren Kontext sofort hervorgehen wird, dass die Inspiration – christlich verstanden – mit der Geistbegabung zusammenhängt, die mit dem „Salböl“ dessen verbunden ist, der heilig ist: Jesus Christus.⁵ Wir befinden uns also nach *Lumen Gentium* 12 nicht auf der bloßen Ebene eines scholastischen Denkansatzes, wonach gilt: *nihil est in intellectu, quod non*

prius sit in sensibus, sondern auf der Ebene, dass der menschliche „Sinn“ sich dadurch auszeichnet, inspiriert werden zu können, um vor aller Differenzierung der sinnlichen und geistigen Vermögen in einem ganzheitlichen Sinn „ergriffen“ zu werden, berührt von dem, was alle Fassungsvermögen übersteigt.⁶

Wenn es in diesem Kontext heißt, diese Teilnahme am prophetischen Amt geschehe „in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch das Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen“ (vgl. Hebr 13,15), dann fällt auf, dass die Teilnahme am *munus docendi* sehr weit gefasst ist und durchaus nicht auf die Lehre eingeschränkt wird. Diese Form von „Lehramtsteilhabe“ betrifft das Zeugnis des gelebten Lebens und in der Wahrnehmung der vornehmsten Aufgabe, am beständigen Lob Gottes teilzunehmen. Dies kann man als „Ausweitung“ der prophetischen Inspiration ansehen, wenn man wirklich ernst damit macht, dass die prophetische Begabung das Fundament *allen Lehrens* ist; es wird aber zugleich zur Einschränkung, wenn man das „Lehramt“ als die einzige Autorität ansieht, die Entscheidungskompetenz hat, wenn es wirklich darauf ankommt, die Geister zu unterscheiden und auf der Ebene der aussagbaren Sprache zu verkünden, was für die gesamte Kirche gelten soll.

b) Universitas Fidelium, qui unctionem habent a Sancto, in credendo falli nequit (Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren.)

Hieß es im zweiten Entwurf noch, die gesamte Kirche sei „im Glauben irrturnsunfähig (Ecclesia tota ... in credendo indefectibilis), so taucht im Textus *emendatus* nun die neue Formulierung auf. Dabei fällt nicht nur der Ausdruck *universitas fidelium* auf, die sich auf die Gesamtheit der Kirche, und zwar synchron und diachron, bezieht und so die Redeweise von der *ecclesia universalis*, die in der spätmittelalterlichen Theologie so wichtig war, sondern vor allem auch die Kombination von Geistbegabung aller Gläubigen und der Ausdruck *in credendo falli nequit*. Der Terminus *fallere* bezieht sich auf die Wahrheit und erinnert an die Formel des Ersten Vatikanums, in der von Gott gesagt wird, *nec falli nec fallere potest*, er könne weder sich selbst noch uns täuschen.⁷ Die Gesamtheit der Gläubigen als eine mögliche Umschreibung dessen, was Kirche ist, wird also in die Nähe des Gottes der absoluten Wahrheit gerückt. Das ist verwegen und vertrauenerweckend zugleich. Bemerken möchte ich hier noch, dass die Rede von der Infallibilität der Gesamtheit der Gläubigen in dieser Klarheit eine Innovation darstellt, die im ersten Vatikanum nur anklang, wenn davon die Rede ist, der Bischof von Rom sei ausgestattet „mit jener Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Entscheidung einer Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet haben wollte“.⁸ Doch die führenden Theologen des Konziliarismus im Spätmittelalter waren grundsätzlich davon überzeugt, dass die universale Kirche das Subjekt der Wahrheit ist und alles davon abhängt, welche Repräsentationsformen dafür garantieren, dass die Gesamtkirche auch dort spricht, wo sie nur als repräsentative Figur vertreten sein kann (und dies ist seit dem Apostelkonzil der Normalfall, wie man hinzufügte).⁹ Es ist wichtig, wenn Theolo-

giegeschichte zeigen kann, dass selbst dort, wo auf den ersten Blick revolutionäre Neuheiten auftauchen wie in *Lumen Gentium* Nr. 12, dennoch gesamtkirchliches Bewusstsein am Werk ist.

Wenden wir uns noch einen Augenblick dem angeführten Schriftzeugnis zu. Es lautet: „Ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und ihr alle wißt es ... Für euch alle gilt: Die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch, und ihr braucht euch von niemand belehren zu lassen. Alles, was seine Salbung euch lehrt, ist wahr und keine Lüge. Bleibt in ihm, wie es euch seine Salbung gelehrt hat.“ (Einheitsübers.) Es mag zufällig sein, dass als Beleg für die pneumatische Dimension des *sensus fidei* gerade diese nicht ganz einfach auszulegende Stelle gewählt wurde. Schwierig ist sie allemal. Dies beginnt schon mit einer textkritischen Problematik in 20b. Heißt es *καὶ οἴδατε πάντες*, dann ist mit Schnackenburg und Klauck¹⁰ diese schwierigere Lesart zu bevorzugen und zu übersetzen: „und ihr alle wisst“. Ihr alle seid Gnostiker, d.h. Wissende, gegenüber denen, die behaupten, die tiefere Erkenntnis zu haben. *Chrisma* ist Klauck zufolge als *pars pro toto* zu verstehen und erinnert an den atl. Zusammenhang zwischen Salbung und Geistbegabung, die von den Königen und (seltener) von den Propheten ausgesagt wird. Aus christologischen Zusammenhängen ist uns geläufig, dass Jes 61,1f. auf Jesus übertragen wird (Lk 4,18). 1 Joh geht noch einen Schritt weiter und sagt diesen Zusammenhang von allen Getauften aus. Als Spender des *Chrisma* wird „der Heilige“ genannt. Aus dem Kontext ist die christologische Deutung zu bevorzugen. „Ihr alle seid Wissende“ erinnert an Jer 31,34, und dieser Gedanke wird im ebenfalls notierten Vers 27 weitergeführt. Schon in Joh 6,45 heißt es: „Und sie werden alle Gelehrte (ὁ δάκτοί) Gottes sein.“ In der Endzeit lehrt nach jüdischer Überzeugung Gott selbst die Tora. Klauck kommentiert: „Das Herrschaftswissen von theologischen Spezialisten muß abgebaut werden. Ein Lehrmonopol in Menschenhand erscheint dem johanneischen Denken inakzeptabel.“ (168f.) In V 27 wird daran erinnert, dass es der Geist war, der zur Erkenntnis des Anfangs verhalf. Er hilft auch, dem erstmalig buchstabierten Bekenntnis der Taufe treu zu bleiben. Klauck überschreibt die Passage 1 Joh 2,26-27 mit der lapidaren Überschrift „Der einzige Lehrer“ (166). Geistmitteilung und Einweisung in die Glaubensüberlieferung gehören eng zusammen. Der Autor ruft dazu auf, bei diesem Anfang der Fülle zu verbleiben.¹¹ Sie ist wahre Gnosis, die auch den Streit mit den angeblich noch besser Wissenden aushalten kann. Mit Recht erinnert Klauck an Augustins *De magistro*, wonach es der Geist ist, der als innerer Lehrer das an das Ohr kommende äußere Wort verstehen lässt. Und zu unserer Stelle *Lumen Gentium* 12 bemerkt Klauck, sie nehme sicher das Anliegen von 1 Joh auf, hole es aber „in seiner ganzen Radikalität“ nicht ein, „weil der innere Glaubenssinn nie institutionskritisch gegen vorfindliche Amtsstrukturen ins Spiel gebracht, sondern ihnen letztlich immer untergeordnet wird“. (170)

Wenn dies zutrifft, ist die Deutung des konziliaren Textes auf das zitierte Schriftwort hin offenzuhalten, da der Schrift jene verfassungsmäßige Priorität zukommt, aus der die Gesamtheit der Glaubenden kraft der Taufe selbst immer schon lebt. Dass mit dem

Zusammenhang von Taufe und Geistbegabung auch noch ganz andere biblische Kontexte aufgegriffen werden könnten, zumal die bei Paulus herausgestellten Schwerpunkte der Charismenlehre, an die das Konzil im zweiten Abschnitt von *Lumen Gentium* 12 selbst erwähnt. Ein anderer Zusammenhang wird in *Lumen Gentium* 48 aufgegriffen, wenn mit Röm 8,19-22 an die Geburtswehen des Kosmos erinnert wird, die besonders jene mitleiden, die bereits den Geist empfangen haben. Das Problem einer in Wehen liegenden Schöpfung, das die Glaubenden bis in ihre vorsprachliche Tiefendimension ihrer Existenz „empfinden“, wäre eine weitere Möglichkeit, die Abgründigkeit der Geistbegabung zu erahnen und im Wissen mit denen zu teilen, die davon – weit über die Grenzen der Christenheit hinaus und gerade auch im postchristlichen Lebensgefühl bis hinein in die Ausdrucksformen der Kunst – zutiefst „ergriffen“ sind. Die Auslegung dieses Passus ist also alles andere als abgeschlossen anzusehen. Doch wir sind ja mit dem Text selbst auch noch gar nicht am Ende angelangt.

c) ... atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat ...

(Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes kund ...)

Was bisher gesagt wurde, wird nun als eine „besondere Eigenschaft“ bezeichnet. Alles kommt nun darauf an, ob das Gesagte in einer nebelhaften Allgemeinheit verbleibt oder ob die Aussage von der Infallibilität der Gesamtkirche „manifest“, ja rechtswirksam wird. Die Antwort geschieht zunächst durch den Ausdruck *mediante supernaturali sensu fidei totius populi*. Hier ist festzuhalten, dass der *sensus fidei* als Ausdruck nicht einer besonderen Gruppierung zugesprochen wird, sondern noch einmal dem gesamten Volk. Allerdings zweifelten einige Konzilsväter bis in die Phase der Endredaktion hinein daran, ob der Ausdruck nicht doch missverstanden, d.h. als nur von den Laien gesagt verstanden werden könnte.¹² Die Differenzierung erfolgt erst sekundär, wenn dann allerdings auch unüberhörbar. Zunächst wird das „Instrument“ der Unfehlbarkeit genannt: *mediante*, mittels des übernatürlichen Glaubenssinns des gesamten Volkes. Damit kommen wir zur Auslegung des hier verwendeten Ausdrucks *sensus fidei* und seiner Funktion in der Wahrnehmung des *munus docendi* der Gesamtheit aller Glaubenden.

In gewisser Weise lag Kardinal Ruffini nicht völlig daneben, wenn er den Ausdruck als wenig präzise und verschwommen ansah. Doch andererseits hätte er wissen können, dass der Terminus *sensus* gerade in der klassischen Theologie der Hochscholastik eine sehr präzise, wenn auch vielfache Bedeutung hatte. Christoph Ohly arbeitet die wichtigsten Bedeutungen heraus, die sich aus einer Bestandsaufnahme gängiger Wörterbücher ergeben.¹³ Der Befund deckt sich in etwa mit dem, was man aus der Bedeutungs- vielfalt von *sensus* bereits bei Thomas von Aquin eruieren kann.¹⁴ *Sensus* ist nämlich zunächst ein wichtiger Terminus im Rahmen scholastischer Erkenntnismetaphysik, die bei den Sinnen ansetzt, wie bereits angedeutet. Es geht um die Einzelsinne und ihre Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit, es geht aber auch um die Verknüpfung der Einzelsinne zu einer Ganzheit, die im *sensus communis*, einer Art innerem Sinn, ge-

schieht. Ohly studiert die Sprache des Zweiten Vatikanums, in der *sensus* die Bedeutung von Gefühl und Empfindung, Wahrnehmung und Beobachtung sowie Sinn, Sinnes- und Empfindungsvermögen oder Bewusstsein erhält. Versteht man Ästhetik im weiteren Sinn als sinnliche Wahrnehmungslehre (*αἰσθησιολογία*), so könnte man hier von der ästhetischen Bedeutung des Terminus *sensus* sprechen.

Die zweite Ebene der Bedeutung von *sensus*, die weit hineinreicht in die scholastische Terminologie, betrifft den rationalen Aspekt. Es geht hier zunächst um die Bedeutung, die wir mit dem Ausdruck verbinden, jemand habe einen *Sinn für etwas*. Hier wird eine natürliche Begabung, eine gesamt menschliche Offenheit angesprochen, die an der Schwelle zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität anzusiedeln ist. Das deutsche Wort „Gespür“, das Vorgrimler gebraucht, kommt dieser Konnotation sehr nahe. Es geht im *sensus* um ein ästhetisches Urteilsvermögen, wobei *sensus* auf das anspielen kann, was wir unter „Meinung“ oder „Idee“ verstehen, wenn uns eine logische Wahrheitskriteriologie nicht zur Verfügung steht. Für all diese Bedeutungen finden sich in der Sprache des Zweiten Vatikanums Beispiele. Stärker rational konnotiert ist *sensus* jedoch, wenn in der Sprache des Zweiten Vatikanums damit gesagt werden will, welcher „Sinn“ oder welche „Bedeutung“ einer Sache zukommt. In diesem Zusammenhang wäre auf die Hermeneutik der Schriftauslegung der Offenbarungskonstitution und auf die klassische Lehre von den Schriftsinnen zu verweisen, die weit über die Patristik hinaus eine wichtige Rolle in der Exegese gespielt hat und immer noch (bzw. erneut) spielt. Davon ist über die Theologie hinaus auch der literarische Umgang mit Textwelten betroffen. Schließlich verwendet das Konzil *sensus* auch in ethisch-moralischen Zusammenhängen. *Sensus* erhält dann die Bedeutung: Gefühl, Empfindung, Sinn, Sinnesart, Denkweise, Sinn für das Schickliche oder teilnehmende Empfindung.

Bei dieser sprachanalytischen Bestandsaufnahme ist allerdings zu beachten, dass Lumen Gentium 12 durch hinzugefügte Sprachsignale klar genug andeutet, wie der Ausdruck *sensus fidei* hier spezifisch verstanden werden muss. Es ist insbesondere das Adjektiv „supernaturalis“ und der Verweis auf die Salbung dessen, der heilig ist. Das Wort „supernaturalis“ wird offensichtlich als nicht erklärungsbedürftig beigelegt und kann doch wohl nur in jenem klassischen Sinn verstanden werden, das *supernaturalis* etwas sei, was über die Natur hinausgeht, d.h. was in der Natur weder angelegt, aus ihr nicht gefolgert und von ihr nicht gefordert werden kann. Damit wird der reine Geschenkcharakter der Gnade als *superadditum* umschrieben. Der „Sinn für Glauben“ ist keine natürliche Größe, die zur Normalausstattung des Menschen gehört. Er wird durch die „Salbung“ geschenkt.¹⁵ Bedeutet dies die Immunisierung aller Kritik oder liegt hier der Schlüssel für das tiefere Verständnis des Textes? Aus der obigen Bemerkung geht schon hervor, dass ich für letztere Auslegung eintrete. Dann ist allerdings zu beachten, dass es keine Immunisierungsstrategie geben darf, wenn etwa dem Volk oder bestimmten Gruppen vorgeworfen würde, sie dächten zu irdisch, zu wenig geistlich. Der Vorwurf kann selbstverständlich zutreffen, darf dann aber nicht nur von oben nach unten erhoben werden, sondern muss der kritischen Selbstbesinnung der gesamten Kirche verhelfen.

Es kann auch nicht um den *sensus fidei* im Sinn des *sensus fidelium* gehen, wenn man stillschweigend unterstellt, dieser *sensus fidelium* komme nur den Laien zu, deren faktische Meinung dann gegen die Theologie und/oder das Lehramt ausgespielt würde. Nein, der *supernaturalis sensus fidei* verweist auf eine Vor-Gabe, die der gesamten Kirche vor aller Differenzierung durch die Inspiration des Gottesgeistes zugesprochen wird.

d) ... cum ‚ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles‘ univalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet

(wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert)

Subjekt ist immer noch die *universitas fidelium*. Zugleich bietet der Passus einen Übergang von *sensus fidei* zu *consensus (de rebus fidei et morum)*. Auch hier listet Ohly wieder den Sprachgebrauch des Konzils auf, der an 13 Stellen das Wort *consensus* verwendet. (282-285) Das Lexem hat die Bedeutungen Übereinstimmung von Personen, Zustimmung und Einverständnis. In der Sprache des Konzils von Basel erhielt der Terminus *consensus* im Rahmen der konziliaristischen Diskussion eine Schlüsselstellung. Es gibt den *consensus*, der als *tacitus consensus* schon als Einverständnis vorliegen kann; es gibt aber auch den *consensus*, der nach hartem Ringen als Mehrheitsentscheidung oder Einstimmigkeit (Unanimität) erreicht wird; es gibt schließlich das Wunder des Konsenses, wenn sich Einvernehmlichkeit einstellt, wo man es nach harten Auseinandersetzungen überhaupt nicht mehr erwarten würde. Heute gibt es einen harten Disput darüber, welchen Stellenwert der Konsens bei der Wahrheitsfindung einnimmt.¹⁶ Der Text legt zunächst Wert darauf, einen Konsens ins Auge zu fassen, der *de facto* wirklich umfassend ist, d.h. gerade nicht Lehramt und übrige Gläubige auseinander dividiert. Ich hätte es begrüßt, wenn auch die Theologie als eigene Instanz hier ausdrücklich einbezogen worden wäre. Solange also offensichtliche Differenzen vorlägen zwischen dem Lehramt und den übrigen Gläubigen könnte man von einem Konsens, in dem sich der *sensus fidei* verbindlich und wahrheitsrelevant äußert, noch nicht sprechen. Die Frage wird nach wie vor diskutiert, welche Wahrheitsrelevanz dieser Konsens für die Kirche der Zukunft haben wird. Der Ausdruck *von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien* darf übrigens nicht verstanden werden, als würde von den letzten Mohikanern gesprochen. Es geht vielmehr um alle Gläubigen, die bis zum letzten Winkel der Erde zerstreut leben. Wenn sie samt den Hirten den Glauben „manifestieren“, dann handelt es sich um eine Größe der Verlässlichkeit, durch welche die Kirche an der Wahrheit Gottes Anteil hat. Hier erhebt sich allerdings die Frage, ob bereits ein faktischer oder stillschweigender Konsens ausreicht, um letztverbindliche Wahrheit in der Kirche – und zwar synchron und diachron – geltend zu machen. Die Frauenordination wäre ein Beispiel dafür, dass über Jahrhunderte hinweg ein Konsens praktisch der gesamten Kirche vorliegen kann, der dennoch ab einem bestimmten Zeitpunkt strittig geworden ist. Hier gilt dann höchstens umgekehrt, dass nicht schon durch die Entstehung eines Dissenses die überkommene Glaubenspraxis angegriffen sein muss. Aber auch dies wird man sagen müssen: wenn neue Überzeugung entstehen soll, muss die

gesamte Kirche in sie einschwingen können, so dass die gesamte Kirche darin auch wieder zur Ruhe kommen (*quiescere*) kann.

e) *Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei, semel traditae sanctis fidei indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat* (Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.)

In diesem Passus muss nun die Quadratur des Kreises gelingen. Denn einerseits hat sich in den Debatten und in der Textgenese klar herauskristallisiert, dass die Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche überwunden werden müsse; andererseits durfte der *sensus fidei* nicht zur alleinigen Instanz der Unfehlbarkeit werden, wenn es denn in der Kirche Prozesse gibt, die Entscheidungen verlangen, für die Entscheidungsinstanzen notwendig sind. Es ist letztlich der Geist der Wahrheit, der die gesamte Kirche bei der Wahrheit hält. Der Schlusspassus nimmt jedenfalls nichts von der Bedeutung des *sensus fidei* zurück, sondern begründet vielmehr pneumatologisch, das er vom Heiligen Geist selbst kommt und von ihm getragen wird. Wie aber ist dann das besondere Lehramt anzusetzen? Abgesehen davon, dass in Nr. 25 von *Lumen Gentium* alles Nötige (und fast noch mehr als im Ersten Vatikanum) dazu gesagt wird, hält der Text hier zunächst fest, dass es ein heiliges Lehramt gibt, das Führungsaufgabe innehat und eine Autorität darstellt, dem sich das Volk Gottes gläubig zu fügen hat. Doch wie wird der Glaubensgehorsam näherhin verstanden? Es kann nicht um einen bloß äußerlichen Gehorsam gehen, der etwa in einer Bürokratie vom Untergebenen dem je Höheren geschuldet wird. Unter der Führung des Lehramtes soll es also möglich sein, diesem zu vertrauen (*fideliter obsequens*). Wenn dies aber keine blinde Autoritätsgläubigkeit sein soll, müssen folgende Kriterien erfüllt sein: (1.) Die Glaubenden/Vertrauenden nehmen das verkündete Wort nicht nur als Menschenwort, sondern als Wort Gottes an; (2.) Sie hängen dem den Heiligen einmalig übergebenen Glauben an; (3.) Sie dringen rational immer tiefer in ihn ein; (4.) Sie lassen ihn im Leben zur Wirkung kommen. Offensichtlich geht es insgesamt um einen *sensus fidei*, der ein Gespür für den Glauben darstellt, ohne das ein Glaubenskonsens der Kirche überhaupt nicht vorstellbar wäre. Der Glaubenssinn lässt es zu einer konnaturalen Erkenntnis der Wahrheit kommen, die der Kirche unverlierbar übergeben ist.

An dieser Stelle müssten wir nun sehr lange verweilen, um den Text und seine Abgründe einigermaßen auszuloten. Das ganze Problem der Glaubwürdigkeit der Kirche hängt nicht zuletzt daran. Glaubwürdigkeit betrifft nicht nur das Lehramt, sondern die *universitas fidelium* insgesamt. Das Grundproblem, ob in der Kirche überhaupt Vertrau-

en in die einmal ergangene Überlieferung entstehen kann, hängt nicht zuletzt daran, ob das Menschlich-institutionelle, Geschichtliche, an der Kirche genügend Spuren göttlicher Stiftung verrät. Zuletzt betrifft es die Frage, ob die Überlieferung der Kirche das göttliche Wort birgt, und zwar so, dass alle Getauften es als solches annehmen können. Der Text spielt hier auf 1 Thess 2,13 an. In Menschenwort soll die Gemeinschaft aller Glaubenden wirklich Gottes Wort annehmen können, die Tora in der Sprache der Menschen, wie es in jüdischer Tradition heißt. Doch wie soll im *menschlichen* Wort das Wort *Gottes* erkannt und als solches akzeptiert werden können? Hier ist zu bedenken: Kein einziges Wort – auch nicht im Bereich der biblischen Offenbarungsgeschichte – ist je von Gott unmittelbar gesprochen worden, sondern immer vermittelt über das empfangende, inspirierte Subjekt. Wie soll es als göttliches Wort entziffert werden? Gibt es dafür Verfahren, Methoden? Kennt die praktische Theologie, zumal in ihren spirituellen Traditionen welche? An dieser Schnittstelle zwischen kirchlichem Betrieb mit den tausend Wörtern und dem unverwechselbaren Wort Gottes geschieht das Ereignis einer *revelatio continua*, der Einfall des göttlichen Wortes in die Kirche, vermittelt über einzelne Subjekte, für die der Glaube trotz aller geschichtlichen Vermitteltheit den Hauch der Unvermitteltheit erhält. Dafür haben alle, die in der Taufe das Salböl des Geistes empfangen haben, einen Sinn, einen *geistlichen* Sinn. Es wäre deshalb auch an dieser Stelle an die Tradition der „geistlichen Sinne“ zu erinnern, der Karl Rahner so wichtige Studien gewidmet hat.¹⁷ Von da aus lebt wohl auch seine Überzeugung, dass die Christenheit der Zukunft mit der Mystik vertraut sein wird. Es geht darum, durch den von der Universalkirche – zumal diachron – vermittelten Glauben in seiner Einmaligkeit zu „schmecken“ und zu „ertasten“, zumal zu „hören“ (was bisweilen in dieser Tradition unterbetont blieb) oder mit den Augen des Herzens zu sehen, so dass aus dem ganzheitlichen Berührtsein, durch die prophetische Inspiration, eine existentielle, ganzheitliche Hinneigung zu dem, was uns zuinnerst angeht, geschieht.¹⁸ Es ist zugleich ein Ausweis und nicht ein Armutzeugnis solcher Berührtheit, wenn sie sich hineinstellt in die Sprache der kirchlichen Tradition und ihre Vermittlungsinstanzen und sich dem kritischen Diskurs aussetzt, und schließlich daraus Kraft schöpft, für die Gestaltung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens in der jeweiligen Gegenwart, wie es in Lumen Gentium Nr. 12 angedeutet wird.

1.3 Notwendige Abgrenzungen

Christoph Ohly hat in seiner kanonistischen Arbeit ausführlich dargestellt, welche Abgrenzungen für den Ausdruck *sensus fidei* notwendig sind. (285-293) Dies will ich im einzelnen nicht referieren. Ich will nur andeuten, wo ich mit ihm ausdrücklich übereinstimme. Am ausdrücklichsten stimme ich in dem Punkt mit ihm überein, wo er ausführt, dass man nach Lumen Gentium Nr. 12 den *sensus fidei* nicht in einen *sensus laicorum* und einen *sensus pastorum* aufteilen und gegeneinander ausspielen darf. Zustimmung kann ich auch darin, dass der *sensus fidei* von der „receptio fidei“ als weiterem, eigenständigen kirchlichen Vorgang zu unterscheiden sei. Ohly beruft sich dabei auf W. Beinert, dem zufolge in der Rezeption „die Glaubensgemeinschaft eine Ent-

scheidung der kompetenten kirchlichen Autorität als wahr, verbindlich und glaubensfördernd erkennt und sich aktiv zu eigen macht“.¹⁹ Zu betonen ist gewiss auch, dass der Glaubenssinn nicht mit dem Glaubensinstinkt gleichgesetzt werden darf, zumal wenn letzterer als Größe der natürlichen Ausstattung angesehen wird (wobei freilich der Glaubensinstinkt so etwas wie eine natürliche „Begabung“ sein kann, vergleichbar einer Begabung auf dem Gebiet der Musik oder der Mathematik). Übereinstimmen kann ich mit Ohly auch, dass der Glaubenssinn im Verständnis des Zweiten Vatikanums nicht aus dem Konsens hervorgeht, sondern dem kirchlichen Konsens zugrunde liegt. Als solcher ist er auch nicht eo ipso eine Größe der Empirie, der mit den Mitteln der Befragung eruiert werden kann.

Problematischer finde ich hingegen Ohlys systematisch-kanonistische Perspektiven. Insbesondere erscheinen mir die Konsequenzen, die Ohly aus der Umschreibung der Kirche als *communio fidelium*, *communio hierarchica* und *communio ecclesiarum* zieht, als überzogen, wenn er z.B. schreibt: „Der Glaubenssinn aller Gläubigen ist bei Heraustrennung einer dieser tragenden Säulen im Wesensbegriff der Kirche ekklesiologisch und verfassungsrechtlich nicht verantwortlich denkbar und ebenso in dieser kirchlichen *communio* nicht verwirklicht.“ (311) Ohly lehnt eine Aufspaltung des *sensus fidei* in den der Hirten und der Gläubigen mit Recht ab, wenn er schreibt: „Allen Gliedern der Kirche kommt also diese dreigliedrige prophetische Aufgabe zu: Glaube – Verkündigung – Bekenntnis.“ (315) Er betont die Übernatürlichkeit der Gabe durch Taufe und Firmung, woraus sich der Glaubenssinn als „eine geistgewirkte Fähigkeit im Gläubigen, die diesen dazu führt, in die Glaubenswahrheiten und deren Zusammenhänge im Glaubens- und Gebetsleben weitreichender einzudringen, sich mit diesen tiefer zu verbinden und sie entsprechender zu bekennen“ (319). Zugleich versteht er die *infallibilitas in credendo* als eine Gabe des Geistes an die Kirche. Doch trotz alledem besteht er auf der *communio hierarchica* mit weitreichenden Konsequenzen.²⁰ Insbesondere verstehe ich nicht, wie Ohly in diesem Zusammenhang sich von aller demokratisch legitimierten Abstimmungspraxis absetzen kann, da doch kein demokratisches Abstimmungsverfahren ohne verfassungs- und geschäftsordnungsmäßige Vorgaben auskommt und in allen Konzilien auf der Basis der Offenbarungsdaten jeweils abgestimmt wurde. Hier müsste wirklich deutlicher gemacht werden, wieso der *sensus fidei* die Vor-Gabe der ganzen Glaubensgemeinschaft darstellt, auf der dann die kommunikativen Prozesse aufbauen, also durch ihn gerade nicht immunisiert werden.

Insbesondere wäre hier die Rolle der beiden Instanzen „Lehramt der Hirten“ und „Lehramt der Theologie“ daraufhin zu bedenken, wie sich ihre differenzierte Aufgabe in der Kirche gerade von der Gemeinsamkeit der prophetischen Begabung ergibt. Weil der Glaube zum Verstehen drängt und der ganze Mensch, auch mit seinen Erkenntnismöglichkeiten Glaubender sein soll, bedarf es der Theologie. Dass sie kein von der Glaubensgemeinschaft abgesetzte Größe ist, sondern im *sensus fidei* ihre universalkirchliche Basis behält, ist ebenso bedeutsam. Entsprechend kommt dem Lehramt der Hirten (in untereinander nochmals differenzierter Form, worauf hier nicht einzugehen ist) eine

Aufgabe zu, die vor allem den Anspruch der *ecclesia universalis* in ihrer diachronen Gestalt zu wahren hat und sich dabei nicht über das Wort Gottes stellt, sondern sich ihm offen hält. In ähnlicher Weise darf sich beispielsweise auch eine demokratische Instanz nicht über die Grundrechte hinwegsetzen, auf der auch die Verfassung eines Gemeinwesens aufruh.

2 Soziologische Anfragen

Es könnte überraschen, wenn ich nun nach aller Betonung des „geistlichen Charakters“ des *sensus fidei* bei einer Disziplin lande, die aus ihrem Selbstverständnis heraus empirisch arbeitet. Wird sie selbst einen „Sinn“ haben für die geistliche Dimension des Glaubenssinnes? Wird sie mit ihren empirischen Anfragen dazu beitragen, unsere geistlichen Höhenflüge zu verlassen, um auf dem Boden der Realität zu landen? Die praktische Theologie wird diese Frage besonders interessieren.

2.1 F.-X. Kaufmanns empirische Analyse

Franz-Xaver Kaufmann hat unter dem Titel „Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive“ eine Überlegung aus der Sicht seines Faches vorgetragen, die für ekklesiologische, dogmengeschichtliche und schließlich pastoraltheologische Zusammenhänge nicht uninteressant sein dürften.²¹ Er gießt Öl in die Wunden einer allzu konsensuell verstandenen Kirche, indem er zunächst zwei sich ausschließende Positionen voneinander unterscheidet und zugleich relativiert: Eine legalistische Position, wonach in der Kirche alles geregelt werden muss, und eine spiritualistische, wonach der Glaube als Wirkung des Geistes alles andere als eine empirische, kommunikative Größe sein darf. Im Hintergrund steht für Kaufmann das Problem der *paradosis* oder – profan gesagt – die Frage, wie das Christentum es geschafft hat, „seine ursprüngliche Botschaft durch die wechselhaften Jahrhunderte hindurch zu bewahren und in jeder Zeit wirkmächtig zur Geltung zu bringen“. (132f.) Obwohl schon der Basler Konziliarist Johannes von Segovia vor der Mitte des 15. Jh. die These vertreten hat, dass es kein Gemeinwesen geben könne, das nicht von der „fides“ im Sinn des Vertrauens geprägt wäre, und dies von der Kirche als *congregatio fidelium* in besonderer Weise gelten müsse,²² scheint sich ein heutiger Soziologe fast entschuldigen zu müssen, wenn er den Glauben in kommunikationstheoretischen Zusammenhängen zu studieren versucht.

Wenn man aber den Glauben als Kommunikation versteht, ergibt sich nach Kaufmann folgende Situationsbeschreibung der Gegenwart: „Die gegenwärtige Situation des katholischen Glaubens in Westeuropa scheint mir kommunikationstheoretisch durch das Nicht-mehr-Gelingen der Vermittlung von Tradition und Rezeption interpretierbar.“ (135) Dies bedeutet (1.) einen Traditionsabbruch. Die Weitergabe und Identifikation mit einem konfessionsspezifischen Glauben scheint immer weniger zu gelingen; (2.) einen kommunikativen Dissens. (135f.) Geht es beim Traditionsabbruch um Distanzierung und somit letztlich auch um Gefährdung der Existenz der Glaubensgemeinschaft, betrifft der kommunikative Dissens die Gemeinschaft der Glaubenden in ihrem Innere-

ten. Bei Meinungsbefragungen stimmt bisweilen nur noch ein Bruchteil mit dem offiziellen Glauben der Kirche überein.²³ Die gesellschaftliche Gegenwart charakterisiert Kaufmann durch folgende – wohl allseits bekannten – Elemente: Dienstleistungsgesellschaft, Risikogesellschaft, Feminismus, Mediengesellschaft, Fragmentierung der Lebensbereiche. Wie nimmt sich in diesem Umfeld die Lehre vom *sensus fidelium* aus? Das ist die Frage, der sich Kaufmann zuwendet.

Zunächst wird kirchlicherseits die postmoderne Kultur größerer Beliebigkeit – wobei dies m.E. wirklich nur ein Aspekt ist, wohl nicht einmal der wichtigste, der „Postmoderne“ kennzeichnet – mit „doktrinärer Rigidisierung“ und mit „Legitimierung des innerkirchlichen Pluralismus“ beantwortet. Damit sei eine antagonistische Spannung gegeben, die auch die Theologie nicht unberührt lasse. Die stärker christologische Argumentation versuche zu vereinheitlichen, eine stärker pneumatologische Sicht betone die Pluralität. De facto sei bereits ein pluralistisches Kirchenverständnis eingetreten, aber dieses werde mit Berufung auf ein hierarchisches Kirchenverständnis zugleich zu negieren versucht. (142) Den „Glaubenssinn“ rechnet Kaufmann nun aber der „communitairen, pneumatologischen Richtung der Ekklesiologie“ zu. (142) Im Dialog müsse miteinander und voneinander gelernt werden. Dadurch entsteht freilich die Gefahr einer Trennung in einen *sensus fidelium* und einen *sensus hierarchiae*, wengleich Kaufmann schreibt, der Glaubenssinn verweise auf „eine spezifische Urteilskraft in Glaubensdingen welche durch die innerkirchliche Kommunikation in den an ihr Beteiligten geweckt wird und als Ausdruck des Wirkens des Heiligen Geistes verstanden wird“. (143) Mit Bezug auf Lumen Gentium Nr. 12 vertritt Kaufmann die These, hierdurch eröffne sich die Möglichkeit, den Tradierungsprozess des Glaubens angesichts tiefgreifender kultureller Veränderungen offen zu halten für Lernprozesse. „Im Horizont der angedeuteten Schwierigkeiten ist dieses Gelingen aber eine offene Frage.“ (143)

Den kommunikativen Dissens stellt Kaufmann so dar, dass den unterschiedlichen Sichtweisen der Glaubenden gerade Bedeutung beizumessen sei. Die Dichotomie kommt jedoch zum Zuge, wenn er daraus ableitet, die unterschiedlichen Schlussfolgerungen, die daraus erwachsen, dürften lehramtlich gerade nicht als zweitrangig eingestuft werden. (144) Eine Kommunikationsgemeinschaft im Glauben, die zu lernen bereit ist, sei allerdings ein anspruchsvolles Kirchenbild. Neu sei dabei heute die unterschiedliche „Öffentlichkeit der Dissense“. Kaufmann drückt sein Staunen darüber aus, in welchem Ausmaß es der Kirche des 20. Jh. immerhin gelungen ist, weltweit eine Verständigung im Glauben zustande zu bringen, die ins Zweite Vatikanum einmündete. (144)²⁴ Die Kommunikation des Glaubens dürfe man dabei nicht nach einem vereinfachten Modell von Sender und Empfänger verstehen. Sie sei vielmehr höchst komplex. Texte entstehen und werden verstanden in Abhängigkeit von Kontexten, die – wie ich nun ergänze – nie nur synchron verstanden werden dürfen, sondern in einen Großraum von Tradition hinein zu verankern sind. Ein *consensus fidelium* ist nach Kaufmann nur zu erwarten, „insoweit der *sensus fidei* der Beteiligten große Ähnlichkeiten im Wissensvorrat und den Relevanzstrukturen aufweist“. (147) Was wir als kirchliche Tradition an-

sprechen, stellt einen kollektiven Wissensvorrat in idealisierter Form dar. Will ich kompetenter Teilnehmer an der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft sein, ist ein gewisses Maß an Vertrautheit mit den wesentlichen Elementen dieses kollektiven Wissensvorrats nach Kaufmann unerlässlich. Da aber der kollektive Wissensvorrat den individuellen übersteigt, kann das Individuum ersteren nur partiell oder selektiv übernehmen. Hier wird ein deutlich szientistisches Element betont, wenngleich die Vertrauensbasis der Tradition als ganzheitlicher Hintergrund nicht völlig ausgeblendet wird. Kaufmann fragt, ob sich in den Prozess der Traditionsvermittlung lenkend eingreifen lässt. In jedem Fall setze das Sich-Einlassen auf einen kulturell-kirchlichen Wissensvorrat gewisse Relevanzstrukturen und Einstellungen voraus. Sie ergeben sich aus sedimentierten Erfahrungen.²⁵ In den westlichen Gesellschaften sei der Stellenwert von Kirche so verändert, dass nicht mehr damit gerechnet werden könne, dass die nachwachsende Generation mit den primären Motiven noch vertraut gemacht werden kann. Die religiösen Fragen werden für die eigene Lebensgestaltung nicht mehr als relevant angesehen. (149) Dies führe weitgehend zu Traditionsabbruch. Kaufmann sieht als eine der großen Anforderungen an eine kirchliche Glaubensvermittlung in spätmoderner Zeit an, ob es der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden gelingt, die nachwachsende Generation für den Glauben so zu gewinnen, dass diese ihrerseits bereit ist, das übernommene Traditionsgut weiter zu vermitteln. Kirche als Glaubensgemeinschaft wird dabei in Zukunft *„nur ein institutionell gegliederter, strukturell mehr oder weniger fragmentierter Sozialzusammenhang“* sein. (155) Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft sei *„nur denkbar als Vernetzung einer Vielzahl von kleinen, überschaubaren Gemeinschaften durch Mehrfachmitgliedschaften einzelner Kirchenmitglieder“*. (157)

2.2 Relevanz für unsere Themenstellung

Wie also in Zukunft glauben lernen und so glauben, dass die Relevanz des Glaubens für das eigene Leben, für die Gemeinschaft der Glaubenden und für die Gesellschaften und Gemeinwesen, in denen wir leben, durchscheint? Dies scheint mir eine der bedrängenden Fragen zu sein angesichts des Traditionsabbruchs und des kommunikativen Dissenses, den Kaufmann in seiner Analyse aufzeigt. Dazu wäre viel zu sagen. Ich bin nicht der Überzeugung, dass es einmal eine Zeit gegeben hat, da Traditionsvermittlung gelungen ist ohne *traditio* in der Doppelbedeutung von überliefern und verraten. So sehr es zutrifft, dass der Glaube als kommunikative Größe empirisch analysiert werden kann und so wichtig dabei das Anvertrauen ist, so wenig erschöpft sich der „Schatz“ der christlichen Tradition darin, kulturelles religiöse Wissen angehäuft zu haben, das nur noch in kleinen Gruppen ohne universale Vernetzung im synchronen und diachronen Sinn leichter möglich sein soll. Umgekehrt darf sich der Anspruch auf universale Geltung nicht durch Besserwisserei und Arroganz durchsetzen wollen.

Das Ringen etwa des Apostel Paulus mit seinen damaligen überschaubaren Gemeinden darum, dass das von ihm verkündete Wort nicht nur als Menschenwort, sondern als Wort Gottes angenommen werde, wird immer eine Scheidelinie markieren, die den

Abbruch des Glaubens ebenso betreffen kann wie der Aufbruch. Der Geschmack an der Wahrheit als Gabe des Geistes wird deshalb wichtiger sein als alle kirchliche Autorität, zumal wenn sie sich nicht selbst eingebettet weiß in den Glauben der Universalkirche und getragen vom *sensus fidei*. Gerade die Probleme der Glaubensvermittlung heute zeigen umso eindrücklicher, dass ein neues Pfingsten die Menschen mit dem Feuer des Geistes erfüllen müsste, kraft dessen sie eine innere Korrespondenz zwischen ihren ureigensten menschlichen Sehnsüchten und den Verheißungen des Gotteswortes erfüllen, von daher ihr Denken prägen und ihr Leben gestaltet werden lassen. Der *sensus fidei* ist ein „konnaturales, vorbegriffliches Kennen und Vertrautsein mit dem Glauben“.²⁶

3 Systematisch-praktische Thesenreihe zum Referat

Die folgenden Thesen fassen das Referat zusammen und spitzen seine Aussagen zu. Sie dienen dem Gespräch zwischen systematischer und praktischer Theologie.

- Grundlagentext für das Verständnis des *sensus fidei* stellt Lumen Gentium Nr. 12 dar. Ihm zufolge ist der Glaubenssinn eine eigene, ursprüngliche Erkenntnisart aller Glaubenden, ein „Gespür für das Wesentliche an Gottes Offenbarung“ (H. Vorgrimler), ein „Vertrautsein mit dem Glauben“ (P. Hünermann), das aller Glaubensvermittlung voraus- und zugleich zugrunde liegt. Der Glaubenssinn ist die Vor-Gabe des Glaubens, die sich – vor aller lehramtlichen Vermittlung und theologischer Rationalisierung – dem Gottesgeist verdankt.
- Der Glaube, der im Kontext des Taufsakramentes sinnlich wahrgenommen, kommunikativ vermittelt und theologisch begründet wird, ist als Gotteswort nur dann vernehmbar, wenn er den einzelnen vom Gottesgeist (als dem inneren Lehrer) durch die „geistlichen Sinne“ (K. Rahner) erschlossen wird. Hier setzt theologische Ästhetik als Wahrnehmungspraxis und -theorie des Glaubens an.
- Als Vor-Gabe ist der *sensus fidei* der Ausgangspunkt für alle kirchliche Meinungsbildung, Verkündigung und Rationalisierung, ohne kirchliche Meinungsmonopole zu begründen. Der Glaubenssinn bietet keine Grundlage für die Differenzierung der Kirche in eine lehrende und eine hörende. Weder Glaubensempirie und Fachtheologie noch Hierarchie und Kirchenvolk dürfen sich des Glaubens so bemächtigen, dass sich die Gemeinschaft der Glaubenden im „kommunikativen Dissens“ (F.-X. Kaufmann) aufreibt. Wo das vorrationale Vertrautsein mit dem Glauben fehlt oder verloren gegangen ist, scheitert im Normalfall auch die rationale Vermittlung des Glaubens.
- Gleichwohl ist die gegenwärtige Erfahrung des „kommunikativen Dissenses“ für die Gesamtkirche heilsam, wenn sie dadurch lernt, nicht die Meinungsmonopole von oben und unten gegeneinander auszuspielen, sondern nach jenen Grundlagen des Glaubens zu fragen, die auch die Meinungsverschiedenheiten noch tragen und in der Pluralität menschlicher Vermitteltheit immer noch Gottes unergründliches Wort aufleuchten lassen.

- Empfängerin und Hüterin des *sensus fidei* ist die – synchron und diachron verstandene – Universalkirche (*ecclesia universalis*), die verfassungsmäßig auf den kanonischen Schriften aufruft, ohne die und gegen die sich keine Person und kein Amt auf die Vor-Gabe des Heiligen Geistes berufen kann.
- Der *sensus fidei* ist aber auch Inspiration der glaubenden Einzelsubjekte, die in Freiheit Kirche als Glaubensgemeinschaft (*congregatio fidelium*) bilden. Da auch unter modernsten Medienbedingungen die Kirche keine ideale Kommunikationsgemeinschaft darstellt, müssen repräsentative Organe dafür sorgen, dass umfassende Konsensprozesse von möglichst vielen Glaubenden mitgetragen werden können. Faktischer Konsens ist zu unterscheiden von argumentativem Konsens. Theologie und Lehramt haben das Gewicht der *ecclesia universalis* und ihrer verfassungsmäßigen Vor-Gaben in den Diskurs einzubringen.
- Der Sinn für Glauben als Wirkung des Heiligen Geistes ist nach Röm 8 auch ein Sinn für den Kosmos in seinen Geburtswehen und in seiner Hoffnung auf Befreiung. In dieser Erfahrung des Leidens und der Hoffnung berühren sich Welterfahrung und Geisterfahrung, so dass eine tragfähige Brücke für das Gespräch mit postreligiösen Grunderfahrungen der Gegenwart (und ihren verschiedenen ästhetischen Ausdrucksformen) gegeben ist. Hier findet theologische Ästhetik ihre Fortsetzung als Gespräch mit der qualifizierten Wahrnehmung der Künste; denn „der Geist weht, wo er will...“ (Vgl. Joh 3,8)

Literatur

- Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II. Vatikanstadt 1970ff.
- Beinert, W., Theologische Erkenntnislehre. In: Ders., Glaubenszugänge. Bd 1. Paderborn u.a. 1995, 45-197.
- Böttigheimer, Ch., Mitspracherecht der Gläubigen in Glaubensfragen. In: StdZ 214 (1996) 547-554
- Dekrete der ökumenischen Konzilien. Hg. v. J. Wohlmuth. Bd. 3. Paderborn u.a. 2002
- Finucane, D. J., Sensus fidelium. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era. San Francisco-London-Bethesda 1996
- Fries, H., Sensus fidelium. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen. Theologische Berichte. Zürich 1988, 55-77
- Heim, K., Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig 1911
- Hünermann, P., Sensus fidei. In: LThK 9 (32000) 465-467

- Kaufmann, F.-X., Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive. In: D. Wiederkehr, Hg., Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Freiburg-Basel-Wien 1994, 132-160
- Klauck, H.-J., Der erste Johannesbrief. EKK XXIII/1. Freiburg-Basel-Wien 1991
- Koch, G., Hg., Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen. Würzburg 1993
- Levinas, E., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg-München 1992
- Ohly, Chr., Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum. St. Ottilien 1999
- Parmentier, E., Le témoignage chrétien au crible du *sensus fidelium*. In : Foi et vie 97 (1998) 273-290
- Rahner, K., Die „geistlichen Sinne“ nach Origenes. In: Schriften 12 (1975) 111-136
- Rahner, K., Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter. In: Schriften 12 (1975) 137-172
- Scheffczyk, L., Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft. In: IKaZ 16 (1987) 420-433
- Schmucker, R. W., Sensus fidei. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Regensburg 1998
- Schnackenburg, R., Die Johannesbriefe. Zweite, neubearb. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1963
- Schütz, L., Thomas-Lexikon. Faksimile Nachdruck. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 (1895), 740-743 (sensus)
- Vitari, D., Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede. Premessa di Bruno Forte. Brescia 1993
- Vorgrimler, H., Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen. In: Diakonia 28 (1997) 366-374
- Wiedenhofer, S., Sensus fidelium. Demokratisierung der Kirche? In: J. Ernst/S. Leimburger, Hg., Surrexit Dominus vere – Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. FS Erzbischof J. Degenhardt. Paderborn 1995, 457-471
- Wiederkehr, D., Hg., Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg-Basel-Wien 1994
- Wohlmut, J., Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung. In: ZkTh 103 (1981) 309-323

- Wohlmuth, J., Konziliarismus und Verfassung der Kirche. In: Conc 19 (1983) 522-526.
- Wohlmuth, J., Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel. Tübinger Theologische Studien 19. Mainz 1983

Anmerkungen

- ¹ Vgl. vor allem: Chr. Ohly, *Sensus fidei fidelium*. Zur Einordnung des Glaubenssinn aller Gläubigen in die *Communio*-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum. St. Ottilien 1999; R. W. Schmucker, *Sensus fidei*. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Regensburg 1998; S. Wiedenhofer, *Sensus fidelium*. Demokratisierung der Kirche? In: J. Ernst/S. Leimburger, Hg., *Surrexit Dominus vere – Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche*. FS Erzbischof J. Degenhardt. Paderborn 1995, 457-471; E. Parmentier, *Le témoignage chrétien au crible du sensus fidelium*. In: *Foi et vie* 97 (1998) 273-290; D. Wiederkehr, Hg., *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Freiburg-Basel-Wien 1994; G. Koch, Hg., *Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen*. Würzburg 1993. D. J. Finucane, *Sensus fidelium*. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era. San Francisco-London-Bethesda 1996, bes. 211-252 (Interpretation of the *Sensus Fidelium* within the Context of Vatican II); D. Vitari, *Sensus fidelium*. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede. Premessa di Bruno Forte. Brescia 1993. Ch. Böttigheimer, *Mitspracherecht der Gläubigen in Glaubensfragen*. In: *StdZ* 214 (1996) 547-554; H. Fries, *Sensus fidelium*. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen. In: *Theologische Berichte*. Zürich 1988, 55-77; J. Wohlmuth, *Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung*. In: *ZkTh* 103 (1981) 309-323; Ders., *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel*. Tübinger Theologische Studien 19. Mainz 1983; Ders., *Konziliarismus und Verfassung der Kirche*. In: *Conc* 19 (1983) 522-526.
- ² Ohly vertritt die These, dadurch werde das aktive Element zurückgedrängt und „die geistbewirkte und zugleich geschenkte Aktivität des Glaubenssinnnes“ herausgestellt. (269)
- ³ Vgl. H. Vorgrimler, *Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen*. In: *Diakonia* 28 (1997) 366-375. Hier: 366f.
- ⁴ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg-München 1992, 341. Auf den Kontext dieser Aussage ist hier nicht näher einzugehen, da mit ihm der gesamte philosophische Ansatz von Emmanuel Levinas verbunden ist: die Inspiration geschieht durch „die Anderheit im Selben“ (ebd.), womit nicht zuletzt auch die Gottesfrage zusammenhängt.
- ⁵ So nach der Auslegung von R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*. 2., neubearb. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1963, 153.
- ⁶ Karl Heim hat schon zu Beginn des 20. Jh. eine große theologiegeschichtliche Analyse vorgelegt, in der er das Gewissheitsproblem in der Theologie nach zwei Typen der Zugänglichkeit der Offenbarung unterschieden hat, den (wie man sagen könnte) empirisch-rationalen Typ und den mystischen Typ. Vgl. K. Heim, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*. Leipzig 1911.
- ⁷ Vgl. J. Wohlmuth, Hg., *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Bd. 3. Paderborn u.a. 2002, 807. Vgl. *Asyn* III,1, 198: ... *Indefectibilitas respicit ad perpetuitatem, infallibilitas ad veritatem. Ecclesia...a via salutis simpliciter declinare non potest.* (Zit. Schmucker 199f., Anm. 219).
- ⁸ *Dekrete der ökumenischen Konzilien* 3, 816.
- ⁹ Diese Zusammenhänge habe ich in meiner Habilitationsschrift an der Spätphase des Konziliarismus im Konzil von Basel zu zeigen versucht. Vgl. J. Wohlmuth, *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel*. Mainz 1983.
- ¹⁰ H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief*. EKK XXIII/1 (1991) z. St. (155-160.166-170).
- ¹¹ Daraus könnte u.a. die pädagogisch-biographische Konsequenz erwachsen, dass es möglich ist, als Kind bereits einem „Anfang der Fülle“ begegnet zu sein, zu der ein Erwachsener – nach manchem Zweifel und mancher Krise – in zweiter Naivität zurückkehrt.
- ¹² Vgl. Belege bei Schmucker, S. 207, Anm. 236.
- ¹³ Vgl. Ohly 274-282. Die Titulatur „physisch-sinnlich“ und „geistig-psychisch“ halte ich allerdings nicht für sehr glücklich.
- ¹⁴ Vgl. L. Schütz, *Thomas-Lexikon*. Faksimile-Neudruck der „zweiten, sehr vergrößerten Auflage“. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 [1895], 740-743 (sensus).
- ¹⁵ Da bis zum Schluss eine stärkere Betonung des Lehramtes eingefordert wurde, verweist eine *Relatio* darauf, dass die Salbung offensichtlich mit dem Heiligen Geist zusammenhängt. *Asyn* II,1, 198. Schmucker Anm. 236. Es wird gesagt, dieser „sensus“ werde in den Glaubenden nicht hervorgebracht oder von

Gott direkt bewirkt; vielmehr lege dieser „sensus“ die Lehre des unfehlbaren Lehramts offen, so dass sich die infallibilitas passive der Glaubenden von der infallibilitas activa des Lehramtes unterscheide wie Ursache und Wirkung. Nach dieser Relatio wird allerdings die alte Unterscheidung zwischen ecclesia docens und ecclesia audiens durch die Hintertür wieder eingeführt. Der Text selbst dürfte eine andere Sprache sprechen.

- ¹⁶ Vgl. mein schon vor Jahren geführte Gespräch mit J. Habermas und der konziliaren Tradition: Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung. In: ZkTh 103 (1981) 309-323.
- ¹⁷ Vgl. K. Rahner, Die „geistlichen Sinne“ nach Origenes; Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter. In: Schriften 12 (1975) 111-136 und 137-172.
- ¹⁸ Ich bin mir bewusst, dass diese Auslegung des Ausdrucks hier noch nicht stehen bleiben dürfte. Das „Berührt-Werden“ ist gerade nicht nur ein dumpfes Gefühl. Es ist aber auch nicht ein von vorneherein rationalisierbares, in Erfahrung eingeordnetes Phänomen, wie es S. Wiedenhofer mit Hilfe von R. Schaefflers Transzendentalphilosophie zu deuten versucht. Abgesehen davon, wie statisch dadurch der Glaubenssinn erscheint, ist auch der übernatürliche Gnadencharakter dadurch noch nicht hinreichend erfasst. (Vgl. Wiedenhofer, Sensus fidelium 467-471) Sehr zustimmen möchte ich hingegen Wiedenhofer bezüglich der ekklesiologischen Konsequenzen, dass nämlich der sensus fidei den consensus fidelium nicht immunisiert, sondern im Gegenteil trägt und somit demokratischen Elementen in der Kirche eine ganz andere Chance gibt als viele heutige Ekklesiologien.
- ¹⁹ Zit. aus W. Beinert, Theologische Erkenntnislehre. In: Ders., Glaubenszugänge. Bd 1. Paderborn u.a. 1995, 45-197. Hier: 171.
- ²⁰ Ohly fasst seine Überlegungen mit einem längeren Zitat von L. Scheffczyk zusammen, in dem es u.a. heißt, der Glaubenssinn sei nicht Ergebnis und Frucht des einzelnen und seines Bemühens. Er entstehe aus einer lebendigen Kommunikation und Konspiration aller Glaubenden und zumal im Zusammenstimmen zwischen Hirten und Gläubigen. „Als das Gesamtbewußtsein der Kirche empfängt der Glaubenssinn seinen Ursprung, seine Urteils- und Zeugniskraft nur im Medium der Kirche, in ihrem Gesamtleben.“ (339) Vgl. L. Scheffczyk, Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft. In: IKaZ 16 (1987) 420-433. Hier: 433.
- ²¹ F.-X. Kaufmann, Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive. In: D. Wiederkehr, Hg., Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Freiburg-Basel-Wien 1994, 132-160.
- ²² Vgl. J. Wohlmuth, Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel. Mainz 1983, 223f.
- ²³ Die starke Geschlossenheit des Katholizismus zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien deutet Kaufmann m.E. zutreffend als Antwort auf die herrschende protestantische und laizistische Kultur und einer innerkirchlichen Abgrenzungsstrategie.
- ²⁴ Was den Erfolg der Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft betrifft, nennt Kaufmann soziale Bedingungen. Im Rahmen des Konzils habe ein hohes Maß an individuellem Engagement, von Flexibilität, Solidarität und Konsensbereitschaft dazu beigetragen, dass das Wirken des Heiligen Geistes greifbar erfahren werden konnte. Große Gemeinsamkeit in Kernpunkten hat zugleich den Horizont geöffnet für unerwartete Entwicklungen. (145).
- ²⁵ „Relevanzstrukturen von der Komplexität und Dauerhaftigkeit einer kirchlich-religiösen Einstellung sind in der Regel das Ergebnis einer Vielzahl sedimentierter Erfahrungen, für die sich der Begriff ‚religiöse Sozialisation‘ eingebürgert hat.“ (148).
- ²⁶ P. Hünermann, Sensus fidei. In: LThK 9 (3 2000) 465-467. Zit. 465.

Was ChristInnen heute bewegt

1 Einleitung

„Was Menschen heute bewegt“ – „Was Christ(inn)en heute bewegt“: Wenn im Kongressprogramm zwei Vorträge zu diesen Themen vorgesehen sind, dann hoffe ich, dass die Veranstalter(innen) des Kongresses nicht davon ausgegangen sind, dass Christ(inn)en etwa keine Menschen wären. Es sollte vielmehr eher umgekehrt sein: Alles das, was Menschen beschäftigt, betrifft auch und zuerst die Christinnen und Christen.

Wenn dem so ist, dann bestimme ich meine Themenstellung als eine religionssoziologische Aufgabe: Es wäre zu zeigen, welche Perspektiven Christinnen und Christen aus ihrer ureigenen religiösen Sicht auf das einnehmen, was die Menschen ganz allgemein beschäftigt. In dieser Hinsicht existiert neben und mit der strukturellen Individualisierung auch eine religiöse Individualisierung. Das Stichwort der „Individualisierung“ bildet also ganz allgemein den theoretischen Hintergrund für meine Ausführungen. Was Menschen heute vordringlich beschäftigt, sind die Konsequenzen des rasanten Individualisierungsschubs in der Folge des sozialen Wandels der vergangenen zwanzig oder dreißig Jahre.

Man kann diesen Individualisierungsprozess einerseits vor einem mehr historischen und andererseits vor einem mehr systematischen Hintergrund interpretieren:

- In historischer Perspektive hat Karl Gabriel im Anschluss an Ulrich Beck die Auflösung des katholischen Sozialmilieus in Deutschland in ihrem wesentlichen Zusammenhang mit dem jüngsten Individualisierungsprozess beschrieben (Gabriel 1992, Beck 1986). Die Auflösung der „katholischen Sondergesellschaft“ (Urs Altermatt) in der Schweiz und der „Lager“ in Österreich bilden die komplementären Prozesse in den beiden genannten Ländern (Altermatt 1989; Krüggeler, Voll 1993; Zulehner u.a. 1991).
- In systematischer Perspektive wird Individualisierung als notwendiger Bestandteil der modernen Gesellschaftsentwicklung beschrieben (Luhmann 1989, Habermas 1988, Nassehi 2000). Mit der ökonomischen Expansion nach dem Zweiten Weltkrieg erleben die deutschsprachigen Länder „einen vergleichsweise sprunghaften Anstieg funktionaler Differenzierung“ (Gabriel 1992, 130). Individualisierung erweist sich systematisch als Komplement dieser modernen Differenzierung: Das moderne Individuum muss heute eine Vielzahl unter-

schiedlicher, ja widersprüchlicher systemischer Ansprüche koordinieren und darin seine Lebensführung *selbst* bestimmen.

Mit der Individualisierung haben die Menschen nicht nur allgemein größere Handlungsspielräume gewonnen und sind gleichzeitig in eine gesteigerte Abhängigkeit von anonymen Märkten und Mächten eingebunden. Auch als Christinnen und Christen sind sie heute – im Vergleich zur sozialen Kontrolle in den konfessionellen Sozialmilieus – mit einem größeren Freiheitsspielraum in religiöser Hinsicht vertraut, verbunden allerdings auch mit gesteigerten Unsicherheiten und Orientierungsschwierigkeiten.

In den beiden empirischen Teilen meines Beitrags wird zunächst die Auswertung einer religionssoziologischen Umfrage vorgenommen, um zu verdeutlichen, wie sehr auch Christinnen und Christen mit der Individualisierung des Lebenssinns beschäftigt sind (2). Maßgabe für die weiteren empirischen Beobachtungen ist dann eine bestimmte Ausprägung des religiösen und innerkirchlichen Pluralismus: Hier soll deutlich werden, aus welcher verschiedenen Perspektiven Christ(inn)en zu ganz unterschiedlichen thematischen Beschäftigungen kommen, je nachdem, wie sie sich der allgemeinen Individualisierung gegenüber verhalten (3). Zum Schluss möchte ich wenigstens andeuten, welche Aufgabe der Praktischen Theologie zukommen könnte, wenn man versucht, Christinnen und Christen – bei allen Unterschieden – zu einem gegenseitigen Verstehen zu führen (4).

Dabei bin ich noch eine Auskunft darüber schuldig, wer und warum in diesem Beitrag als „Christ“ und „Christin“ gelten soll. Ich wähle eine sehr konventionelle – und sicherlich keine theologische, sondern eine religionssoziologische – Antwort, die sich an den religiösen Dimensionen von Carles Y. Glock orientiert: Christ und Christin sind jene Menschen, die sich in ihren religiösen Orientierungen an das christliche Credo und in ihrer religiösen Praxis an die Basisanforderungen der kirchlichen Institutionen halten. Beides gehört zusammen, denn es lässt sich empirisch zeigen und plausibilisieren, dass die Dimensionen der religiösen Praxis und der religiösen Orientierungen eng zusammengehören (Jagodzinski, Dobbelaere 1993; Krüggeler 2001). Schließlich wäre noch die Dimension der ethischen Konsequenzen hinzuzufügen: Christen sind solche Menschen, die sich neben Glaube und Praxis auch an die Lehren der christlichen Lebensführung halten. Für meine folgenden Zwecke sollte eine solche formale Bestimmung ausreichen.

2 Was Christ(inn)en heute bewegt: Die Selbstbestimmung des Lebenssinns

In einem ersten Teil möchte ich aufgrund einer massenstatistischen Umfrage zu verdeutlichen versuchen, was Christen und Christinnen heute bewegen könnte.¹ Es handelt sich hier um das „International Social Survey Programme (ISSP)“ für 1998 und damit um die jüngste religionssoziologische Umfrage, die in insgesamt 30 Ländern durchge-

führt worden ist und die auch für alle bereits genannten deutschsprachigen Länder zur Verfügung steht (vgl. zum ISSP 1998 Uher 2001).

Der Fragebogen der ISSP Umfrage ist allerdings deutlich am Glaubensinhalt der christlichen Kirchen orientiert, fast alle Fragen nach religiösen Orientierungen und religiöser Praxis tragen einen christlich-kirchlichen Hintergrund. Ich konzentriere meine Auswertung daher zunächst nur auf zwei Variablenkomplexe: auf die Frage nach dem Glauben an Gott und auf die Frage nach dem allgemeinen Lebenssinn. Bei der Frage nach Gott taucht nämlich ein Item auf, das als Alternative zum christlichen Gottesglauben gelesen werden kann: „Ich glaube nicht an einen leibhaftigen (Schweiz: persönlichen) Gott, aber ich glaube, dass es irgendeine höhere geistige Macht gibt“.² Und die Frage nach dem Lebenssinn enthält Items, die aufgrund ihrer Verwendung in verschiedenen internationalen Umfragen als gut erprobt und somit als valide gelten können.

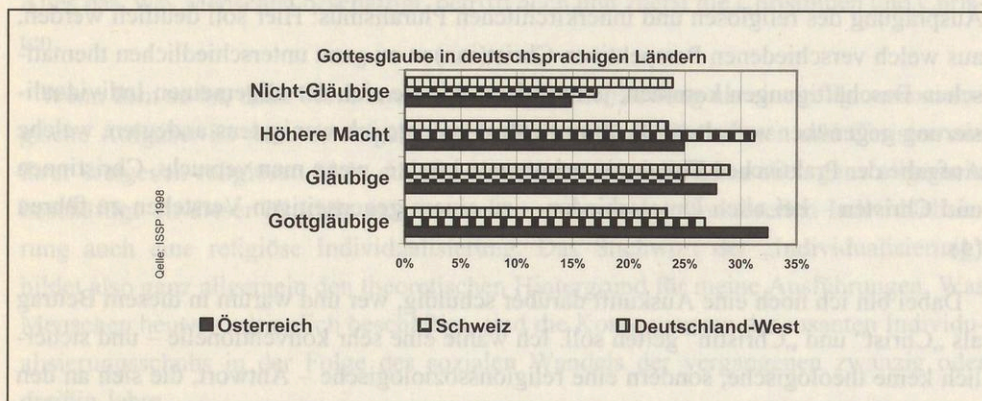


Schaubild 1

Schaubild 1 zeigt die Verteilung des Gottesglaubens³ in den drei deutschsprachigen Ländern⁴. Das konfessionell homogene Österreich weist den höchsten Anteil an „Gottgläubigen“ auf, in Deutschland-West liegen die „Gläubigen“ und in der Schweiz der alternative Glaube an eine „Höhere Macht“ vorn. Deutschland-West hat den grössten Anteil an „Nicht-Gläubigen“ und den geringsten beim Glauben an eine „Höhere Macht“. In Deutschland-West (52.4%) und in der Schweiz (51.6%) bilden „Gläubige“ und „Gottgläubige“ zusammengefasst etwa die Hälfte der Bevölkerung, in Österreich liegen sie bei 60.2%.

Frage nach dem Lebenssinn - mehr oder weniger

Quelle: ISSP 1998

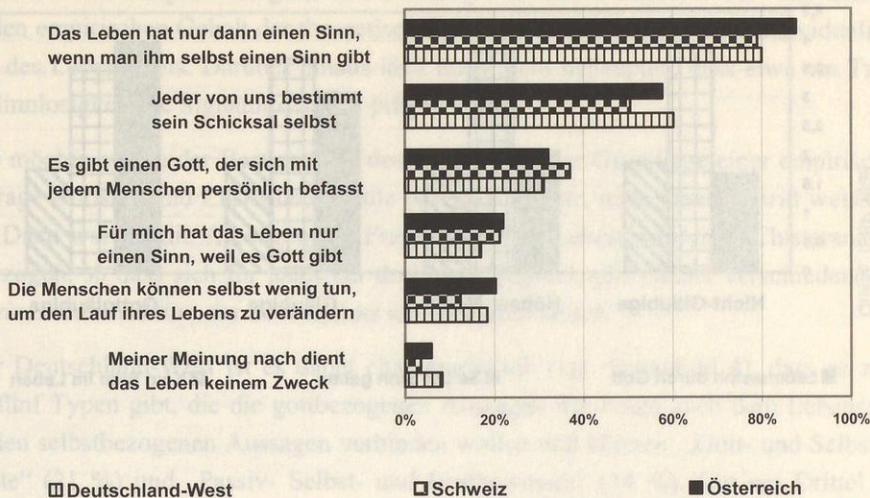


Schaubild 2

Schaubild 2 kann dann verdeutlichen, dass hinsichtlich der Frage nach dem Lebenssinn die Struktur der Antworten in allen drei deutschsprachigen Ländern identisch ist: An der Spitze liegen jeweils die beiden Aussagen zu einem selbstbezogenen Lebenssinn, gefolgt von den Aussagen zu einem gottbezogenen Lebenssinn und schließlich folgen, mit nur sehr geringer Zustimmung, Aussagen zum Fatalismus und Nihilismus bezogen auf den Lebenssinn. Mit deutlichem Vorsprung steht an der Spitze der Zustimmung in allen drei Ländern die Aussage „Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt“ (Österreich 87.7%, Deutschland-West 79.9%, Schweiz 79.0%).

Was ich nun zeigen möchte hinsichtlich der Frage, was Christinnen und Christen heute bewegt, ergibt sich dann, wenn man die beiden Fragen nach dem Gottesglauben und nach dem Lebenssinn zusammenführt.⁵ Man könnte die Erwartung hegen, dass nur Nicht-Gläubige oder Alternativ-Gläubige der Meinung sind, dass sie ihrem Leben selbst einen Sinn zu geben hätten, während die (christlich) Gläubigen und Gottgläubigen den Gottesglauben als soziale Vorgabe der kirchlichen Institution erleben müssten.

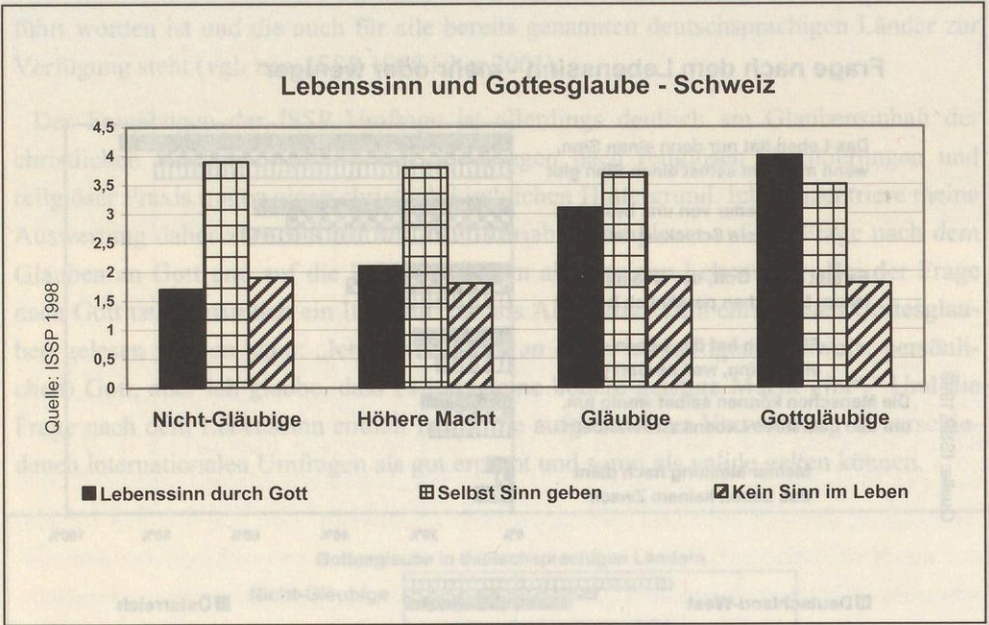


Schaubild 3

Schaubild 3 macht deutlich, dass diese Erwartung nicht der Wirklichkeit entspricht: Nicht allein die „Nicht-Gläubigen“ und diejenigen, welche an eine „Höhere Macht“ glauben, sondern auch die „Gläubigen“ und die „Gottgläubigen“ haben ähnliche Werte der Zustimmung (Mittelwert) auf dem Index SELBST SINN GEBEN. In Österreich (Schaubild 3)⁶ haben die „Gottgläubigen“ sogar eine höhere Zustimmung zum Index SELBST SINN GEBEN als gegenüber dem Index LEBENSINN DURCH GOTT. Das heißt: Christinnen und Christen sind damit beschäftigt, dass sie ihren Gottesglauben als eigene Leistung interpretieren müssen und nicht mehr als fraglose Vorgabe der Kirche akzeptieren können. Auch Christinnen und Christen sind also davon bewegt, ihrem Leben selbst einen Sinn zu geben, oder allgemeiner gesagt: Die Bevölkerungen in den deutschsprachigen Ländern betrachten es als ihre Aufgabe, ihrem Leben selbst einen Sinn zu verleihen, unabhängig davon, ob sie an (den christlichen) Gott glauben oder nicht.

Demgegenüber weist der Index LEBENSINN DURCH GOTT eine stärkere Beziehung mit dem Gottesglauben auf:⁷ Die höchste Zustimmung zu diesem Index haben – wie nicht anders zu erwarten – die „Gottgläubigen“, eine Ablehnung in diesem Index finden wir bei den „Nicht-Gläubigen“. Wiederum in keiner Beziehung zum Gottesglauben steht der Index KEIN SINN IM LEBEN: Weder „Nicht-Gläubige“ noch Alternativ-Gläubige noch christlich Gläubige weisen eine Zustimmung zu Fatalismus oder Nihilismus auf. Sinnlosigkeit scheint ganz offenbar nicht das Problem zu sein, welches die Bevölkerungen und die Christen und Christinnen bewegen würde.

In diesem Ergebnis der massenstatistischen Umfrage zeigt sich deutlich der Einfluss der strukturellen und religiösen Individualisierung: Der bisher von den christlichen

Kirchen als Institutionen getragene Gottesglaube wird heute als individuelle Aufgabe und Leistung verstanden. Auch Christinnen und Christen sehen in der Bestimmung des Lebenssinns ihre eigene Aufgabe und Leistung und dieses Ergebnis verweist deutlich auf den empirischen Gehalt der theoretischen Aussage einer *allgemeinen* Individualisierung des Lebenssinns. Darüber hinaus lässt auch nicht behaupten, dass etwa ein Trend zur Sinnlosigkeit die Signatur der Zeit prägen würde.

Ich möchte nun in der Bestimmung dessen, was auf der Grundlage einer empirischen Umfrage Christen und Christinnen heute bewegen könnte, noch einen Schritt weitergehen. Dazu wurden die Aussagen der Frage nach dem Lebenssinn einer Clusteranalyse unterzogen, so dass sich für jedes der drei deutschsprachigen Länder verschiedene *Typen einer Konstruktion des Lebenssinns* identifizieren lassen.

Für Deutschland-West ist es dabei charakteristisch (vgl. Schaubild 4), dass es zwei von fünf Typen gibt, die die gottbezogenen Aussagen der Frage nach dem Lebenssinn mit den selbstbezogenen Aussagen verbinden wollen und können: „Gott- und Selbstbewusste“ (21 %) und „Passiv- Selbst- und Gottbewusste“ (14 %). Gut ein Drittel der Bevölkerung in Deutschland-West verzeichnet also überdurchschnittliche Werte auf den gottbezogenen Aussagen zum Lebenssinn und *gleichzeitig* auf den selbstbezogenen Aussagen.⁸

Demgegenüber stehen drei Typen, die sich alle um die Aussage gruppieren „Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt“: Der größte Typ der „Aktiv-Selbstbewussten“ (30 %) stimmt den beiden selbstbezogenen Aussagen am allerhöchsten zu und lehnt alle anderen Aussagen zum Lebenssinn ab. Die „Nihilistisch-Selbstbewussten“ (15 %) verbinden ihre Zustimmung zu den selbstbezogenen Aussagen mit dem höchsten Wert auf dem Nihilismus-Item „Meiner Meinung nach dient das Leben keinem Zweck“. Schwerer zu interpretieren ist der Typ der „Selbst-Sinngerber“ (20 %). Er weist auf allen Aussagen unterdurchschnittliche Werte auf und stimmt am meisten noch der genannten selbstbezogenen Aussage zu.

Korreliert man nun diese fünf verschiedenen Typen des Lebenssinns mit der Konfession und mit dem Kirchgang, so zeigt sich für Deutschland-West, dass sich die Zusammensetzung der regelmäßigen und der niedrigen Kirchgänger in beiden Konfessionen stark ähnlich ist (Schaubild 4):⁹ Bei den regelmäßigen Kirchgänger(inne)n beider Konfessionen dominieren überdurchschnittlich die beiden Typen, die versuchen Gottes- und Selbstbewusstsein miteinander zu vermitteln. Während der Typ der „Gott- und Selbstbewussten“ in der Gesamtbevölkerung mit 21 % vertreten ist, macht er unter den katholischen regelmäßigen Kirchgänger(inne)n einen Anteil von 49.6 % aus; nimmt man die „Passiv- Selbst- und Gottbewussten“ hinzu erhöht sich der Anteil auf 70.5 %. Bei den evangelischen regelmäßigen Kirchgänger(inne)n liegt der Anteil beider Typen bei 57.5%.

Nimmt man nun einmal die regelmäßigen Kirchgänger(innen) beider Konfessionen als besonders ausgeprägte Christinnen und Christen, dann muss man festhalten, dass Chris-

tinnen und Christen heute vorwiegend damit beschäftigt sind, Gottes- und Selbstbewusstsein miteinander zu vermitteln, also eine Brücke zu bilden zwischen Autonomie und Transzendenz.



Schaubild 4

Dieses Ergebnis ist besonders für die Katholik(inn)en deswegen so bemerkenswert, weil sich in ihm eine Deinstitutionalisierung als Emanzipation der Katholik(inn)en aus den kirchlichen Gehorsamsvorgaben dokumentiert. In den katholischen Sozialmilieus war kein Platz für eine solche Vermittlung von Autonomie und Gottesbewusstsein, hier wurde vielmehr „das Verhältnis von Klerikern und Laien, von Hierarchie und Kirchenvolk ganz explizit herrschaftsförmig konzipiert: der Laie schuldet der Kirche Gehorsam und speziell dem kirchlichen Lehramt ‘Glaubensgehorsam’ ...“ (Tyrell 1992, 132). Aus diesen Gehorsamszusammenhängen haben sich die katholischen Kirchgänger(inn)en heute ganz offensichtlich weitgehend gelöst und was katholische Christinnen und Christen heute besonders bewegen dürfte, das ist die Kluft zwischen den kirchlich-institutionellen Gehorsamsvorgaben einerseits und ihrem Versuch einer Verbindung von Autonomie und Gottesbewusstsein andererseits.¹⁰

3 Was Christ(inn)en heute bewegt: Verschiedene Milieus des Glaubens

Für den zweiten empirischen Teil meiner Überlegungen möchte ich nun ausgehen von jenem Phänomen, welches neben der allgemeinen Individualisierung vor allem für die katholische Kirche eine tendenziell neue Erfahrung darstellt: von dem massiv gewachsenen innerkirchlichen Pluralismus. Man kann den innerkirchlichen Pluralismus auf verschiedene Art und Weise beschreiben, ich selbst möchte mich im folgenden an einem jüngsten Vorschlag des Religionssoziologen Martin Riesebrodt orientieren: Im Zusammenhang seiner Beschäftigung mit dem Fundamentalismus unterscheidet Rie-

sebrodt (2000, 52-54) „zwei prinzipielle[n] Typen religiöser Revitalisierungsbewegungen, die utopische und die fundamentalistische“ (ebd 54). Diese beiden Typen scheinen mir auch – in durchaus weltweiter aber auch in regionalen Perspektiven – maßgebend für die großen christlichen Kirchen. Die Überlegungen im ersten Teil dieses Beitrags weisen aber auch darauf hin, dass über solche Revitalisierungsbewegungen hinaus sozusagen ein Typ des kollektiven Normalfalls anzunehmen ist, der sich um eine Vermittlung zwischen Religion und Moderne bemüht. Ich unterscheide also für das Folgende zwischen drei Typen: (3.1) Konservative Revitalisierung der Religion, (3.2) Vermittlung von Religion und Moderne im Subjektparadigma und (3.3) sozialutopische Revitalisierung der Religion.¹¹

Es ist davon auszugehen – und wäre eine intensivere Beschreibung wert –, dass diese Typen der Glaubens(re)formulierung sich auch in sozialen Milieus gruppieren, um das, was die Menschen in diesen Typen beschäftigt und bewegt, als gemeinsam geteilte und sozial abgestützte Orientierungen und Werte zum Ausdruck zu bringen. Auch nach der Auflösung der großen konfessionellen und schichtbezogenen Sozialmilieus der Industriegesellschaft lässt sich in und mit der Individualisierung eine Neubildung von Milieus beobachten (Schulze 1992, Stolz 1999); Milieus im Sinne „großer Personengruppen, die sich durch gruppenspezifische Existenzformen und erhöhte Binnenkommunikation voneinander abheben“ (Schulze 1990, 410).

Ich möchte hier also auf nichts anderes als auf die simple Tatsache aufmerksam machen, dass das, was Christinnen und Christen heute bewegt, *sozial konstruiert* ist und in sozialen Großgruppen als gemeinsam geteilte Überzeugung abgestützt wird. In der soziologischen Bewegungsforschung spricht man vom „framing“: Dabei geht es um die „Konstruktion eines Deutungsrahmens“ (Hellmann 1998, 20), in der die wesentliche Sicht der Gruppe auf Welt und Gesellschaft, auf zentrale Probleme und ihre Lösungen sowie auf die Mobilisierung für die gruppeneigenen Wertvorstellungen formuliert wird. Die drei oben genannten Typen formulieren unterschiedliche „Frames“, in denen sie das auf jeweils gruppenspezifische Art zum thematischen Ausdruck bringen, was Christinnen und Christen heute bewegt. Jedoch das Konstruktionsprinzip, von dem aus die unterschiedlichen „Frames“ formuliert werden, ist ein gemeinsames: Es sind in allen drei Typen – noch ganz allgemein gesagt – *Erfahrungen mit der modernen Gesellschaft*, Erfahrungen mit den massiven Transformationen ökonomischer, politischer und kultureller Modernisierung, mit den Konsequenzen von Individualisierung und Pluralisierung, welche zu ganz unterschiedlichen Reaktionen, zu unterschiedlichen Gesellschaftsbildern, Glaubensvorstellungen und Wertausprägungen führen. Dabei sind die religiösen Revitalisierungsbewegungen durchweg von einer krisenhaften Erfahrung der Moderne bestimmt¹², während die Vermittler von Religion und Moderne eine prinzipiell affirmative Annahme moderner Entwicklungen und Prinzipien kennzeichnet.

Im Folgenden möchte ich die grundlegenden Deutungsmuster der drei identifizierten Typen – und damit das, was Christ(inn)en heute in ganz unterschiedlicher Weise bewegt – zumindest in Grundzügen zu beschreiben versuchen.¹³

3.1 Konservative Revitalisierung der Religion¹⁴

In Bewegungen und Einstellungen einer konservativen Revitalisierung von Religion wird eine fundamentale Gesellschaftskrise zumeist aus dem gesellschaftlichen Geltungsverlust der Religion heraus diagnostiziert. Das heißt: Hier wird die Säkularisierungsvorstellung noch in ihrer ganz emphatischen, ideenpolitischen Bedeutung wahrgenommen. Der moralische Verfall der Gesellschaft ergibt sich daraus, dass die Menschen die Religion aufgegeben haben, dass Religion nicht mehr die grundlegenden Werte des sozialen Lebens heilig sprechen und in sie einweisen kann.

„Die kulturelle und geistliche Säkularisierung hat auch viele Glieder der Kirche befallen. Die Folge davon sind die Schwächung der Glaubenskraft an die Offenbarung Gottes, die theoretische und praktische Infragestellung der christlichen Moral, das massive Fernbleiben vom sonntäglichen Gottesdienst und die Nichtakzeptanz des kirchlichen Lehramtes in jenen Punkten, die den Vorlieben der dominierenden Kultur entgegenstehen. Die kulturellen Überzeugungen über das, was dem gesellschaftlichen Leben bekommt, sind eher atheistisch als christlich geprägt. Der Gott Jesu Christi teilt seine Souveränität mit anderen Göttern, zu denen man sich nicht bekennt, die man aber anbetet, wie etwa das Geld, Libertinage oder kurzfristiges Wohlergehen“ (Evangelisierung im dritten Jahrtausend, Kard. J. Meissner). In diesen wenigen Sätzen wird eine tiefe Kluft aufgerissen zwischen einer atheistisch-säkularisierten Welt einerseits und den kirchlichen Lebensformen andererseits.

Gegenüber der säkularisierten Welt gibt es nur eine wirksame Strategie und das ist die Strategie der Mission und der Bekehrung, katholisch gesprochen: die Strategie einer Re-Evangelisierung. Inhalt der Mission ist nicht nur die Bekehrung zum christlichen Glauben, sondern aufs engste damit verbunden wird die Übernahme christlicher Lebensformen insbesondere in Ehe und Familie. Entsprechend betont die fundamentalistische Variante dieses Typs „die alleinige Legitimität patriarchaler Autorität und einen gottgewollten Geschlechterdualismus“ (Riesebrodt 2000, 88). Die in einem freikirchlichen Milieu anzusiedelnde Aktion „Wahre Liebe wartet“ propagiert etwa das Ideal vorehelicher Enthaltensamkeit als eindeutigen moralischen Wert auf religiöser Grundlage (Liebsch 2001). Hier wird vor allem deutlich, dass sich Mission nicht nur auf fremde Kulturen, sondern auch auf die eigene westlich-christlich geprägte Welt wegen ihrer Säkularisierung erstrecken muss.

Was Christinnen und Christen in diesem Typus bewegt, das ist nach Martin Riesebrodt „die heilsgeschichtliche Dramatisierung der Moderne“ (Riesebrodt 2000, 89f.). Es gibt in diesem Drama keine Vermittlung zwischen modernen Werten und der Religion, es gibt nur einen heilsgeschichtlichen Kampf wahrer Religion gegen moderne Prinzipien wie Individualismus und Autonomie, Pluralismus und kulturelle Toleranz, ökonomischen Fortschritt und die Gleichberechtigung der Geschlechter. Was aber auch bewegt, ist damit einhergehend das Ideal einer geschlossenen Lebensführung in einer durch Pluralismus verunsicherten Welt. Bezüglich der Aktion „Wahre Liebe wartet“

kann man etwa sagen: „Die Gruppenmitglieder finden dort zwischenmenschliche Beziehungen, konkrete Hilfeleistungen und Unterstützung, emotionale Wärme, tugendhafte Gleichheit, einen Maßstab für Selbstbestimmung, eine Einschätzung der Außenwelt und eine Haltung zu gesellschaftspolitischen Fragen“ (Liebsch 2001, 173).

3.2 Vermittlung von Moderne und Religion im Subjektparadigma

Wer sich um eine Vermittlung von Religion und Moderne bemüht, der kann die moderne Ausdifferenzierung der Religion akzeptieren als eine Voraussetzung für das Sichtbarwerden der Autonomie von Welt und Moral. In Übereinstimmung mit jüngeren religionssoziologischen Diagnosen wird damit auch ein Funktionswandel der Religion, mit der diese sich von der Aufgabe einer Integration der Gesellschaft auf die Bestimmung der Ganzheit von Individuen gerichtet hat, grundsätzlich akzeptiert (vgl. etwa Nassehi 2001, 36). Auf der Basis der Geltung der Menschenrechte stehen auch Christinnen und Christen hier in einer grundsätzlich affirmativen Haltung gegenüber modernen Prinzipien und Werten.

Die Strategie für das Wahrnehmen des christlichen Evangeliums in der modernen Gesellschaft kann man hier als „Inkulturation“ beschreiben. Als ein Beispiel für eine solche Inkulturation des Christentums in die moderne Welt möchte ich das praktisch-theologische Konzept einer „Gemeindekirche“ anführen. Norbert Mette hat das auch viel umstrittene Konzept kürzlich zu rehabilitieren versucht unter Hinweis auf zwei Prinzipien: „(1) Kirche lebt aus mündigen Christengemeinden der zur Freiheit berufenen Gotteskinder, und (2) Freiheit und Mündigkeit bilden durchgängige Prinzipien für das gesamte kirchliche Leben ...“ (Mette 2001, 131). In einer seiner letzten Publikationen zu diesem von ihm mitgeprägten Konzept hatte Norbert Greinacher ganz unverblümt postuliert: „Kirchliche Gemeinde muss ein Ort der Freiheit sein. Wir müssen in unseren Gemeinden so etwas wie eine Kultur der Freiheit schaffen, ein Eintreten für Aufklärung, für Mündigkeit, für Emanzipation, für eine kritische Öffentlichkeit in der Kirche selbst“. (Greinacher 1981, 306.)

Was Christinnen und Christen in diesem Typ bewegt, ist das Ziel einer eigentlichen „Subjektwerdung“ im Horizont des christlichen Glaubens.¹⁵ Dabei wird Subjektwerdung nicht individualistisch missverstanden. Vielmehr gehört zu ihr auch die Entdeckung eines „neuen Altruismus“, der sich aus den Solidaritätszwängen von Klasse und Konfession befreit hin zu einer Wahl-Solidarität, in der „neue Formen expressiver Solidarität zur Geltung (kommen), bei denen es um soziale Reputation im privaten und öffentlichen Raum, aber auch um so etwas wie autonome moralische Selbstverwirklichung geht“ (Bode, Brose 1999, 190). Solidarität *und* Religion werden hier im Horizont von Selbstthematisierung und Selbstbestimmung auf neue Formen hin reformuliert und erprobt.

3.3 Sozialutopische Revitalisierung der Religion

Sozialutopische Revitalisierungen der Religion formulieren in den westlichen Industriestaaten die Diagnose einer Gesellschaftskrise zumeist aus der Perspektive einer stellvertretenden Solidarität mit den von der ökonomischen Entwicklung ausgeschlossenen Armen in der südlichen Hemisphäre. Hier werden die universalen Versprechungen der modernen Gesellschaft eingeklagt aus der Sicht der Armen, die auch unter den Bedingungen ökonomischer Globalisierung von Wohlstand und Fortschritt ausgeschlossen bleiben. Als Problembezug gilt hier nicht eine wie immer zu verstehende Säkularisierung der Gesellschaft, sondern die (mangelnde) Orientierung der christlichen Kirchen an einer „Reich-Gottes-Praxis“.

Die dieser Diagnose entsprechende Strategie lässt sich ebenfalls als „Inkulturation“ bezeichnen, wobei hier der Aspekt der Transformation der Gesellschaft und der Aspekt der Anerkennung des Anderen als besonders zentrale Elemente gelten. „Das Kriterium dieser Praxis muss es sein, kulturelle (rassistische, geschlechtliche etc.) Alterität nicht auszuschließen, positiv gesagt: anzuerkennen. Ausschlüsse werden dann ausgeschlossen, wenn in universeller Verantwortlichkeit niemand von der angezielten Solidarität ausgeschlossen wird“ (Büker 1999, 393). Es ist kennzeichnend für diesen Ansatz, dass der Begriff der Solidarität als Ersatz für die „christliche Brüderlichkeit“ in diesem Paradigma eine universale Füllung erfährt (vgl. Tyrell 1997, 189).

Was Christinnen und Christen in diesem Typus bewegt, ist das unbedingte Eintreten für Orthopraxie. Als Beispiel bringe ich die „Theologische Bewegung für Solidarität und Gerechtigkeit (TheBe)“ aus der Schweiz, die sich im Januar 2001 aktiv an den Protesten gegen das „World Economic Forum (WEF)“ in Davos beteiligt hat: „An den Protesten und Widerstandsaktionen anlässlich des WEF waren auch Christen und Christinnen beteiligt. Organisiert in der Theologischen Bewegung für Solidarität und Befreiung (TheBe) forderten sie mit ihren Aktionen eine ‘Globalisierung von unten’, die das Recht aller Menschen auf ein Leben in Würde ernst nimmt. Sie plädierten dafür, die vorhandenen Kräfte für Alternativen zur herrschenden neoliberalen Denkweise in Wirtschaft und Politik einzusetzen. In verschiedenen Schweizer Städten gab es Mahnwachen und in Davos selber waren Mitglieder der TheBe während Tagen präsent. Mit kreativen und gewaltfreien Aktionen wie Straßentheatern oder einer Skitour mit Transparenten lösten die Teilnehmenden nicht nur ein breites Medienecho aus. Sie erfuhren die völlig überzogenen Polizeiaktionen im Bündnerland am eigenen Leib, als sie von Polizeieinheiten wiederholt fest gehalten und verhört wurden“ (Büker, Gutzwiler 2001, 34). Exemplarisch wird hier auch die angestrebte Entprivatisierung der Religion sichtbar, in der die christlichen Kirchen die Rolle zivilgesellschaftlicher Akteure übernehmen sollen (vgl. dazu Gabriel 2000, 24ff.).

4 (Kon-)Sensus fidelium?

Ich habe in meinem Beitrag zwei Zugänge zu schildern versucht zu dem, was Christ(inn)en heute bewegt: Der erste Zugang hat aufgrund massenstatistischer Daten den sozialen Druck geschildert, der im Rahmen der allgemeinen und religiösen Individualisierung heute auch Christinnen und Christen dazu bewegt, ihr Christsein nicht ohne Anspruch auf individuelle Autonomie zum Ausdruck zu bringen. Im zweiten Teil sollte in differenzierter Sichtweise herausgestellt werden, dass und wie Christinnen und Christen in diesem Kontext moderner Pluralisierung und Individualisierung zu ganz unterschiedlichen „Framings“ des christlichen Glaubens geführt werden, in denen sie ebenso unterschiedliche Problemsichten, Strategien und Praxisformen entwerfen.

Für die Theologie insgesamt stellt sich hier die Frage nach dem zu formulierenden Konsens zwischen diesen unterschiedlichen Sensus der Gläubigen. Diese Schwierigkeit könnte sich noch dadurch verschärfen, dass die genannten Typen der (Re-)Formulierung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive „mit ihren parallelen Milieus in anderen Religionen und Kulturen oft mehr gemeinsam (haben) als mit ihrem jeweiligen innerreligiösen und innergesellschaftlichen Gegenmilieu“ (Riesebrodt 2000, 57).

Wenn aus diesem Grund Leistungen des Fremdverstehens die Basis bilden müssen für einen möglichen Dialog über all das, was Christinnen und Christen heute bewegt, dann könnte die Praktische Theologie dazu einen spezifischen Beitrag leisten. Die Praktische Theologie hätte möglichst auf empirischen Wegen zu fragen nach den sozialen Ursachen und den kulturellen Leistungen innerhalb der verschiedenen Typen und Bewegungen für die Betroffenen. Eine genaue Beschreibung ganz unterschiedlicher Betroffenheiten von den vielfältigen modernen Transformationen könnte zu einem besseren Verständnis von Christinnen und Christen untereinander beitragen. Damit hätten die christlichen Kirchen hoffentlich mehr gewonnen als mit „manichäischen Konfrontationen“ (ebd. 51) zwischen scheinbar unvereinbaren Standpunkten und Perspektiven.

Literatur

- Altermatt Urs 1989, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich
- Beck Ulrich 1986, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M.
- Bode Ingo, Brose Hanns-Georg 1999, Die neuen Grenzen organisierter Reziprozität. Zum gegenwärtigen Wandel der Solidaritätsmuster in Wirtschafts- und Nonprofit-Organisationen, in: Berliner Journal für Soziologie (1999) 179-196
- Büker Markus 1999, Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irazaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika, Freiburg i.Ue.

- Bükler Markus, Gutzwiler Evelyne 2001, „Das andere Davos“ – Rückblick und Ausblick, in: Theologische Bewegung für Solidarität und Befreiung – Rundbrief, Nr. 65, April 2001, 34-38
- Hellmann Kai-Uwe 1998, Paradigmen der Bewegungsforschung. Forschungs- und Erklärungsansätze – ein Überblick, in: Hellmann Kai-Uwe, Koopmans Ruud (Hg.), Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus, Opladen, 9-30
- Englert Rudolf 1992, Religiöse Erwachsenenbildung. Situation-Probleme-Handlungs-orientierung, Stuttgart
- Evangelisierung im dritten Jahrtausend. Aus einer Ansprache von Kardinal Meissner: Katholische Wochenzeitung 4/2000, Baden/Schweiz
- Gabriel Karl 1992, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br.
- Gabriel Karl 2000, Zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Entprivatisierung. Zur Widersprüchlichkeit der religiösen Lage heute, in: Walf Knut (Hg.), Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, Luzern, 9-28
- Freinacher Norbert 1981, Kirchliche Gemeinde – Voraussetzung für das Überleben von Kirche, in: Frankemölle Hubert (Hg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden, München, Mainz
- Habermas Jürgen 1988, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M., 187-241
- Jagodzinski Wolfgang, Dobbelaere Karl 1993, Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: Bergmann Jörg u.a. (Hg.), Religion und Kultur. KZfSS Sonderheft 33, Opladen, 68-91
- Kron Thomas (Hg.), Individualisierung und soziologische Theorie, Opladen, 45-67
- Krüggeler Michael 1999, Individualisierung und Freiheit. Eine praktisch-theologische Studie zur Religion in der Schweiz, Freiburg/UE.
- Krüggeler Michael 2001, Deinstitutionalisierung der Kirchenreligion. Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz (im Erscheinen)
- Krüggeler Michael, Voll Peter 1993, Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durch's Labyrinth der Empirie, in: Dubach Alfred, Campiche Roland J. (Hg.) Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich, Basel, 17-49
- Liebsch Katharina 2001, Moralische Distinktion. Zur theoretischen Konzeptualisierung einer religiös begründeten Moralisierung, in: Pickel Gert, Krüggeler Michael (Hg.), Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft?, Opladen, 169-188

- Lüdecke Norbert 2000, Ein konsequenter Schritt. Kirchenrechtliche Überlegungen zu „Professio Fidei“ und „Treueid“, HerderKorrespondenz 54 (2000) H. 7, 339-344
- Luhmann Niklas 1989, Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt/M., 149-258
- Mette Norbert 2001, Gemeindekirche – passé? Für Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag, in: Diakonia 32 (2001) 124-131
- Nassehi Armin 2000, Die Geburt der Soziologie aus dem Geist der Individualität
- Nassehi Armin 2001, Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft, in: Pickel Gert, Krüggeler Michael (Hg.), Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft?, Opladen, 21-38
- Pröpfer Thomas 2001, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg.Br.
- Riesebrodt Martin 2000, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München
- Schulze Gerhard 1990, Die Transformation sozialer Milieus in der Bundesrepublik Deutschland, in: Berger Peter A., Hradil Stefan (Hg.), Lebenslagen-Lebensläufe-Lebensstile, Göttingen, 409-432
- Schulze Gerhard 1992, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M.
- Stolz Jörg 1999, Evangelikalismus als Milieu, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 25 (1999) 89-119
- Tyrell Hartmann 1993, Katholizismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: Bergmann Jörg u.a. (Hg.), Religion und Kultur. KZfSS Sonderheft 33, Opladen, 126-149
- Tyrell Hartmann 1997, Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Gabriel Karl, Herlth Alois, Strohmeier Klaus Peter (Hg.), Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung; für F.-X. Kaufmann, Freiburg i.Br., 189-21
- Uher Rolf 2000, ISSP 1998 – Internationaler Datensatz aus 30 Ländern zum Thema „Religion“ im ZA verfügbar, in: ZA-Information 47, November 2000, 55-67
- Zulehner Paul M., Denz Hermann, Beham Martina, Friesl Christian 1991, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970-1990 – Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990“, Freiburg i.Br

Anmerkungen

- ¹ Meinem Kollegen Dipl.Theol. Dipl.Soz. Thomas Englberger möchte ich herzlich danken für seine Unterstützung bei der statistischen Auswertung der Daten sowie für seine Anregungen bei der Diskussion der Ergebnisse.
- ² Die Begründung, dass es sich bei dem genannten Item in der Tat eher um eine Alternative zum christlich-kirchlichen Gottesglauben als um eine Schwundstufe desselben handeln könnte, habe ich in einem anderen Beitrag zu entwickeln versucht, vgl. dazu Krüggeler 2001.
- ³ Zur besseren Übersichtlichkeit wurden sechs Items hier zu vier Kategorien zusammengefasst: Zur Kategorie der „Nicht-Gläubigen“ gehören die Items „Ich glaube nicht an Gott“ sowie „Ich weiß nicht ob es einen Gott gibt, und glaube auch nicht, dass es möglich ist, dieses herauszufinden“. Zum Glauben an eine „Höhere Macht“ gehört das Item „Ich glaube nicht an einen leibhaftigen (Schweiz: persönlichen) Gott, aber ich glaube, dass es irgendeine höhere geistige Macht gibt“. Bei den „Gläubigen“ sind folgende Items zusammengefasst: „Manchmal glaube ich an Gott, manchmal nicht“ sowie „Obwohl ich Zweifel habe, meine ich, dass ich doch an Gott glaube“. Zu den „Gottgläubigen“ gehört das Item: „Ich weiß, dass es Gott wirklich gibt und habe daran keinen Zweifel“.
- ⁴ Aus dem Fragebogen für Gesamt-Deutschland wurden nur die Befragten aus Deutschland-West, also den alten Bundesländern, ausgewertet. Der Osten Deutschlands – also die neuen Bundesländer – „gehört zu einer nord-osteuropäischen Region, die eindeutig die geringste kirchliche Integration ihrer Bürger aufweist“. Aus diesem Grund unterscheidet sich Ost-Deutschland in religiöser Hinsicht grundlegend von der Schweiz, Österreich und Deutschland-West, die „zu den hoch industrialisierten, gemischtkonfessionellen Staaten Mitteleuropas mit einer im europäischen Vergleich mittleren kirchlichen Bindungskraft“ gehören (Gabriel 2000, 10f.). Vor diesem Hintergrund werden in diesem Beitrag keine Aussagen zu Ost-Deutschland gemacht.
- ⁵ Dazu wurde die Frage nach dem Lebenssinn auf der Basis einer Faktorenanalyse, die in allen drei Ländern dasselbe Muster ergibt, zu drei Indices zusammengefasst: Eine erste Dimension bilden die beiden Aussagen zum gottbezogenen Lebenssinn, sie werden daher zum Index LEBENSSINN DURCH GOTT zusammengefasst. Die beiden Aussagen zum selbstbezogenen Lebenssinn werden zusammengezogen zum Index SELBST SINN GEBEN und die fatalistische und die nihilistische Aussage bilden zusammen genommen den Index KEIN SINN IM LEBEN. In Schaubild 3 sind nun die Mittelwerte der Befragten nach den Kategorien des Gottesglaubens auf den drei verschiedenen Indices dargestellt. Bei der Indexbildung wurde die ursprüngliche Skalierung gedreht, so dass jetzt hohe Mittelwerte auch hohe Zustimmung signalisieren.
- ⁶ Das in Schaubild 3 dargestellte Muster ist in allen drei deutschsprachigen Ländern identisch. Technisch gesprochen heißt das, dass die Korrelation zwischen dem Index SELBST SINN GEBEN und dem Gottesglauben keine hohen, sondern niedrige negative Werte aufweist. Der Korrelationskoeffizient nach Pearson beträgt für Deutschland-West $-.205$, für Österreich $-.228$ und für die Schweiz $-.199$.
- ⁷ Entsprechend beträgt der Korrelationskoeffizient zwischen dem Index LEBENSSINN DURCH GOTT und dem Gottesglauben für Deutschland-West $.672$, für Österreich $.595$ und für die Schweiz $.715$. Die Korrelationskoeffizienten zwischen dem Index KEIN SINN IM LEBEN und dem Gottesglauben sind am niedrigsten: Deutschland-West $.025$, Österreich $-.019$ und Schweiz $-.037$.
- ⁸ Korrekterweise muss ich präzisieren, dass der erste Typ der „Gott-undSelbstbewussten“ überdurchschnittliche Werte auf den gottbezogenen Aussagen aufweist, während auf den selbstbezogenen Aussagen die Zustimmung zwar auch hoch ist, aber unter dem Durchschnitt der Bevölkerung liegt. Der zweite Typ der „Passiv-SelbstundGottbewussten“ verzeichnet überdurchschnittliche Werte auf den gottbezogenen und selbstbezogenen Aussagen, verbunden mit einem überdurchschnittlichen Wert auf dem Fatalismus-Item.
- ⁹ Das ist beispielsweise in der Schweiz anders: Hier ergibt die Clusteranalyse einen Typ von „Gottbewussten“, welcher nur den gottbezogenen Aussagen in der Frage nach dem Lebenssinn zustimmt und die selbstbezogenen Aussagen deutlich ablehnt. Dieser Typ der „Gottbewussten“ ist dann vor allem unter reformierten Kirchgänger(inne)n vertreten, während bei den katholischen Kirchgänger(inne)n ein Typ der „Aktiv Selbst-undGottbewussten“ mit 44.5% dominiert; vgl. zur ausführlichen Darstellung der Clusteranalyse für die Schweiz Krüggeler 2001. - In Österreich macht die Differenzierung nach Konfession und Kirchengang keinen Sinn. Hier dominiert unter den Kirchgänger(inne)n allgemein ein Typ der „Selbst-undGottbewussten“ mit 47.2% . In beiden Ländern ergibt sich also parallel zu Deutschland-West das Muster einer Vermittlung von Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein als dominantes Merkmal unter den (katholischen) Kirchgänger(inne)n.
- ¹⁰ Gehorsamsvorgaben von Seiten der kirchlichen Institution sind für Katholikinnen und Katholiken nach wie vor aktuell. So schreibt etwa im Blick auf das Gewissensverständnis, das dem Selbstverständnis des Lehramts in der Auseinandersetzung über einen „Treueid“ in der katholischen Kirche zugrunde liegt, der

Kirchenrechtlicher Norbert Lüdecke im Jahr 2000: „Danach ist das Gewissen keine autonome, sondern eine ekklesionome Instanz“, Lüdecke 2000, 341f.

- 11 Dieser Vorschlag einer Typologie erinnert an die Konstruktion von in sich „konsistente(n) Sinngestalten“ des Glaubens bei Rudolf Englert (1992, 139) als „antimodernes“, „modernes“ und „transmodernes“ Deutungsmuster, vgl. auch Krüggeler 1999, 245f. Ich würde inzwischen jedoch mit Riesebrodt anfragen, ob die Kennzeichnung des Fundamentalismus als „antimodern“ zutreffend wäre, weil es sich hier doch „um einen recht selektiven Antimodernismus“ (Riesebrodt 2000, 50) handelt. Auch eine vereinheitlichende Rede von „der“ Moderne wäre zu ersetzen durch genaue Beschreibungen der Erfahrungen mit Modernisierungsprozessen in verschiedenen Bevölkerungssegmenten verschiedener Länder und Kulturen. Was von Englert unbedingt zu übernehmen wäre, ist sein Bestehen auf der „Gleichrangigkeit der Perspektiven“ (Englert 1992, 140) der jeweils zu unterscheidenden Deutungsmuster.
- 12 Für die beiden Typen religiöser Revitalisierungsbewegungen geht Riesebrodt davon aus, dass sie durch die Wahrnehmung einer „von ihnen diagnostizierte(n) abgrundtiefe(n) Gesellschaftskrise“ konstituiert werden (Riesebrodt 2000, 53). Im Fundamentalismus bilden sich aufgrund dieser Wahrnehmung „Kulturmilieus“ auf religiöser Grundlage - im Unterschied zu „Klassenkulturen“ (ebd. 72) -, in denen „außerökonomische, sozialmoralische Ordnungsvorstellungen das identitätsstiftende Prinzip darstellen“ (ebd.).
- 13 Meine Darstellung der Deutungsmuster der drei Typen folgt mehr oder weniger den jedem umfassenden Deutungsrahmen zugrunde liegenden „Spezialframes“: Im „diagnostic frame“ wird die grundlegende Problemkonstruktion formuliert, die auch eine Zurechnung auf Ursachen und Verursacher erlaubt; der „prognostic frame“ beschäftigt sich mit dem Aufzeigen von Lösungsmöglichkeiten und Strategien; der „motivational frame“ versucht schließlich die Mobilisierungsbereitschaft der Trägerschaft der Gruppe zu motivieren (vgl. Hellmann 1998, 20f.).
- 14 Ich spreche hier von „Revitalisierung“ im Blick auf globale Zusammenhänge der Revitalisierung von Religion in verschiedenen Weltreligionen und Kulturen, wie sie in der religionssoziologischen Rezeption das Säkularisierungsparadigma, das klassisch von einer Unvereinbarkeit von Religion und Moderne und damit von Religionsverlust ausgeht, ins Wanken gebracht haben.
- 15 Der Begriff der „Subjektwerdung“ geht zurück auf Johann Baptist Metz (1977, 57-68), wo Metz vor allem die subjektkonstituierende Kraft des christlichen Gottesgedankens hervorhebt. - Ich betrachte es als eine der wichtigeren Aufgaben der gegenwärtigen Theologie, die klassischen Auffassungen von „Subjekt“, „Freiheit“ und „Autonomie“, wie sie etwa von Thomas Pröpper für die christliche Theologie rezipiert werden (vgl. jetzt Pröpper 2001), zu vermitteln hin auf die realen Vollzüge praktischer Subjektivität, die sich in der individualisierten Gesellschaft in vielfältigen und unterschiedlichen Ausprägungen zum Ausdruck bringen.

Sensus fidelium – Sensus fidei – Sentire cum ecclesia

|| Pastoraltheologische Überlegungen zu einem innerkirchlichen Spannungsfeld als Beitrag zur Frage nach dem „Common Sense“ in Kirche und Gesellschaft

Wie kann die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in krisenhaften Zeiten wie diesen ein solch lebensfernes Thema zum Gegenstand ihres Kongresses wählen? Da gibt es doch viel drängendere Problemstellungen! – So oder ähnlich lautet eine im Vorfeld und während des bisherigen Kongressverlaufs mehrfach geäußerte Meinung. Ob ihr beizustimmen ist, muss sich zeigen.

Die Rede vom ‚Sensus fidelium‘ ist für mich zuerst und zuletzt *Ausdruck einer starken Hoffnung*, der Hoffnung nämlich, dass die Kirche als ganze, als Glaubensgemeinschaft auf ihrem Weg durch die Zeit, den christlichen Glauben in schöpferischer Treue zu bewahren vermag. Sie enthält die Überzeugung, dass die Gläubigen, indem sie in oftmals langwierigen Prozessen der Kommunikation, der Partizipation und der Kooperation Glaubensgemeinschaft bilden, nicht nur *ein intuitives Gespür* für das haben, worauf es je jetzt in Auslegung und Verwirklichung des Glaubens ankommt, was an der Zeit ist, was not tut, worin sich die Wahrheit des Evangeliums hier und heute realisiert und zeigt, sondern auch einen untrüglichen inneren Orientierungs- und Richtungssinn für das entsprechende Handeln.¹

1 Erfahrungsebenen

Pastoraltheologische Überlegungen zum ‚Glaubenssinn der Gläubigen‘ dürfen freilich nicht, wenn sie dem methodologischen Standart der praktischen Theologie als Wissenschaft genügen sollen, mit der Reflexion der Hoffnung selbst beginnen, sondern müssen unmittelbar bei der *konkreten Erfahrung* ansetzen. Sie haben von der „rauen Wirklichkeit“ auszugehen und sich der Frage zu stellen, ob und wie sich die Kirche in Geschichte und Gesellschaft tatsächlich als eine den Glauben schöpferisch bewahrende *Glaubensgemeinschaft* erwiesen hat, oder eben nicht, und wie sie in dieser Hinsicht gegenwärtig (nicht nur von den Gläubigen selbst, sondern auch von den Zeitgenossen) erlebt wird.

Und hier zeigen sich zweifellos gravierende Antagonismen und blockierende bzw. blockierte innerkirchliche Konflikte, die der Hoffnung auf einen wirksamen Glaubenssinn, auf einen Spürsinn in der Glaubengemeinschaft für die bleibende Grundintention des Evangeliums und dessen je neue authentische Aktualisierung zu erschüttern scheinen und demotivierend wirken.

Allerdings sind solche innerkirchlichen Alltags-Erfahrungen nicht isoliert zu sehen. Sie stehen in einem größeren soziokulturellen Zusammenhang. Von daher ist es notwendig, vorab den Blick auf Kultur und Gesellschaft auszuweiten, und zwar aus einem dreifachen Grund: Zum einen ist davon auszugehen, dass das gestellte Thema nur aus einer Haltung offener und zugleich kritischer Zeitgenossenschaft heraus bearbeitbar ist; zum andern, ist anzunehmen, dass ohne die Korrelation zwischen ‚Christianum‘ und ‚Humanum‘ ernstzunehmen, die Rede vom ‚Sensus fidelium‘ zur puren Ideologie gerät. Heute steht in ganz neuer Weise die Frage im Raum, was der kirchliche Gemeinssinn (‚Sensus fidelium‘) zum gesuchten ‚Common sense‘ der demokratisch-pluralistischen Gesellschaft beizutragen hat – wie übrigens auch umgekehrt. Hierin liegt zwar nicht der erste und einzige, wohl aber ein zentral wichtiger und wesentlicher Grund für die Aktualität unserer Kongress-Thematik.²

1.1 Gesellschaftskritik – Stimmen „von fern“?

In seinen berühmten Frankfurter Poetik-Vorlesungen von 1964 hat HEINRICH BÖLL schon früh nach Bausteinen für eine „*Ästhetik des Humanen*“ gesucht. Er war dabei von der Überzeugung ausgegangen, „dass Sprache, Liebe (und) Gebundenheit den Menschen zum Menschen machen“ und „dass sie den Menschen zu sich selbst, zu den andern, zu Gott in Beziehung setzen“.³

Böll beklagte sich hier bitter darüber, dass zwar die Kirchen aufgrund überkommener Machtpositionen noch vielfältigen gesellschaftlichen Einfluss hätten, die (christliche) Religion hingegen infolge politischer Verstrickungen und unkritischer Wissenschaftsgläubigkeit ihrer kirchlichen Repräsentanten endgültig in die Defensive geraten sei⁴: Die Gabe, zerbrochene Liebe, verletztes Vertrauens, zerstörte Nachbarschaft, den sich auflösenden Zusammenhalt, überhaupt die tödliche Verleugnung des Menschlichen in Welt und Gesellschaft⁵ feinfühlig wahrzunehmen, sei ihr weithin abhanden gekommen. Diese Wahrnehmungsfähigkeit sei fortan viel eher bei den Schriftstellern zu suchen, die sich den Sinn für die Details, die Aufmerksamkeit für das Alltägliche und Konkrete, das Verständnis für das Unscheinbare, das Gespür für die Erhabenheit des in der Gesellschaft gering Geachteten, des scheinbar Nutzlosen, des für abfällig Gehaltenen bewahrt haben. Wahrscheinlich habe „das Christentum, noch gar nicht begonnen“, denn, so Böll, die Kirchen haben offenbar „noch nicht begriffen, was *Liebe ist*“.⁶ Ganz zu schweigen davon, dass sie von der „Menschwerdung des Menschen“ kaum eine Ahnung hätten. Dabei, so meinte Böll, gäbe es „keine bessere ästhetische Voraussetzung für die Beschreibung, den Ausdruck, den die Liebe finden könne, als die religiöse“⁷

In anderer und doch ähnlicher Weise hatte schon einige Zeit vorher (1951) THEODOR W. ADORNO in seinem Buch ‚Minima moralia‘⁸ aus Sicht der Philosophie bzw. der Kritischen Theorie den Systemen des Sozialismus und des Kapitalismus gleichermaßen vorgeworfen, dass sie – je auf ihre Weise – Gesellschaften produzierten, in denen die *Sensibilität für das Menschliche* verkomme.⁹

Ich spreche diese in ihrer Art zwar durchaus verschiedenen, in gewisser Hinsicht einander dennoch ähnelnden Gesellschaftskritiken an, einerseits um darauf hinzuweisen, auf welches Niveau des Problembewusstseins sich der ‚Glaubensinn der Gläubigen‘ einlassen muss, wenn er im Dialog innerkirchlich und außerkirchlich Relevanz gewinnen soll, andererseits um auf einige für unsere Fragestellung wichtige Aspekte aufmerksam zu machen: Zum einen kommt es, wie ich meine, darauf an, dass der *Sensus fidelium*, wenn es ihn denn gibt, auf jeden Fall mit der *Sensibilität kritischer Zeitgenossen* – wenn auch seinerseits kritisch – in Kontakt treten muss. Zweitens sollte deutlich gemacht werden, dass ein Ernstnehmen des *Sensus fidelium* nicht nur die Frage betrifft, *wie* gemeinsame Entscheidungen in der Glaubensgemeinschaft zustande kommen, sondern auch *für was* man sich in Kirche und Gemeinden bzw. als christliche Glaubensgemeinschaft gemeinsam entscheidet und warum. Drittens muss der *Sensus fidelium* sowohl als Organ gemeinsamer *Wahrnehmung* wie auch als Instanz kollektiver *Beurteilung und Entscheidung* betrachtet werden. Viertens: Einen isolierten, rein innerkirchlichen *Sensus fidelium* kann es ebensowenig geben wie einen optionslosen rein formalen *Sensus fidelium* in der allgemeinen Bedeutung von sozial oder ekklesial sich engagierendem Gemeinsinn. Der ‚*Glaubensinn der Gläubigen*‘ ist notwendigerweise bezogen auf den ‚*Sinn des Glaubens* für diese Welt und Zeit‘, andernfalls hätte er den erhofften, ihm eigenen Wirklichkeitsbezug bereits im Ansatz verloren.

1.2 Demotivierende Antagonismen und sistierte Konflikte

Der Blick auf die besonders interessierenden innerkirchlichen Erfahrungen und Verfahrensweisen in Sachen ‚*Sensus fidelium*‘ zeigt eine in vieler Hinsicht prekäre Situation:

Das derzeitige Verhalten des römischen Lehramtes befindet sich offenkundig im Widerspruch zu den innovativen Impulsen des Vatikanum II (Dialog zwischen Kirche und Welt; Teilhabe aller an den drei Ämtern Christi; fundamentale Ebenbürtigkeit und „wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“¹⁰). Die Artikulation des ‚*Glaubenssinns der Gläubigen*‘ wird nicht nur da und dort gering geachtet, sondern sogar weithin blockiert. Lediglich stichwortartig seien dafür einige Beispiele genannt: Monopolisierung der Wahrheitserkenntnis in der Kirche; autoritärer Diskussionsstop in brennenden pastoralen Angelegenheiten; Sanktionierung von kritischer Theologen etc. Eine kirchenamtliche Praxis des Dialogs, die als Ausdruck der Achtung und Liebe nach innen und nach außen gepflegt würde, wird vermisst.

Aber die Infragestellungen sind noch viel grundsätzlicherer Art: Bereits zwischen dem biblischen Gemeinde- und Kirchenideal („Alle waren ein Herz und eine Seele...“; sie waren „untereinander eines Sinnes, einander in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig...“)¹¹ und der Tatsache permanent schwerer innerer Auseinandersetzungen im Laufe der Geschichte des Christentums scheint ein unüberbrückbarer Gegensatz zu bestehen. Ist die Rede vom ‚Sensus fidelium‘ nicht allein schon historisch betrachtet dazu verurteilt, dem Ideologieverdacht zu verfallen? Wie aber soll dann unter den heutigen Bedingungen radikaler gesellschaftlicher Pluralität, sozio-kultureller Differenzierung und Individualisierung, die bekanntlich vor den Kirchentüren nicht Halt machen, ein Verbindlichkeit stiftender Sinn für das Evangelium gedacht werden und sich in praxi artikulieren? Wie soll da gar ein kirchlicher ‚Gemeinsinn‘ möglich sein? Und derartige Infragestellungen ergeben sich keineswegs nur aus der Perspektive der Hierarchie, sondern auch aus der Perspektive der Sozialwissenschaften.

1.3 Eine Vielzahl komplexer Fragen

Zusätzlich drängen sich weitere, in der Sache selbst liegende komplexe Fragen auf, die hier nur angedeutet werden können:

- Wer kann den Sensus fidelium primär für sich in Anspruch nehmen, die Progressiven oder die Konservativen, die sogenannte schweigende Mehrheit oder die aktive Minderheit, neue geistliche Bewegungen oder Kirchenvolksbewegung, Sozialpastoral oder neue Religiosität, Hierarchie oder Basis?
- Welche Deutung der kirchlichen Gegenwartssituation entspringt dem Sensus fidelium, welche widerspricht ihm? Man vergleiche etwa das Buch von MANFRED LÜTZ („Der blockierte Riese“)¹² das vorgibt, die Perspektive des Kirchenvolkes zu vertreten, aber eher der Hierarchie gefällt, mit dem von HELMUT KRÄTZL („Im Sprung gehemmt“)¹³, das nicht wenigen im Volke Gottes tatsächlich aus dem Herzen spricht. Bleibt vom Sensus fidelium letztlich nur eine irreduzible Pluralität von Deutungen?

Angesichts der ärgerlichen Antagonismen und komplexen Grundsatzfragen scheint sich die überlieferte Überzeugung von der Existenz eines Sensus fidelium, der sich irgendwie wirklichkeitsnah fassen ließe, zu verflüchtigen.

1.4 Die ‚dialektische Spur‘ jenseits der Widersprüche und Gegensätze

Ein erster Hinweis, in welcher Richtung die Suchbewegung vielleicht fündig werden könnte, ergibt sich aus der Beobachtung einer ‚dialektischen Spur‘: Wenn nach Anhaltspunkten für die Wirksamkeit des ‚Glaubenssinns der Gläubigen‘ in der jüngeren Geschichte gesucht wird, dann haben Hinweise auf die Entwicklung der *kirchlichen Laienbewegung*, auf gewisse Fortschritte in der *Frauen-Emanzipation*, auf Durchsetzung der *Muttersprache in der Liturgie* und *ökumenische Aufbrüche* hohe Plausibilität. Es ist jedoch keineswegs sicher, ob die genannten Entwicklungen oder gar weitergehen-

de Vorstöße in die genannte Richtung weltweit und in der Gesamtkirche eine numerische Mehrheit fänden. Deswegen aber sind sie noch längst nicht falsch.

Nehmen wir beispielsweise das *Verhältnis der Kirche zu den Armen*. Es gehört zu den durchgängigen Wesenszügen des Christianismus, für die Armen einzustehen. Fast das ganze erste Jahrtausend war es eine unbestrittene christliche Überzeugung, dass die Realpräsenz Christi in den Armen der Realpräsenz Christi in der Eucharistie gleichzusetzen, wenn nicht gar ihr vorzuziehen sei.¹⁴ Doch welche gewaltigen Schwierigkeiten hatten gleichwohl die mittelalterlichen Armutsbewegungen? Und es ist gar nicht lange her, dass der von Laien in Verbindung mit dem niederen Klerus gegründete katholische Verband der Caritasfreunde Deutschland über 20 Jahre brauchte, bis er die bischöfliche Anerkennung fand und auch das nur um den Preis hierarchischer Unterordnung. Nicht zuletzt die Theologie der Befreiung zeigt: Die Option des Evangeliums für die Armen ist nicht zum Schweigen zu bringen. Notfalls kommt sie im Gewand kirchlichen Dissidententums daher.

Ein drittes Beispiel wäre die *Unterscheidung des Christlichen* in Politik, Gesellschaft und Religion. Im Extremfall werden einzelne zu einsamen Zeugen, Mahnern, ja sogar Märtyrern, wie etwa Dietrich Bonhoeffer im Dritten Reich – von den Amtsträgern seiner Kirche, ebenso verlassen, wie von der breiten kirchlichen Mehrheit einschließlich der Bekennenden Kirche.¹⁵ Ich komme auf den einsamen Zeugen des Sensus *fidei fidelium* zurück.¹⁶

1.5 Zwischenfazit

Die pastoraltheologisch wichtige Beobachtung, dass sich diesseits oder auch jenseits der demotivierenden Antagonismen und sistierten Konflikte in Kirche und Gesellschaft, sich so etwas wie eine „dialektische Spur“ durchhält, eine Art paradoxe Kontinuität zeigt „ein von Gegensätzen geprägter lebendiger Prozess“ sichtbar wird – im Blick auf das Sich-Durchsetzen des Glaubenssinnes, des ‚unterscheidend Christlichen‘ als des wahrhaft Menschlichen – dies lässt hoffen oder wenigstens nicht gänzlich hoffnungslos werden. Spricht vielleicht der Geist im letzten für sich selbst, bedient er sich vielleicht sogar der Konflikte und Auseinandersetzungen um sich Raum zu schaffen? Einiges spricht für diese letztgenannte Auffassung.

2 Die Frage nach Autorität, Beurteilungskriterium und zentraler Instanz des Sensus fidelium (Kriteriologie)

Worin liegt nun aber das „unterscheidend Christliche“; der „Sinn Christi“ und der seinen ‚sensus‘ repräsentierende Sensus fidelium? Wer beurteilt letztlich, ob etwas „im Sinn und Geist Jesu Christi“ ist? Gravierende Fragen! Gerade was die umfassende, derzeit so virulente Frage nach dem Verhältnis von Pluralität und Verbindlichkeit in der Kirche betrifft, ist davon auszugehen, dass sich diese Problematik keiner Lösung näher

bringen lässt, ohne auf die Einzelfragen nach der Instanz des *Sensus fidelium* und dem primären Kriterium einzugehen.

Aus herkömmlicher Sicht entscheidet das Lehramt, was dem *Sensus fidelium* gemäß ist und was nicht. Die kirchliche Autorität galt der neuscholastischen Theologie als ‚*regula fidei*‘ schlechthin. Bei der Reflexion auf das Kriterium¹⁷ kann man sich folglich die Frage nach der Autorität nicht ersparen.

2.1 Die Frage nach der Autorität des *Sensus fidelium*

Ich muss mich hier kurz fassen: ‚*Auctoritas*‘ im ursprünglichen Sinn von authentischer Urheberschaft und schöpferischer Kraft in Auslegung des Glaubens (das Substantiv ‚*auctoritas*‘ ist bekanntlich vom Verb ‚*augere*‘ abgeleitet!) kommt zweifellos nicht nur dem Amt in der Kirche zu. Vielmehr haben alle kraft ihrer charismatischen Berufung Anteil an den drei Ämtern Christi und damit „schöpferische *Auctoritas*“ in der Kirche.

Wenn nun aber das Kriterium für den authentischen Glaubenssinn, nicht von vornherein mit der amtlichen Autorität zusammenfällt, vielmehr jenseits der verschiedenen Organe und Glieder der Kirche gesucht werden muss und dem zwischen ihnen herrschenden Spannungsverhältnis vorausliegt, dann ist zweifellos die „Machtfrage“ aufgeworfen.

Die Machtfrage stellen heißt freilich nicht, das Amt in der Kirche negieren. Aber: Das Amt schafft nicht die Einheit, sondern hat sie zu bezeugen und ihr zu dienen.¹⁸

2.2 Das Kriterium: *Sensus Christi* – *Sensus Christianus*

Der unmittelbare literarische Ursprung der Rede vom *Sensus fidelium* liegt eindeutig bei Paulus: Im 1. Brief an die Korinther, wo er das, irdisch betrachtet törichte ‚Sein der Gläubigen in Christus‘ als ‚Sein der Liebe aus Glaube – in Hoffnung die Bedrängnisse der Zeit aushaltend‘ der klugen Weltweisheit gegenüberstellt. In der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern fragt er: „Wer hat den Sinn des Herrn erkannt? Wir haben den Sinn Christi.“ (1 Kor 2,16; vulg.: *habemus sensum Christi*). Paulus ermutigt hier die Korinther, als Gemeinde im Sinn und Geist Christi zu leben, es hierüber nicht zu Spaltungen kommen zu lassen, sondern von ihm her eines Sinnes und einer gemeinsamen Überzeugung zu sein (vgl. 1 Kor 1,10; vulg.: *perfecti in eodem sensu et sententia*).

Der ‚*sensus Christi*‘¹⁹, im Glauben ergriffen, der in Liebe wirksam wird, ist nach Auffassung des frühen Christentums die Basis für den ‚*consensus*‘ der Gemeinde, in dem sich die Liebe Christi in der Mühsal des Gemeindelebens gleichsam abbildlich wiederholt. Hieraus erwächst die Hoffnung auf das Schauen der Herrlichkeit Gottes von Angesicht zu Angesicht. In Glaube und Liebe geht die Gemeinde einig mit dem Sinn des Apostels, hierin mit dem Sinn Christi und also mit dem Sinn Gottes, so dass Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Gemeinde in Ephesus schreiben kann: „Deshalb ertönt in eurer Eintracht und zusammenklingenden Liebe (in *consensu vestro concordi*

caritate) das Lied Jesu Christi“ (ad Eph 4,1): Das Lieb Christi aber ist die den Christen eigene „gemeinsame (Lebens-)Hoffnung“.²⁰

Der ‚sensus christianus‘, wie Augustinus den Glaubensinn später nennt, wird also durch die Geisteskräfte des Glaubens, Liebens und Hoffens konstituiert, die im Sinn von 1 Kor 13 die Grunddimensionen christlicher Existenz als vom Zusammenwirken der vielen Charismen getragenen gemeindlichen Existenz bezeichnen. Mit anderen Worten: Die Hoffnung auf gelingendes Leben in Liebe erwächst aus dem Glauben an die Zuwendung Gottes in Christus, der Knechtsgestalt angenommen und sich erniedrigt hat, den Menschen gleich geworden ist.

2.3 „Niedrigkeitssinn“ als Quelle von Gemeinsinn

In einem Gespräch mit dem Exegeten ERNST KÄSEMANN, der mit seinem Buch über den ‚Ruf der Freiheit‘²¹ großen Einfluß auf die 68er-Studentenbewegung gewonnen hat, wurde damals die Frage gestellt: Was macht eigentlich die Mitte der Schrift das unverwechselbar Jesuanische aus. Er antwortete: „Das finden sie genau dort, wo Jesus sagt: „Ich bin von Herzen zugeneigt und dem Geringen zugetan (εἰμι πραυτε και ταπεινος τη καρδια, Mt 11,29). Eben dies Entscheidende hat Paulus verstanden, wenn er etwa an die Philipper schreibt: „Wenn es also Ermutigung in Christus gibt, Zuspruch aus Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes, herzliche Zuneigung und Erbarmen, dann macht meine Freude dadurch vollkommen, daß ihr eines Sinnes seid, in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig, daß ihr nichts aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei tut. Sondern in Demut (τη ταπεινοφροσυνη ; vulg.: in humilitate) schätze einer den anderen höher als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen. Seid also untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht. Er war Gott gleich, aber ... sein Leben war das eines Menschen. Er erniedrigt sich ...“ (Phil 2,1-8a).

Genau darin also liegt für Paulus ‚das Unterscheidend Christliche‘: Aus seiner Perspektive scheitert Gemeinsinn am Hochmut, Gemeinsinn wird aber möglich „in Demut“ (in humilitate = im Sinn aller für das Geringe, Unscheinbare, Bodenständige): „Demut“ ist nicht zu verwechseln mit Herabneigung oder gar Unterwerfung, sondern als Zuneigung bzw. Zuwendung zu verstehen. Dieses leider schwer verunstaltete, nahezu zerstörte Wort, meint den Gemüts-Habitus des Dienens unter Wahrung der Selbstachtung (‚Dienstmut‘), d.h. lebensförderliche, erlösend mit den Anderen umzugehen; sein ursprünglicher Bedeutungsgehalt umschreibt die Fähigkeit zur Begegnung auf Augenhöhe, von Angesicht zu Angesicht, von Mensch zu Mensch.²²

Darum geht es: Im *Glaubenssinn der Gläubigen* (Sensus fidelium) realisiert sich zeichenhaft der *Sinn des Glaubens* (Sensus fidei): Die herabgestiegene Liebe Gottes begegnet im Wechselleben mit den Anderen, in der Begegnung mit den Anderen und ihrer Bedürftigkeit, im zwischenmenschlichen Leben achtungsvoller Liebe untereinander. In bezogener Existenz, im Leben in Beziehung, als Person in Gemeinschaft, wird die Liebe

Gottes in der Welt präsent, erkannt und bezeugt. D.h.: Eine in ganz bestimmter Weise qualifizierte, von der Glaubenswahrheit „evozierte Zwischenmenschlichkeit“ ist der entscheidende *inhaltliche* Beurteilungsmaßstab des Sensus fidei.²³

2.4 Die Urteilsinstanz: Das „magisterium internum“ oder „der innere Meister“

In seinem Buch ‚Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit‘²⁴ zitiert EUGEN BISER den Religionsphilosophen MARTIN BUBER, der einmal schreibt: Der Mensch schaut „heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins.“²⁵

Auf dem Hintergrund dieser zutiefst dialogischen Wirklichkeitseinsicht bezeichnet Biser nun den Sensus fidelium als das „Sensorium“²⁶, das in der im Offenbarungslicht sehend gewordenen Liebe des Menschen besteht – analog zur Wechselbeziehung von Licht und Auge. Das Sensorium der Gläubigen in der Glaubensgemeinschaft steht mit dem im Geschichtsgang fortlebenden Christus (als seinem Licht) in innerster Korrespondenz. Auf diese Weise, so sagt Biser, ist es ihm möglich, die Zeichen der Zeit im Lichte Christi zu deuten, und zu spüren, was für den Glauben jeweils an der Zeit ist. Das heißt: Die zentrale Instanz ist der jedem Christen gegebene Geist Jesu Christi, der Paraklet, der als „inwendiger Lehrer“ gleichsam das „magisterium internum“ bildet, ihn zum mündigen Glauben ermächtigt und zur Unterscheidung des Christlichen befähigt.²⁷

Organ der Wahrheitsfindung, so Biser, ist dann das ganze Ensemble der im Kirchenraum sich abspielenden Formen intersubjektiver Verständigung, also Disput und Meinungsstreit, zuletzt aber der liebende, sich um die anderen sorgende, Verantwortung übernehmende Mensch, als der Ort, an dem das Ganze sich versammelt und ihn, den Sammelnden zugleich als das Umfassende überragt. Das äußere Lehramt wird dabei nicht überflüssig, vielmehr ist es – idealiter gesprochen – dessen Aufgabe, „Gedächtniskultur“, memoria, zu betreiben, so dass die prozessuale dialogische Verständigung zwischen den Polen den Raum der Wahrheitsfindung bildet.²⁸

Die auctoritas, die schöpferische Relevanz des Sensus fidelium, erwächst offenbar aus der wechselseitig kritischen Bestätigung von Christusoffenbarung und humaner Grundoption. m. a. W.: aus der menschlich-christlichen Plausibilität des Personseins in Gemeinschaft.

2.5 Kirche als „Bauwerk des Geistes“

Die jeweils situative Auslegung der christlichen Wahrheit in der Kirche geschieht in einem komplexen interkommunikativen Prozess. Christliches Reden und Handeln verträgt sich programmatisch weder mit Individualismus noch mit Kollektivismus, sondern ist der Leitvorstellung des „Personseins in Gemeinschaft“ verpflichtet. Erinnerung sei hier an das Wort von JOHANN ADAM MÖHLER: „Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind

aber möglich und beide heißen Egoismus, sie sind: wenn *ein Jeder* oder wenn *Einer* Alles sein will; im letzten Falle wird das Band der so eng, und die Liebe so warm, dass man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersteren fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muss aber weder Einer noch Jeder alles sein wollen; Alles können nur Alle sein, und die Einheit Aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.“²⁹

In einer etwas andere Akzentsetzung lässt sich mit Bezugnahme auf HANS VAN DER VEN sagen: Die Überzeugung vom *Sensus fidelium* gründet in einer Vision von Kirche als „Bauwerk des Geistes“: Alle Glieder, tragen je auf ihre Weise, mit ihrer individuellen Begabung, mit ihrem je eigenen Charisma zum „Werk des Glaubens“ bei. Dies gilt auch für die bereits verstorbenen Glieder der Kirche. Die *memoria passionis* gehört zur Kirche als Geistesbau. Im Anschluss EDUARD SCHILLEBEECKX spricht van der Ven von Gemeinde als „anamnetisch-pneumatischer Gemeinschaft“.³⁰ In diesem Sinne nenne ich das aus einer charismatisch strukturierten und zugleich von Anamnese bestimmten Kirchengvision entspringende Kriterium des *Sensus fidelium* „diachrone Interpersonalität“.

Welche Art der Verbindlichkeit ist damit gemeint? Vielleicht kann eine Analogie aus dem Bereich der Kunst helfen, das Gemeinte zu verstehen.

Einen Konsens, eine mögliche gesellschaftliche Übereinkunft in Fragen der Ästhetik scheint es heute nicht mehr zu geben. Ich sage absichtlich: ‚scheint‘! Denn natürlich kennen Kunst und Kunstkritik auch heute sehr wohl Beurteilungskriterien. Dies gilt insbesondere dann, wenn Künstler – und es sind nicht die unbedeutendsten: Ich denke beispielsweise an Picasso oder Beuys – gegen den allgemeinen Trend beanspruchen, eine Botschaft zu haben und nicht lediglich ein ästhetisches Spiel im Schilde führen, dessen Sinn sich im Rahmen des kommerzialisierten Kulturbetriebs erschöpft.

Die Bombardierung der kleinen spanischen Stadt Guernica 1937 durch die mit Franco verbündeten deutsche ‚Legion Kondor‘ erschütterte die damalige Welt bis ins Mark. Das im Gedenken an diesen Terroranschlag von PABLO PICASSO gemalte Bild gleichen Namens führt den Betrachter in eine „klastrophobische Enge aus Vernichtung“: Alles ist erfüllt mit „zerfetzten Menschenleibern, schreienden Frauen und einem Pferd, das sich im Todeskampf windet.“ Aber „all das Elend wird beleuchtet durch die kleine Lampe einer Frau, die ihr Licht hält, anklagend und voll Entsetzen.“ Gleichwohl: „Ein kleines Licht in der Finsternis“. Und: „Für einen Christen eine Rückkehr zu den Dimensionen der Hoffnung.“ (ROLAND SCHNIERTSHAUSER SJ)³¹.

Picasso gelingt mit ‚Guernica‘ eine Vergegenwärtigung, ein Zur-Sprache-Bringen der geschichtlichen Leiden in der verwegenen Hoffnung, das Unheil möge nicht das letzte Wort gewesen sein.. Sein Bild bezieht daraus ästhetische Wahrheit, dass es, wie Brecht sagt, „Leiden beredt werden läßt“. Das Gedenken an die Opfer von damals wird zu einer paradoxen Hoffnung für die Opfer heute. Dies könnte man als „diachrone Interpersonalität“ bezeichnen. Ein solches Kriterium des Kunstsinns ist aber weder objektiv noch

rein subjektiv, vielmehr hat es in einer bestimmten Kommunikationsgemeinschaft „intersubjektive Gültigkeit“. So gesehen wäre eine Art von „gemeinsamem Sinn“: ein gemeinsames Sensorium derer, die ein bestimmtes Interesse, bzw. ein bestimmtes Hoffnungsgut miteinander teilen. Dies ist es, was m. E. den Analogieschluss auf den der memoria passionis verpflichteten Glaubenssinn zulässt.

In der anamnetisch-pneumatischen Kirchenvision bzw. in der ihr entsprechenden diachronen Interpersonalität liegt der eigentliche Grund für das, was zurecht „Kirchlichkeit des Glaubens“ genannt wird. Die im Neuen Testament (Mt 12,31) erwähnte, meist rätselhaft bleibende „Sünde wider den heiligen Geist“ meint ursprünglich wohl den Verstoß gegen das in der Glaubensgemeinschaft diachron und synchron wirkende Pneuma, und damit ein Handeln im Widerspruch zum Sensus fidelium. – Im übrigen wird hier deutlich: Einheit („con-sensus fidelium“) ereignet sich nicht nur *in* Vielfalt, sondern wird, als geistgewirkte, *durch* zugelassene und bewußt gelebte Vielfalt erst eigentlich möglich.

Von daher gesehen intendiert das vielfach missverstandene Axiom ‚Sentire cum ecclesia‘ ein Mit-Denken und Mit-Fühlen mit der Kirche als charismatisch strukturierter, vom Geist Christi gewirkter Glaubensgemeinschaft (ecclesia spiritualis) und bezeichnet die *allen* Glaubenden, auch den Amtsträgern, in je eigener Weise aufzugebene solidarische Verantwortung *für das Volk Gottes* unterwegs.

3 Der Glaubenssinn in der konkreten Situation (Kairologie)

3.1 Die radikale Pluralität in der Postmoderne als Herausforderung

Die Diskussion um das Verstehen der Gegenwart wird aktuell von Schlüsselbegriffen wie „Postmoderne“ dominiert. Jenseits der abwertenden Kennzeichnung als „standpunktloser Beliebigkeit“, „anything goes“, „ethischer Indifferenz“, oder „Kult der Unverbindlichkeit“ begreift z. B. der Philosoph WOLFGANG WELSCH Postmoderne nicht als völlig neue Epoche, vielmehr als eine Veränderung der Moderne, *einerseits* als ihre Radikalisierung, die mit einer Aufwertung von Pluralität, Differenz und Widerspruch gegenüber Einheit und Ganzheit verbunden ist und einen weitreichendem Abschied von gängigen Standarts und Strategien zur Wirklichkeitsbeschreibung und –gestaltung bedeutet, *andererseits* als Abschied von ihrem naiven Rationalismus. Welsch plädiert dafür, die postmoderne Vielheit und Mehrdimensionalität als grundlegend positives Phänomen zu begreifen, als „Vision vom Wert der Pluralität“³².

Die postmoderne Situation berührt natürlich auch die organisierte Religion, ob sie will oder nicht, und zwar nicht nur am Rande. Die *Conditio postmoderna*, die in der Grundannahme einer irreduziblen Pluralität besteht, stellt die Kirche (Theologie, Kirchenleitung, Pastoral und Beratungspraxis) vor eine völlig neue Situation. Wie soll sie darauf reagieren? Defensiv oder offensiv, sich verweigernd oder als lernend? Jeder Versuch, so sagen die Fachleute, auch nur eine der Veränderungsdimensionen der Postmoderne

rückgängig machen zu wollen, würde den wesenhaften Zusammenhang von Individualisierung, Pluralisierung und gesellschaftlicher Differenzierung mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte verkennen und wäre daher verfehlt. Genau dies aber wird teilweise von der Leitung der Kirche versucht. Das kirchenoffiziell deklarierte Freiheitsverständnis ist nach wie vor autoritätsfixiert. Es reicht höchstens zu sogenannten „soziotaktischen Anpassungen“ (HELMUT SCHELSKY), die aber solange nichts erbringen als die Institution im Prinzip lernunwillig bleibt und sich rein defensiv gegenüber den gesellschaftlichen Entwicklungen verhält. Die Frage lautet: Wie geht man mit Pluralität in der Kirche offensiv um? Geht es um Pluralitätstoleranz, um Pluralitätsakzeptanz oder um etwas Drittes?

3.2 Der positive Sinn des Pluralismus (nach Karl RAHNER)

Auf die Frage, ob Pluralismus in der Kirche zu rechtfertigen und einzurichten sei antwortete KARL RAHNER: „Nicht jeder Pluralismus ist gleichermaßen richtig. Wir kennen Fälle eines falschen Pluralismus, sei es in der Theologie, im Kirchenrecht, in der Liturgie oder anderswo. Aber dies ändert nichts daran, daß in der Kirche *ein legitimer Pluralismus* nicht genügend gefördert worden ist. Es gibt ungezählte Möglichkeiten für einen authentischen Pluralismus. Möglichkeiten, die noch nicht in der Kirche ihren Ausdruck haben finden können, ohne daß man deswegen – und dies ist wohl selbstverständlich – einen jeden theologischen Versuch, jedes Unternehmen ‚legitim‘ nennen könnte, das im Verdacht steht, rationalistisch angehaucht zu sein und sich mit dem Deckmantel des Pluralismus lediglich zu kaschieren.“ In seinem Fragment über die kollektive Findung von Wahrheit weist er zugleich nachdrücklich auf den bleibenden Dignität der Wahrheitsfrage hin: „Wenn eine menschliche Gemeinschaft keinen gemeinsamen Besitz von Wahrheit mehr hätte, wären sie und der Einzelne zerstört.“

Als Fazit kann man hier sagen: Der Glaubensinn der Gläubigen ist immer situationsbezogen und schon insofern prinzipiell plural. Der radikale Pluralismus der postmodernen Situation fordert den *Sensus fidelium* zusätzlich dazu heraus, sich mit dem positiven Sinn, aber auch mit der die Ambivalenz des Pluralismus auseinanderzusetzen. Je klarer nämlich die innere Verbindlichkeit, die im Sinn und Geist Jesu Christi liegt, intuitiv und situativ erfasst und interpersonal wahrgenommen wird, um so entschiedener wird die prophetische Kraft der Deutung und die kritische Option sein, um so offener zugleich der Raum für Pluralität und schöpferische Individualität in der Kirche.

3.3 Prophetische Existenz im Status confessionis – am Beispiel von DIETRICH BONHOEFFER

Am 4. April 1939 wurde im Gesetzblatt der dem Naziregime ergebenen und von diesem gleichgeschalteten Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) die so genannte ‚Godesberger Erklärung‘ veröffentlicht, in der es hieß: „Der Nationalsozialismus führt das Werk Martin Luthers nach der weltanschaulich-politischen Seite fort und verhilft dadurch in religiöser Hinsicht wieder zu einem wahren Verständnis des christlichen Glau-

bens ... Der christliche Glaube ist der unüberbrückbare Gegensatz zum Judentum ...“³³ DIETRICH BONHOEFFER hatte bereits 1934 im Zusammenhang mit den Arierparagraphen ganz klarsichtig an den Ökumenischen Weltrat der Kirchen geschrieben: Die Sache Christi steht auf dem Spiel ... , wenn die Ökumene das jetzt nicht begreift, dann ist die Ökumene nicht mehr Kirche, sondern ein nichtsnutziger Verein In welche Richtung die Entscheidung zu gehen hat (gemeint war der Ausschluss der nazigetruenen „Deutschen Christen“ aus dem Weltrat), kann denn darüber überhaupt noch ein Zweifel sein? – Weg mit der Angst! Wollen wir schlafend gefunden werden?“³⁴ Doch weder die Verantwortlichen in Genf noch die Bekennende Kirche oder der Pfarrernotbund, die sich von den Deutschen Christen getrennt hatten, vermochten sich dem Zusammenwirken mit der Reichsregierung völlig zu versagen und sich aus dem Bannkreis des Nazismus vollständig zu befreien. Das konnten nur ganz wenige, darunter Bonhoeffer. Er ging in den politischen Widerstand und zahlte mit dem Leben. Ein Märtyrer des Sensus fidei – stellvertretend für und in Solidarität mit den ‚Christifideles‘ und der ‚Communio sanctorum‘ über die Jahrhunderte hinweg.

3.4 Pluralistische Situation unserer Zeit und die „Gabe der Unterscheidung der Geister“

Selbstverständlich kann und darf man die pluralistische Situation unserer Zeit damit nicht vergleichen. Aber auch in unseren Tagen steht nicht selten die Sache Christi auf dem Spiel. Totalitarismen unterschiedlicher Provenienz sind keineswegs aus der Welt, weder die Gefahr der politischen und wirtschaftlichen Verzweckung des Menschen, noch die seiner Selbstvergottung und Selbstüberhebung des Menschen. Mehr denn je bedarf die Glaubensgemeinschaft der „Gabe der Unterscheidung der Geister“, die sich nur in ihrer Bezogenheit auf den Sensus fidelium zu artikulieren vermag.

4 Aspekte der Verwirklichung des Sensus fidelium und Wege zum Kon-Sensus (Praxeologie)

4.1 Praktische Desiderate

a) Desiderat I: Reform der Kirche – Strukturen der Kollegialität und Synodalität in der Kirche

WALTER KASPER bezeichnet in seinem Aufsatz über ‚Kollegiale Strukturen in der Kirche‘ die Intention, kirchliche Strukturen zu schaffen, in denen *die gemeinsame Verantwortung aller Christen* institutionell Ausdruck finden, als „eines der hoffnungsvollsten Motive des Vatikanum II“.³⁵ Man muss allerdings hinzufügen: Indem das Konzil das Prinzip der Kollegialität, das zunächst nur auf das Bischöfe bezogen war, als Prinzip der Pastoral überhaupt anerkannt hat³⁶, ließ es sich zwar von der Vision einer dialogischen und damit im Grunde auch synodalen Kirche leiten, doch hat es kirchenrechtlich bedeutsame strukturelle Konsequenzen nur sehr halbherzig oder gar nicht gezogen.

b) Desiderat II: Dialogkultur und Wege zu „gemeinsamem Entscheiden“

PAUL WEB versucht in seinem empfehlenswerten Buch „Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche“ die Grundlagen und Methoden gemeinsamer Entscheidungen auf der Basis des *Sensus fidelium* als ein „fortlaufendes gegenseitiges Zustimmungsrecht aller Beteiligten“ herauszuarbeiten und sowohl anthropologisch wie theologisch zu begründen.³⁷ Wess will den im CIC faktisch sehr eingeschränkt verstandenen Grundsatz des Kirchenrechts: „Was aber alle als einzelne betrifft, muss von allen gebilligt werden.“ (can. 119 n. 3) auf alle Gebiete des gemeinsamen Lebens bzw. der Kirche übertragen und generell angewandt sehen. Von der Initiierung gemeinsamer Entscheidungsprozesse auf allen Ebenen erhofft er sich für die Zukunft ein Ende der schädlichen innerkirchlichen Blockaden in der Kirche.

c) Desiderat III: Pflege christlich-kirchlicher Erinnerungskultur

Fast überall in Europa erscheinen derzeit Bücher über „Erinnerungsorte“ und „Erinnerungsbilder“ der eigenen nationalen oder regionalen Geschichte. Erforderlich sei, so wird gesagt, im Interesse der Erhaltung von Identität und Tradition eine neue Art von „Erinnerungskultur“, eine neue Form der „Geschichtsbetrachtung durch das Prisma der kollektiven Erinnerungen“. Die Beschäftigung mit Ereignissen, Bildern, Orten und Gestalten wird zum Weg der Verweigerung der eigenen geschichtlich konstituierten Identität. Lebendige, wenn auch immer symbol-kritische Traditionspflege unter dem Gesichtspunkt identitätsstiftender Erinnerung ist ebenso ein hochrangiges, aus der Ernstnahme des *Sensus fidelium* erwachsendes Desiderat kirchlicher Lebenskultur.

d) Desiderat IV: Förderung pastoral-ästhetischer Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Gestaltungskompetenz

„Geschmacksbildung“ im Blick auf Gestaltung der Liturgie, Form der Predigt, Organisation der Diakonie, Stil der Seelsorge und der kirchlichen Selbstdarstellung, des Agierens in der Öffentlichkeit, die Pflege „pastoraler Kompetenz“ überhaupt sind Voraussetzungen für die Realisierung und fruchtbare Artikulation des *Sensus fidelium*.

4.2 „Sensus et intellectus fidei“ – Theologie als „Weisheit auf dem Weg durch die Wissenschaft“ (GOTTLIEB SÖHNGEN)³⁸

Theologie (als *Glaubenswissenschaft!*) kann im Blick auf den *Sensus fidelium* durch die ganze Anlage der Studienordnung und ihrer sprachlichen Fassung nicht länger, wie es leider – Jahrzehnte nach dem Ende des Konzils – noch immer passiert, auf eine primär *text*-bezogene Wissenschaft verengt werden, vielmehr sollte sie als eine immer zugleich *kontext*-bezogene (besser: auf die Erfahrung der Kommunikationsgemeinschaft der Gläubigen, d.h. auf eine bestimmte kommunikative Glaubenspraxis bezogene) Disziplin betrieben werden. Denn: Theologie hat es bei weitem nicht nur mit der Interpretation von Texten zu tun, vielmehr und vor allem mit der Reflexion des christlich-kirchlichen (bzw. religiösen) Glaubensvollzugs als eines bestimmten personalen und sozialen (ekkklesialen) Lebensvollzugs in der je jetzigen Gesellschaft: Sie hat zu sein,

was ihr Name sagt: Christlich-biblische *Gotteskunde*, wissenschaftliche Reflexion der Gottesoffenbarung und Gottesverkündigung in Wort, Sakrament und Tat (Seelsorge, Diakonie, Kommunikationspraxis etc). Darin und dafür sind biblische und historische Textinterpretation und begriffliche Systematisierungen absolut unabdingbar, dies braucht gar nicht eigens betont zu werden, aber Texte und Doktrinen sind weder einziger Gegenstand noch ist deren Interpretation Selbstzweck.

4.3 Amt im Dienst des ‚Sensus fidei fidelium‘

Das Ärgernis besteht nicht eigentlich darin, dass gegenwärtig die großen Fragen der Pastoral der Kirche weithin zwischen Lehramt und Basis strittig sind, sondern dass der Prozess der dialogischen Wahrheitsfindung, das Ringen um Lösungen, die dem christlichen Glaubenssinn entsprechen und gemäß sind, einseitig gestoppt ist.

Wo die kirchliche Autorität die Entscheidungsfindung und damit die pastorale Antwort des Sensus fidelium auf die Herausforderungen der Zeit blockiert muss es zu innerkirchlicher Oppositionsbildung kommen. Jedwede „Opposition“ in der Kirche aber darf das Lehramt niemals nur mit einzelnen Praxis-Forderungen konfrontieren, vielmehr muss sie nachdrücklich und ausdauernd die Frage nach einem dem Sensus fidei gemäßen Handeln der Kirche im Hier und Heute stellen und sich selbst je neu diesem Kriterium der Wahrnehmung, Beurteilung und Gestaltung unterstellen.

Wenn CHRISTOPH OHLY in seiner kürzlich erschienenen kanonistischen Untersuchung zum ‚Sensus fidei fidelium‘³⁹ schreibt, dieser sei eine der ganzen Kirche als am prophetischen Amt Christi teilhabender *communio fidelium* durch den Hl. Geist geschenkte „Gabe des übereinstimmenden erkennenden Bewusstseins hinsichtlich einer ... prozessual entstandenen Glaubensüberzeugung“,⁴⁰ dann ist dem durchaus zuzustimmen. Wenn er aber fortfährt, diese werde „unter der beständigen Leitung des kirchlichen Lehramtes im Glaubenskonsens geäußert sowie im Leben voller angewendet“ und bringe so „die *infallibilitas in credendo* zum Ausdruck“⁴¹, dann muss daran erinnert werden: Auch das Lehramt ist erst aufgrund des allen gemeinsam anvertrauten, ihm in besonderer Weise zur Hege und Pflege aufgegebenen Sensus fidei funktionsfähig; es steht nicht über diesem, sondern hat ihm zu dienen. Und von daher bezieht sich auch die *infallibilitas in docendo* zunächst einmal auf die Gesamtkirche.

5 Schluß

Der Sensus christifidelium realisiert sich nicht unabhängig vom gesellschaftlichen Common sense, aber er ist nicht einfach mit diesem identisch. Vielmehr kann er gerade deswegen, weil er „von woanders her kommt“ einen kritisch-positiven Beitrag zum Gemeinwohl leisten. Dazu abschließend einige Impulse:

In einer berühmten Passage des Briefes an DIOGNET heißt es: „Die Christen unterscheiden sich nicht durch Land, Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen. Denn nirgendwo bewohnen sie eigene Städte, noch bedienen sie sich irgendeiner abweichenden

den Sprache, noch führen sie ein auffallendes Leben. Gewiss ist nicht durch irgendeinen Einfall und Gedanken geschäftiger Menschen diese ihre Art von Wissenschaft von ihnen erfunden, noch vertreten sie eine menschliche Lehrmeinung, wie es manche tun. Obwohl sie griechische und barbarische Städte bewohnen, und die landesüblichen Sitten befolgen in Kleidung und Kost sowie im übrigen Lebensvollzug, legen sie doch eine erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensführung an den Tag. Sie bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Beisassen. Sie nehmen an allem teil wie Bürger, und alles ertragen sie wie Fremde. Jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde. Sie heiraten wie alle, zeugen und gebären Kinder; aber sie setzen die Neugeborenen nicht aus. Ihren Tisch bieten sie als gemeinsam an, aber nicht ihr Bett. Im Fleisch befinden sie sich, aber sie leben nicht nach dem Fleisch. Auf Erden weilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger. Sie gehorchen den Gesetzen, und mit ihrer eigenen Lebensweise überbieten sie die Gesetze. ... Um es aber kurz zu sagen: Genau das, was im Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen.⁴²

Ein zweiter Impuls: Im Zuge der akuten biowissenschaftlichen „Verwandlung des Menschen vom Subjekt zum Projekt“, sind Christen herausgefordert, sich darüber klar zu werden und der Gesellschaft gegenüber Rechenschaft zu geben davon, was denn in diesem Kontext der konkrete Sinn ihres Glaubens sei. Gemeinde und Kirche müssen sich angesichts der globalen Entwicklungen fragen, mit wem sie im Bunde stehen, in dialogisch-kritisch in Verbindung treten, Konsens suchen oder aber Dissens aussprechen, wenn, wie es derzeit da und dort bereits geschieht, subjektive Freiheit und Verantwortung zur Chimäre erklärt werden, der Rekurs auf Menschenwürde als „semantische Altlast“ abgetan und die Haltung des Staunens und der Demut als Ausdruck einer zuende gehenden Epoche der Unterwerfung (des Sub-jectum-Seins) abqualifiziert wird, so dass es sogar im staatlichen Recht, wie E.-W. BÖCKENFÖRDE sich jüngst ausgedrückt hat, bereits zum „Verlust des Standhaften in jeder Hinsicht“ gekommen ist.⁴³

Durch die furchtbaren Terror-Anschläge vom 11. September d. J. wird die Kultur des Zusammenlebens weltweit auf eine schwere Probe gestellt. Der Zweifel daran, ob es überhaupt eine Basis gibt für ein die Kulturen und Religionen umgreifendes Weltethos wächst. Das Vertrauen in den Rechtsstaat als humanisierende Kulturleistung wird von einer neoliberalistisch agierenden globalen Wirtschaft ebenso abgewertet wie von radikal-fundamentalistischen Gruppen jedweden Couleurs. Gerade im Rechtsstaat und seinem Gewalt-Monopol aber liegt die reale Möglichkeit einer Kultur der Gewaltlosigkeit. Hier Derzeit besteht die Gefahr einer weltweiten Erosion rechtsstaatlicher Autorität und Praxis.⁴⁴

Von und in der Kirche glaubwürdig gelebter Sensus fidelium könnte ein Zeichen der Hoffnung sein auf einen die Menschen dennoch verbindenden Common sense und der Erhaltung des Glaubens an ein den Menschen doch mögliches Zusammenleben in versöhnter Verschiedenheit dienen. Eine epochale Herausforderung und Aufgabe der Kirche(n), die alle anderen ekklesiologischen Fragen in den Schatten stellt.

6 Zusammenfassende Thesen

6.1 Die Rede vom Sensus fidelium ist als Ausdruck der Hoffnung zu betrachten

- Die Rede vom ‚Sensus fidelium‘ ist Ausdruck einer ‚starken Hoffnung‘, der Hoffnung nämlich, dass letztlich die Geistbegabung aller ihrer Glieder es ist, welche die Identität der Kirche zu erhalten und die Zukunftsfähigkeit der christlichen Glaubensgemeinschaft und ihres Glaubens im humanen Interesse zu garantieren vermag.
- Die Praktische Theologie als Wissenschaft muss bei der ‚rauen Wirklichkeit‘ ansetzen. Hierbei zeigen sich in Kirche und Gesellschaft vielfach demotivierende Antagonismen und sistierte Konflikte, die der Hoffnung auf einen Sensus fidelium zu widersprechen scheinen
- Die pastoraltheologisch wichtige Beobachtung, dass sich jenseits aller Gegensätze und Widersprüche, so etwas wie eine sich in dialektischer Weise durchsetzende Spur oder Kontinuität des ‚Unterscheidend Christlichen‘ zeigt, lässt hoffen bzw. nicht gänzlich hoffnungslos werden.

6.2 Die Frage nach der Autorität des Sensus fidelium wirft die Machtfrage in der Kirche auf

- Mit Dringlichkeit stellen sich Fragen nach der Instanz des ‚Sensus fidelium‘ als ‚sensus fidei‘ nach seinen genuinen Trägern, dem primären Kriterium seiner Urteilsbildung und der Autorität (auctoritas), mit welcher der ‚Glaubenssinn der Gläubigen‘ (‚sensus fidei fidelium‘) spricht.
- Wenn das entscheidende Kriterium für den authentischen Glaubenssinn nicht von vornherein mit der amtlichen Autorität identisch ist, vielmehr jenseits des Spannungsverhältnisses von Amt und Charisma gesucht werden muss, dann ist zweifellos die ‚Machtfrage‘ in der Kirche aufgeworfen.
- Die Machtfrage stellen heißt nicht das Amt in der Kirche negieren. Nicht das Amt, sondern der Geist (in Wort und Sakrament vermittelt) schafft die Einheit: Das Amt hat diese Einheit zu bezeugen und zu fördern.

6.3 Das zentrale Kriterium des Sensus fidelium ist:

Einig-Gehen mit dem Sinn Christi

- Das zentrale Kriterium für den ‚Sensus fidei fidelium‘ scheint weder in der anachronistisch ausgeübten Amtsautorität noch in der synchron erhebaren Mehrheitsmeinung zu liegen, vielmehr im interkommunikativ vermittelten, diachronen ‚*Einig-Gehen der Gläubigen mit dem Sinn Christi*‘, angesichts der gegebenen Not- und Zeitsituation.
- ‚*Einig-Gehen mit dem Sinn Christi*‘ aber bedeutet: Wahrnehmen des nahegekommenen Reiches Gottes, d.h. des Bildes Gottes im Antlitz des kranken, leidenden,

sündigen und sterblichen Menschen („Niedrigkeitssinn“ statt Überheblichkeit); nachfolgen im Sinne von Annahme der unserem Handeln zuvorkommenden Gnade Gottes; nachahmen der ekklesiogenetischen Kraft heilender (versöhnender) Taten als situationsverändernden Zeichen.

- *Im Glaubensinn der Gläubigen realisiert sich der Sinn des Glaubens:* Eine bestimmte Art und Qualität von Zwischenmenschlichkeit (die von Glaube, Liebe und Hoffnung geprägte personal-soziale Existenz) erscheint als Präsenz der Wahrheit und Liebe Gottes in der Welt.

6.4 Die zentrale Instanz des Sensus fidelium ist:

Der „inwendige Lehrer“ (E. Biser)

- Die zentrale Instanz des ‚Sensus fidelium‘ als des christlichen ‚Sensorium‘ schlechthin (Biser) ist der den Gläubigen im hl. Geist gegebene, geschichtlich fortlebende Christus: der ‚inwendige Lehrer‘, der zu erkennen gibt, was für den Glauben je jetzt an der Zeit ist (‚magisterium internum‘).
- Die Wahrheitsfindung geschieht im Dialog der Glaubensgemeinschaft als ganzer. Dem äußeren ‚kirchlichen Lehramt‘ kommt hierbei speziell die Aufgabe zu, die in den rezipierten symbolischen Formen geschichtlich überlieferte ‚figura Christi‘ in Erinnerung zu halten und präsent zu machen.

6.5 Der Sensus fidelium recurriert auf

Interpersonalität in geschichtlicher Extension

- Jenseits der Extreme von Kollektivismus und Individualismus recurriert der ‚Sensus fidelium‘ auf diachron verbürgte und synchron zu vermittelnde Interpersonalität als dem Organ der Wahrheitsfindung.
- Die ‚katholische Wahrheit‘ ist, die in der jeweiligen geschichtlichen Situation je neu aktualisierte Auslegung dessen, was ‚immer und überall‘ in der Kirche geglaubt wurde.
- Hier liegt der eigentliche Grund für das, was zurecht ‚Kirchlichkeit des Glaubens‘ genannt wird.

6.6 Sentire cum ecclesia meint die allen aufgegebene solidarische

Mit-Denken und Mit-Fühlen mit der Kirche als Volk Gottes

- ‚Sentire cum ecclesia‘ meint Mit-Denken und Mit-Fühlen mit der Kirche als charismatisch strukturierter, vom Geist Christi gewirkter Glaubensgemeinschaft (ecclesia spiritualis) und bezeichnet die allen Glaubenden in je eigener Weise aufgegebene solidarische Verantwortung für das Volk Gottes unterwegs, im Hier und Jetzt.
- Einheit (‚con-sensus fidelium‘) ereignet sich nicht nur *in* Vielfalt, sondern wird, als geistgewirkte, *durch* zugelassene Vielfalt erst möglich.

6.7 Die realisierte innere Verbindlichkeit des Sensus fidei eröffnet den Raum für legitime Pluralität in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft

- Der Glaubenssinn der Gläubigen ist immer situationsbezogen und schon insofern prinzipiell plural.
- Der radikale Pluralismus der postmodernen Situation fordert den ‚Sensus fidelium‘ zusätzlich dazu heraus, sich mit dem positiven Sinn, aber auch mit der Ambivalenz des Pluralismus auseinanderzusetzen.
- Je klarer die innere Verbindlichkeit, die im Sinn und Geist Jesu Christi liegt, intuitiv und situativ erfasst und interpersonal wahrgenommen wird, um so entschiedener wird die prophetische Kraft der Deutung und die kritische Option sein, um so offener zugleich der Raum für Pluralität und schöpferische Individualität in der Kirche.
- Was dies in concreto bedeutet hängt mit von der jeweils herrschenden Situation und ihrer Deutung im Licht des Evangeliums ab.

6.8 Das Ernstnehmen des Sensus fidelium erfordert Strukturen ‚gemeinsamer Beratung und Entscheidung‘ in der Kirche

- Aus dem Ernstnehmen des ‚Sensus fidelium‘ folgen als praktische Desiderate
 - a.) umfassende Reform der Kirche (Etablierung bzw. Stärkung von kollegial-synodalen Strukturen; Neukodifizierung des CIC etc.;
 - b.) Bildung von Dialogbereitschaft und –fähigkeit, Einübung in ‚gemeinsames Entscheiden‘ (P. Weß) auf allen Ebenen;
 - c.) Pflege christlicher Erinnerungskultur und Förderung ästhetischer Wahrnehmungs- ; Beurteilungs- und Gestaltungskompetenz in kritischer Zeitgenossenschaft.
- Das in Realisierung des ‚Sensus fidelium‘ auf allen Ebenen (unter anderem) wichtige Prinzip der „gemeinsamen Entscheidung“ bedeutet (nach Weß) rechtlich „ein ‚fortlaufendes‘ gegenseitiges Zustimmungsrecht bzw. Vetorecht aller Beteiligten“.
- Zu diskutieren wäre hierzu die praktische Tragweite der diesbezüglichen theologischen Basisaussage: „Die Grundlage gemeinsamer Entscheidungsfindung in Gemeinde und Kirche ist die (primäre) Einmütigkeit im Geist, die Geisteshaltung, auf der die (sekundäre) Einmütigkeit, der Konsens, beruht.“ (Weß).

6.9 Theologie, die sich dem ‚intellectus et sensus fidei‘ verpflichtet weiß, wird (wieder) einen „sapientialen“ Grundcharakter annehmen.

- Theologie, die nicht länger allein auf Text-Interpretation und begriffliche Systematisierung des überlieferten Glaubensgutes reduziert bleibt (‚intellectus fidei‘), sondern zugleich den ‚Sensus fidelium‘ reflexiv als locus theologicus ersten Ranges begreift (‚sensus et intellectus fidei‘) wird künftig wieder sein können, was sie ursprünglich war:

- Die von konkreter Zeitlichkeit geprägte, communal sich überliefernde „christliche Weisheit auf dem Weg durch die Wissenschaft“.

6.10 Die Aufgabe des Amtes liegt wesentlich darin, dem Con-Sensus fidelium zu dienen.

- Der ‚sensus fidei‘ ist der Kirche als ganzer anvertraut; auch das Lehramt nimmt selbst an der gesamtkirchlichen Geistbegabung teil. Es steht nicht über dem ‚sensus fidei fidelium‘, sondern hat ihm zu dienen, indem es die prozessuale und dialektisch verlaufende Bildung des Glaubenskonsenses mit schöpferischer Autorität an sein Kriterium erinnert, d.h. die ganze Kirche – auch sich selbst – immer wieder ‚zur Sache‘ ruft.
- Die Kirche ist als ganze „hörende *und* lehrende Kirche“.
- Statt die innerkirchliche Meinungsbildung zu brennenden pastoralen Fragen zu behindern oder gar zu blockieren, wäre es Aufgabe des kirchlichen Amtes bzw. der Hierarchie, dafür Sorge zu tragen, dass der schwierige Prozess der Konsensfindung (im Sinn von ‚con-sensus fidelium‘) von keiner Seite abgekürzt oder einseitig abgebrochen wird.
- Die Aufgabe des Amtes liegt nicht darin, die Einheit zu schaffen, sondern sie zu bezeugen und zu fördern, d.h. den dialogischen Prozess der Wahrheitsfindung in der Kirche nicht zu verunmöglichen, sondern zu hüten und anzuregen.

Anmerkungen

- ¹ Zur Einführung in die Thematik empfiehlt sich: D. Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubensinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?* Freiburg-Basel-Wien 1994 (QD 151).
- ² Vgl. dazu die wenige Tage nach dem Kongress in der Frankfurter Paulskirche gehaltene Rede des Friedenspreisträgers des Börsenvereins des deutschen Buchhandels 2001, Jürgen Habermas, zum Thema *Glauben und Wissen*: Habermas beklagt dort, dass im Spannungsfeld „zwischen den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften von Wissenschaft und Technik auf der einen, den haltenden Mächten von Religion und Kirche auf der anderen Seite“ die „zivilisierende Rolle eines demokratisch aufgeklärten Commonsense, der sich im kulturkämpferischen Stimmengewirr zwischen Wissenschaft und Religion einen eigenen Weg bahnt“ ausgeblendet bleibt. In: *FAZ* 2001, Nr. 239 (Montag, 15. Oktober, Seite 9).
- ³ Veröffentlicht in: H: Böll, *Heimat und keine. Schriften und Reden 1964-1968*, München 1985 (dtv 10603) 30-88; hier 33.
- ⁴ Vgl. ebd. 44.
- ⁵ Vgl. ebd. 42.
- ⁶ Ebd. 81.
- ⁷ Ebd. 82
- ⁸ Th. W. Adorno. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a. M. 1951.
- ⁹ Es dürfte nicht zufällig sein, dass dieses Buch gerade jetzt neu aufgelegt wurde und damit bereits in 5. Auflage erschienen ist.
- ¹⁰ Vgl. LG 32.
- ¹¹ Vgl. *ApG* 4,32; *Phil* 2,2.
- ¹² M. Lütz, *Der blockierte Riese. Psycho-Analyse der katholischen Kirche*. Augsburg 1999.
- ¹³ H. Krätzl, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*. Mödling 1998.
- ¹⁴ Vgl. R. Vökl, *Nächstenliebe. Die Summe der christlichen Religion?* Freiburg i. Br. 1987, bes. 170ff.
- ¹⁵ Vgl. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. (Neuausgabe) München 2001. Bonhoeffer hat bekanntlich immer wieder auch die Unterscheidung zwischen *Glaube und Religion* angemahnt und auf den möglichen Mißbrauch bzw. die potentiell inhumanen und dämonischen Züge von Religion hingewiesen. Was bedeutet die von Barth her zu verstehende Unterscheidung für den *Sensus fidelium*?

- 16 Vgl. Abschnitt III, 3.
- 17 Vgl. dazu L. Sartori, Was ist das Kriterium für den „sensus fidelium“? In: Concilium 17 (1981) 658-662.
- 18 Vgl. J. Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche., In: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969, 105-120; hier 119.
- 19 Vgl. dazu W. Fürst, Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie. Zürich-Einsiedeln-Köln 1986; hier 418f. (Siehe auch 440-471: ‚sensus Christi‘ sowie 472-492: ‚sensus christianus‘).
- 20 Vgl. Ignatius an die Epheser 21,2 . In: Die Apostolischen Väter, griechisch-deutsch, hrsg. von H. Fischer. München , 8.Aufl. 1981, 142-161; hier 160.
- 21 E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit. 5., erw. Aufl. Tübingen 1972.
- 22 Die *humilitas* (im Sinn von auf dem Boden bleibender Selbstbescheidung verbunden mit Wertschätzung des real gesellschaftlich gering geachteten Andern) wird der *superbia* (im Sinn von abgehobener Überheblichkeit unter Mißachtung des Andern) entgegengesetzt.
- 23 Vgl. dazu die Ausführungen von E. Biser. In: Glaubensprognose 276-283; siehe die folgende Anm.
- 24 E. Biser, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Graz-Wien-Köln 1991.
- 25 E. Buber, Urdistanz und Beziehung. Heidelberg 1951, 44; vgl. Biser aaO. 278.
- 26 Ebd. 276-283: ‚Das Sensorium: der sensus fidelium‘
- 27 Vgl. ebd. 284f.
- 28 Vgl. ebd. 282f.
- 29 J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte. (Neue Ausgabe) Mainz 1925, 176f.
- 30 H. A. van der Ven, Kontextuelle Ekklesiologie. Düsseldorf 1995 (433-448: ‚Kirche als Bauwerk des Geistes‘). - Recht verstandene Kirchlichkeit rekurriert also auf eine bestimmte Art interpersonaler Solidarität, welche jedoch, wie im Anschluss an J. B. Metz zu ergänzen wäre, gerade auch die Opfer mit einbezieht und ihrer Hoffnung eingedenk bleibt. Eingedenksein der Toten ist deswegen ein so zentral wichtiges Moment christlicher Existenz, weil es die Geborgenheit eines jeden einzelnen in seiner bleibenden Würde ernst nimmt und verhindert, dass im Namen einer totalitären Zukunftstypie die Opfer auf der Strecke bleiben, von einer Ideologie gleichsam ein zweitesmal geopfert werden. Universale Solidarität bezieht sich freilich nicht nur auf die, die uns vorausgegangen sind, sondern auch auf die, die nach uns kommen.
- 31 R. Schniertshauer SJ, Fortschrittsglauben und Endzeiterwartung. In: An unsere Freunde. Informationen der Süddeutschen Jesuiten. München, Januar 2001/1, 3-8; Bildlegende 16f.
- 32 W. Welsch, Unsre postmoderne Moderne. Berlin, 4. Aufl. 1993, 39.
- 33 Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 725.
- 34 Ebd.
- 35 W. Kasper, Kollegiale Strukturen in der Kirche. In: Glaube und Geschichte, 355-370; hier 356.
- 36 Vgl. J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe. In: Das neue Volk Gottes, 201-224.
- 37 P. Weß, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche. Thaur-Wien-München 1998.
- 38 Vgl. dazu W. Fürst, Praktisch-theologische Urteilskraft, 493-517.
- 39 Ch. Ohly, Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vatikanum. St. Ottilien 1999.
- 40 Vgl. ebd. 350.
- 41 Vgl. ebd.
- 42 Schrift an Diognet. In: K. Wengst (Hg.), Didache (Apostellehre) Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. Darmstadt 1984, 281-3448; hier 319f.
- 43 Vgl. E. W. Böckenförde, Verlust des Standhaften in jeder Hinsicht. Das Bild des Menschen im gegenwärtigen Recht. In: FAZ 2001, Nr. 172 (Freitag 27. Juli , Seite 7).
- 44 Ich beziehe mich hier auf (in einem Hörfunk-Interview geäußerte) Gedankengänge von Erhard Eppler.

1 Chronik des kirchlichen Konflikts zur „Schwangerschaftskonfliktberatung“

- 28.5.1993: Urteil des Bundesverfassungsgerichts: > Abtreibungen gelten als rechtswidrig, können in Ausnahmefällen straffrei bleiben; Lebensrecht des Kindes als gleichwertig gegenüber dem Selbstbestimmungsrecht der Mutter
- 29.9.1993: Erzbischof Dyba untersagt die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung den Beratungsstellen seines Bistums
- 1.10.1995: Änderung des „Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz“ tritt in Kraft:
§ 218 StGB: es wird bestraft, wer eine Schwangerschaft abbricht
Tatbestand des Schwangerschaftsabbruchs ist nicht verwirklicht, wenn er innerhalb der ersten 12 Wochen der Schwangerschaft vorgenommen wird, durch eine Bescheinigung der Nachweis erbracht wird, dass eine Schwangerschaftskonfliktberatung nach § 219 StGB stattgefunden hat und durch einen Arzt vorgenommen wird
Bei medizinischer oder kriminologischer Indikation ist keine verpflichtende Beratung vorgesehen, der Abbruch ist nicht rechtswidrig
- 25.-28.9.1995: VV der DBK: Beschluss, den Beratungsstellen bis auf weiteres das Ausstellen der Beratungsbescheinigungen nicht zu untersagen; Einsetzen einer Delegation von 5 Bischöfen, die künftig Gespräche mit Papst und Glaubenskongregation führen soll.
- 29.9.1995: 1. Brief des Papstes:
Mahnung, dass die Kirche nicht schuldig werden dürfe an der Tötung ungeborener Kinder
Hohe Bedeutung der Zusammenarbeit von Kirche und Staat
- Dezember 1995 / April 1997: Gespräche der Bischofsdelegation mit dem Papst
- 27.5.1997 Gespräch: Papst-deutsche Bischöfe, in dem sie *einmütig* (Ausnahme: Erzbischof Dyba) für die Fortsetzung der Beratungstätigkeit plädieren
- 11.1.1998: 2. Brief des Papstes:
Papst bittet, kirchliches Beratungsangebot zu verstärken,

Wege zu finden, in kirchlichen oder der Kirche zugeordneten Beratungsstellen auf die Ausstellung eines solchen Beratungsscheines zu verzichten, da er das Zeugnis für die Unantastbarkeit des Lebens verdunkle.

- 26.1.1998: die Bischöfe sichern dem Papst zu, nach Wegen zu suchen; sie setzen eine Arbeitsgruppe (4 Bischöfe, 6 ständige Beraterinnen, 3 ständige Gäste, 2 Geschäftsführer) ein, die Ergebnisse vorlegen soll, über die VV der DBK im Februar 1999 befinden solle.

- 22.-24.2.1999: VV der DBK: 4 Ergebnisse der Arbeitsgruppe liegen vor (2 Vorschläge verzichten auf jeglichen Beratungsschein)

Mit großer Mehrheit wird ein Beratungs- und Hilfeplan mit Integration von Beratungs- und Hilfsangeboten angenommen

dieses Ergebnis wird dem Papst vorgelegt

- vergebliche Bemühungen von Laien (ZdK), in Rom dieses Beratungskonzept vorstellen und erläutern zu können, jedoch CDU-Delegation in Rom parallel dazu:

z.B. September 1998: Resolution der Arbeitsgemeinschaft kath. Frauenverbände und -gruppen zum Verbleib kath. Beratungsstellen im staatlichen Beratungssystem - Januar 1999: kfd-Postkartenaktion der kfd zum Verbleib
Veröffentlichung einer SkF-Studie zur Schwangerenkonfliktberatung

- 3.6.1999: Brief des Papstes:

auf dem Beratungs- und Hilfeplan ist der Zusatz aufzunehmen: „Diese Bescheinigung kann nicht zur Durchführung straffreier Abtreibungen vorgenommen werden.“

Entscheidung soll innerhalb dieses Jahres in die Praxis umgesetzt werden

- 22.6.1999: Ständiger Rat der DBK befürwortet mit großer Mehrheit den Vorschlag des Papstes; Erzb. Dyba bezeichnet dies als diametral entgegengesetzt der Intention Roms

- Kardinal Meisner interveniert beim Papst, da er den Beschluss der DBK nicht mittragen könne

- unterschiedliche Reaktionen der Bundesländer: z.B. NRW akzeptiert den „Schein“ mit Zusatz, Schleswig-Holstein nicht

- September/Okttober/November 1999: Gespräche von Bischöfen in Rom (ad limina-Besuche)

- 20.10. 1999: Brief des Papstes an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz

- 23.11. 1999: Beschluss des Ständigen Rates der DBK, mit Ablauf des Jahres 2000 keine Beratungsbescheinigungen nach § 5 des Schwangerenkonfliktgesetzes auszustellen

Erzb. Degenhardt, Paderborn will bereits ab 1.1.2000 in kirchlichen Einrichtungen seines Bistums keine Beratungsbescheinigungen mehr ausstellen lassen;

Bischof Kamphaus übernimmt diesen Beschluss nicht für sein Bistum.

- 25.11.1999: SkF will aufgrund seines Selbstverständnisses (als Verein von Laien, der nicht im Auftrag der Bischöfe handelt) weiterhin Frauen im Schwangerschaftskonflikt erreichen und deshalb im staatlichen System weiter beraten.
- Parallel zu den Ereignissen des Sommers 1999:
Gründung des Vereins „Frauenwürde“ („Wir sind Kirche“);
Planungen von Mitgliedern des ZdK zur Gründung eines Vereins in eigener Trägerschaft zur Übernahme der Arbeit der 264 Konfliktberatungsstellen von SkF und Caritas: *Donum vitae* wird im September 1999 gegründet: Gründungsmitglieder: eine Reihe von Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft
- 19./20.11.1999: mit sehr großer Mehrheit getroffener Beschluss der Vollversammlung des ZdK, den Verein *Donum Vitae* zur Förderung des Schutzes des menschlichen Lebens, der sich im September gegründet hatte, zu unterstützen
- 28.1.2000. der Vorsitzende der DBK rät dem SkF, Formen der Weiterführung der Pflichtberatung nicht als geeignete Wege zu betrachten, die die Probleme befriedigend lösen könnten.
- 8. Februar 2000: der Zentralvorstand des SkF stellt fest, die Konfliktberatung nicht mehr fortführen zu können.
- 20. März 2000: Vorstand von *Donum Vitae* beschließt Konzept seiner Beratungsstellen.
- Mai 2000: Kard.Meisner greift *Donum Vitae* heftig an: der Verein stelle sich gegen den Papst, der eine für alle Gläubigen geltende Entscheidung getroffen habe.
- April 2000: Erzbischof Braun: die Weisung des Papstes gelte auch für Laien. Die Arbeit von *Donum Vitae* sei ein konkurrierendes Projekt zum Beratungsprojekt der Bischöfe und führe zur Verwirrung der Gläubigen.
- Mai 2000: Erzbischof Dyba bezeichnet *Donum Vitae* als „Donum mortis“ und die Beratungsstellen als zwielichtig.
- Oktober 2000: *Donum Vitae*: 11 Beratungsstellen mit bis dahin 500 Beratungen, davon 75 % Konfliktberatungen.
- 24. 11.2000: VV des ZdK: mit großer Mehrheit wird die weitere Unterstützung von *Donum vitae* bekräftigt
- Januar 2001: Kampagne der deutschen Bischöfe für die kirchliche Schwangerenberatung „*Wir beraten weiter*“ stößt auf heftige Kritik.
In fast allen deutschen Diözesen entstehen eigene Beratungsinitiativen/Netzwerke Leben, Esperanza.etc.
- Mai 2001:
Donum vitae: bundesweit 84 Beratungsstellen mit mehr als 150 Beraterinnen und ca. 80 Verwaltungsangestellten bei 75% Konfliktberatungen; Gründung

einer Stiftung mit 100.000 DM Stiftungskapital; 1999: 150.000 DM Spenden; 2000: 450.000 DM Spenden; 17 Donum-Vitae-Beratungsstellen in Bayern

Frauenwürde e.V.: 4 Beratungsstellen

- Mai 2001: VV des ZdK spricht sich für Anstrengungen zur Vermeidung von Spätabtreibungen aus
- Sommer 2001: Initiative der CDU/CSU-Fraktion zur Vermeidung von Spätabtreibungen: Beratung vor und nach Pränataldiagnostik mit Bescheinigung über erfolgte Beratung.

2 Diskussion

Diese Chronik führte den Gruppenmitgliedern die kontinuierliche Steigerung der Konflikte vor Augen, inklusive der Einschränkung der Kommunikation auf wenigen Ebenen. Es kam zu einem Kommunikationsbruch, an einigen Stellen zu einem Kommunikationsabbruch. Dabei bleiben als offene Fragen: Wer wird gehört? Wer bekommt die Möglichkeit, sich zu äußern und angehört zu werden?

Allerdings führte dieser Bruch nicht zu absoluter Lähmung. Stattdessen entstanden neue, andere Ebenen von Kommunikation und Donum vitae - eine Initiative der Laien, die sich bislang erfolgreich und kraftvoll darstellt.

Aus der Analyse des Konfliktverlaufs bzgl. der Schwangerenkonfliktberatung entwickelte die Arbeitsgruppe für analoge Situationen folgendes Modell:

Auf der Basis ihres Selbstbewusstseins als Christinnen und Christen

- vernetzen sich Andersdenkende früher,
- trauen sie sich die Kommunikation zu unterbrechen und
- hoffen sie, dass mit dieser Entscheidung eine neue Basis für einen weiterführenden Diskurs entsteht.

Eine tiefgreifende Analyse des Konfliktverlaufes und seiner Eskalation führte zur Einsicht, dass dieser geprägt ist durch einen Machtgebrauch und Machtanspruch, der sich darin begründet, zu wissen, was Gottes Wort ist. Es geht um die Grundversuchung, Menschenwort mit Gotteswort gleichzusetzen. Von daher stellt sich hier eine zentrale Glaubensfrage, inwieweit man bereit ist, den eigenen Machtanspruch im Hinblick auf Gott zu relativieren. Oder anders: inwieweit man bereit ist, auch als Amtsträger anzuerkennen, dass man nicht als Stellvertreter Gottes handelt, sondern sich immer wieder im Gegenüber zu Gott zu verstehen. Diese innere Haltung würde zu einem neuen Miteinander führen; in systembedrängenden Konfliktfällen müsste Leitung dafür sorgen, dass um der Einheit willen miteinander gerungen wird. Der *sensus fidelium* wäre dann das Ergebnis gemeinsam getragenen Glaubens. Notwendig sind diesbezüglich andere Formen des Redens und Aushandelns in der Kirche.

Analyse des Konfliktfeldes „Frauenordination“

(Workshop 2)

Frau Claudia Armellino, eine Gemeindeleiterin aus Biberist/CH und die Sachwalterin unserer Arbeitsgruppe, weist zunächst in kurzen Zügen die Entwicklung des Konfliktes um die Frauenordination auf. Sie erinnert an die Öffnung des Theologiestudiums auch für Frauen und die Einführung des Berufes der Pastoralreferentin bzw. -assistentin nach dem II. Vat. sowie an die vermehrt sich stellende Frage des amtlichen Selbstverständnisses dieses Pastoralen Dienstes (von Seiten der Gemeinden wie von Seiten der betroffenen Frauen und Pfarrer selbst).

Beantwortet werden diese vielfältigen Anfragen 1994 mit dem päpstlichen Schreiben **„Ordinatio sacerdotalis“** („über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe“), das in seiner Argumentation zurückgreift auf die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre **„Inter insigniores“** („zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt“) aus dem Jahre 1976. Beide römischen Verlautbarungen kommen zu einer Ablehnung der Möglichkeit der Ordination von Frauen, was in OS Nr. 4 in der Bemerkung gipfelt, „dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“ Dieser Satz wird in der Folge in vielen Bistümern gedeutet als Verbot, über die Möglichkeit der Frauenordination weiterhin nachzudenken oder sich gar für sie einzusetzen.

In einem 1. Austausch über die Erfahrungen nach „OS“ berichten einige Workshop-TeilnehmerInnen von Repressionen (z.B. Verweigerung des nihil obstat bei Lehrstuhlbesetzungen u.a.m.) und Diskussionsverboten bei Pastoralgesprächen in verschiedenen Bistümern. Insgesamt – so der Eindruck der Arbeitsgruppe – kommt die Thematisierung der Ordination von Frauen tatsächlich nach diesem verordneten Kommunikationsabbruch zum Erliegen.

Andererseits, wiederum ausgelöst durch Frau Armellinos allgemein **positive Erfahrungen als Leiterin einer Pfarrgemeinde**, kommen auch die Möglichkeiten von Frauen im Pastoralen Dienst in den Blick sowie die Gespräche zwischen Bischöfen und ihren Laienberatungsgremien, in denen den Anliegen vieler Gläubiger oft Verständnis entgegengebracht wurde, aber man „an dieser Stelle (Amtsfrage) nicht weitergehen könne und dürfe“. – „Uns sind auch die Hände gebunden“ – ein oft gehörtes Wort – auch aus dem Munde von Bischöfen.

Einen sehr interessanten Aspekt, nämlich den Einfluss der jeweiligen Gesellschaft auf kirchliche Fragestellungen, führt ein polnischer Priester ins Gespräch ein: Die im Workshop genannten Erfahrungen seien stark geprägt von der Erfahrung der Demokratie und

der Emanzipation der Frau in den westlichen Ländern; in Polen stelle sich seines Wissens diese Frage überhaupt nicht.

Die Analyse des Konfliktes konnte in der Kürze der Zeit natürlich nicht erschöpfend durchgeführt werden. Als wichtige Gedanken, die für die jeweiligen GesprächsteilnehmerInnen am Schluss des Gesprächs als neu und erhellend präsent waren, hielten sie folgende schriftlich fest:

- Die Positionen sind klar. Die Kommunikation ist abgebrochen worden. Der Prozeß scheint zu stagnieren. Die Selbstverständlichkeit des Zugangs von Frauen zu allen gesellschaftlichen Positionen macht die kirchliche Beschränkung immer weniger vermittelbar.
- Das Lehramt ist für den Ausschluss von Frauen von der Ordination und für das Redeverbot hierüber allein verantwortlich. Es darf beim Ist-Zustand nicht von *sensus fidei* gesprochen werden. Für Frauen kann ein produktiver Umgang hiermit sein – wenn es überhaupt für jede einen solchen gibt –

Schritte des Widerstandes

In eigener Würde in Gemeinschaft Grenzen überschreiten

Die eigene priesterliche Berufung ernst nehmen

Radikale Ausschöpfung des je Möglichen

- Die bisherige Fragestellung ist an ein Ende gekommen. Das Ringeln um einen neuen Konsens um Beteiligung der Frau an kirchlichen Ämtern geht de facto weiter (Stichwort Pastorale Dienste). Ich habe die Hoffnung, daß die Beständigkeit dieser Frage – im Sinne J. Wohlmuths – zu einem universalen *sensus fidelium* führt.

Frauenordination – ein Zeichen von *sensus fidei* der Weltkirche?

Frauenordination als Problem der kleinen Minderheit.

- Wie gelingt es, dass Menschen, Pfarrer und SeelsorgerInnen ernst genommen werden, Gehör finden, ohne dass auf der anderen Seite Menschen sich bedroht fühlen?
- Es geht um Angst und Macht, nicht um Theologie und Argumente. >> Dort liegt kein Ausweg.
- Nach Befragungen machen die Frauen trotz der großen Widerstände für ein Frauenpriestertum weiter. Welches ist ihre Kraft dazu? Führt der Weg zu einem neuen Amtsverständnis?
- Worin liegt die produktive Kraft eines destruktiven Konflikts?
- Nicht zur Entschuldigung des Scheiterns: In der Tat, die Frage der Frauenordination war zu eng angesetzt. Aber nicht deshalb führte sie bisher nicht zum Erfolg.
- Welche Ämter braucht die Kirche, brauchen die Gemeinden?
- Die priesterlichen Menschen liegen auf der Straße (wie Geld, aber auch wie Dreck!)

In der **2. Workshop-Phase** geht die Gruppe der Frage nach, inwieweit die vorgestellten Modelle gelingender Kommunikation (zur Erkenntnis von „*sensus fidelium*“) auf

die Frage der Frauenordination übertragbar sind und als neue Wege im weiteren Umgang mit dieser Frage genutzt werden können.

D. Wiederkehrs Anregung, es nicht bei der Einbahn-Kommunikation (Rom > Ortskirchen) zu belassen, sondern die vox populi auf vielen verschiedenen Wegen und immer wieder auch in den römischen Behörden zu Gehör zu bringen, ist eine 1. Idee.

Auch die von H. Höfl berichteten Erfahrungen des „Passauer Pastoralplanes 2000“ beeindruckten viele TeilnehmerInnen und führen zu der Meinung, dass die Kirche sich vermehrt **moderner Kommunikations- und Management-Methoden** bedienen sollte, um den *sensus fidei* der heutigen Gläubigen auch in der Frage der Aufgaben von Frauen in der Kirche wahrzunehmen und fortzuentwickeln.

Länger dreht sich das Gespräch dann auch um die **Dialektik kommunikativer Suchprozesse**, das ich hier nur stichwortartig wiederzugeben vermag:

Eine einmal *mißlungene* Kommunikation kann zum *Motor für neues Gelingen* werden – auch in der Ämterdiskussion. – Wie kann es nach diesem massiven Kommunikationsabbruch weitergehen? Klar ist: Es geht nicht weiter wie bisher (weitere theologische Argumente suchen). Es muss ein neuer Ort, ein neues Denken und Tun die Frage des Amtes in der Kirche neu beleben. „*Man muss das Unmögliche denken und tun.*“ Dieses Zitat aus dem gerade aktuellen Zeitungsartikel eines bedeutenden Philosophen inspiriert die Gruppe zu neuen Fragen und Gedanken:

- *Welche Art* von Amt braucht die Kirche in unserer pluralen, säkularisierten Gesellschaft?
- Was ist anders, kann anders sein bei einer *weiblichen* Gemeindeleitung?
- Wenn etwas anders ist, dann ist es das *jetzt schon!*

Die schon *gelebte Praxis* der PR als GemeindeleiterInnen ansehen sowie die Praxis von PR als GrenzgängerInnen, als ZeugInnen des Evangeliums in säkularisierten Kontexten und ihre Bedeutung für die Aufgabe der Kirche in unserer Gesellschaft erkennen.

Die eigentliche Kreativität (des *sensus fidei*) liegt nicht in der Theologie, sondern im „Volk Gottes“. Lassen wir sie zu Wort kommen? Sind wir (als TheologInnen) nahe genug dran?

Auch am Ende dieser Gesprächsrunde fassen die TeilnehmerInnen ihre wichtigsten Eindrücke in Bezug auf Lösungsschritte in besagtem Konfliktfeld selbst in ein kurzes persönliches Statement:

- Freiräume füllen und ausschöpfen – verschiedene erlebte Wirklichkeiten sichtbar machen – weitertragen und vernetzen
- Nur „sein“ weiter in der Kirche garantiert, dass das Ziel erreicht wird.
- Als Weg des Handelns in dieser Frage: Hinschauen auf die Praxis der Frauen in der Seelsorge, die formell, informell, hauptamtlich, ehrenamtlich geleistet wird >> Veröffentlichung dieser Praxis

- Abbruch des hierarchisch-theologischen Diskurses akzeptieren – mögliche – unmögliche Formen in der Praxis wahrnehmen und fördern – leben – reflektieren – ernetzen
- Fortiter in re – suaviter in modo – auf vielen Ebenen an der sich wandelnden Frage der Frauenordination bleiben!
- Die Kraft des Faktischen bewegt! Das Unmögliche tun.
- Durch Praxis Möglichkeiten definieren (z.B. Predigt am Ostersonntag durch eine Frau)
- Vernetzungen fördern
- Solange ausschließlich männerdominiert über das Thema Frauenordination diskutiert wird, werden die Sprachblockaden nicht fallen. Nur wenn priesterliche Frauen gehört und solidarisch gefördert werden an allen Praxisorten, ist auf Dauer der *sensus fidei* erkennbar.
- Eine Frage bleibt: Wie wirkt welcher Umgang mit dem Kommunikationsabbruch der Mächtigen auf die weitere Entwicklung in der Gesamtorganisation?
- TERTIUM NON DATUR
- Gemeinsames Priestertum fördern. – Dienste und Ämter neu definieren. – Funktionen neu aufteilen.
- Bellizistisch formuliert: Wo die offene Schlacht auf dem Feld kirchlicher Mächte verloren ist, da bleiben die Guerrilla-Praktiken des Partisanenkampfes. Idyllischer: Tradition ist ein Fluß, der sich sein Bett selbst sucht.
- Auf die Dialektik der Blockade hoffen!

Wiederverheiratet Geschiedene

(Workshop 4

Die Rechtslage wäre klar: Wer eine zweite Ehe eingeht, lebt in „schwerer Sünde“ im „objektiven Widerspruch“ zur sakramentalen Ordnung und darf deshalb keine Sakramente empfangen. Wenn aber jede dritte Ehe – in Großstadtgemeinden sogar jede zweite Ehe – geschieden wird und als Folge bereits ca. 25% aller geschlossenen Ehen Wiederverheiratungen sind, drängt die pastorale Situation jedoch zu einer Neubeurteilung.

1 – Vorbemerkungen

Phase 1 galt der Analyse des institutionellen Konfliktes. Prof. Belok skizzierte anfangs den kirchenrechtlichen Rahmen und die entscheidenden Dokumente: Familiaris consortio 1981,¹ Hirtenwort der oberrheinischen Bischöfe im August 1993,² Reaktion der Glaubenskongregation September 1994³ und die prompte Antwort der Bischöfe Oktober 1994.⁴ Hierbei wurde deutlich, dass die Konfliktlinien nicht zwischen Lehramt und Basis verlaufen, sondern innerhalb des Lehramtes selbst.

Wenn Gremien miteinander korrespondieren, herrschen andere Gesetze, als bei der Interaktion von Menschen. Weil hier Texte auf Texte reagieren, können die Animositäten und Betroffenheiten von Personen weitgehend abstrahiert werden. Beide Positionen berufen sich auf den *sensus fidelium*, für die eine Seite äußert er sich in der überwiegenden Meinung von Pfarrern, Laien und Betroffenen in den Diözesen, für die andere Seite in der *opinio communis* bei der Interpretation der Tradition. Die Auseinandersetzung zwischen römischer Kongregation und deutschen Bischöfen endete faktisch im Dissens, welcher aber nicht als solcher deklariert wurde. Es könne hier kein Widerspruch entstehen – so das Antwortschreiben – weil die oberrheinische Praxis eine pastorale Lösung sei, keine dogmatische Entscheidung. Diese Argumentation wurde in der Arbeitsgruppe als Strategie des „Runterhänges“ vom dogmatischen in den pastoralen Bereich bezeichnet. Im dogmatischen Bereich besteht Konsistenzzwang, im pastoralen gibt es den Spielraum der „pastoralen Flexibilität“. Es mag einen Weltkatechismus geben, aber keine Welpastoral.

Beide Seiten berufen sich auf das Evangelium mit unterschiedlichem Akzent (Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit), beide sind in sich logisch, verwenden aber eine unterschiedliche Logik: Die lehramtliche folgt der Widerspruchsfreiheit mit sich und der Tradition und fordert auch Widerspruchsfreiheit bei den wiederverheirateten Geschiedenen: Wer die Ehe einmal versprochen hat, soll die frei gewählte Verbindlichkeit nicht wieder auflösen. Die bischöfliche Logik folgt einer Situationsgerechtigkeit, wonach ihre

Empfehlungen ausschließlich für die Gebiete ihrer Diözesen gälten und eine Veröffentlichung außerhalb dieses Gebietes bewußt nicht vorgesehen wäre, dass aber die Antwort aus Rom sich auf alle im Weltepiskopat ähnlichen Initiativen bezog. Zur Logik der Situationsgerechtigkeit gehört auch die Unterscheidung von „Zulassung“ zu den Sakramenten, was ein Gegenstand der Dogmatik sei, und der Frage nach dem „Hinzutreten“, das aus pastoralen Gründen und unter Anwendung der Epikie toleriert wird, auch wenn keine Zulassung ausgesprochen wurde.

Der Konflikt verlängert sich durch die unterschiedliche Beurteilung von weiterem Gesprächsbedarf. Die Glaubenskongregation bekräftigt und zitiert die Meinung *früherer* Lehrschreiben, die Bischöfe dagegen fordern *weitere* theologische Forschung zu diesem Thema ein. Konflikte bestehen materialiter in dem Aufeinandertreffen verschiedener Interpretationen zum selben Gegenstand, aber formaliter aber in der unterschiedlichen Macht, das Gespräch fortzusetzen oder abubrechen. Abbruch bedeutet die Akzeptanz des aktuellen Stands, Fortsetzung bedeutet die Akzeptanz des Standes als Zwischenergebnis.

1.1 Zur aktuellen Scheidungsstatistik

- Im Jahre 2000 wurden in Deutschland 194 410 Ehen rechtskräftig geschieden, = 2 % mehr als im Vorjahr
- = auf 1000 Ehen kamen 10 Trennungen in einem Jahr
- = jede 3. Ehe in Deutschland wird geschieden, in Ballungszentren sogar jede 2. Ehe
- Jede 4. Person, die standesamtlich heiratet, bringt bereits Eheerfahrung mit.

1.2 Der Kreis der Betroffenen u.a.

- Das Faktum rechtskräftiger Ehe-Trennungen und zivilrechtlicher Wiederheirat betrifft auch sehr viele katholische ChristInnen.
- Papst Johannes Paul II. hat jüngst vor Bischöfen aus Uruguay bekräftigt, die kirchliche Sorge müsse allen Partnerschaften gelten. (s. FAZ v. 09.09.2001)

1.3 Worum geht es?

Zum einen um die Fragen:

- Wie kann die verbindliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe in Treue zum Wort Jesu: „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9) bewahrt und geschützt werden?
- Wie ist das Wort Jesu zu verstehen (normativ?, als Verheißung? ...)
- Wie ist mit der Situation (a) geschiedener und (b) geschiedener wiederverheirateter ChristInnen angemessen (= lebens- und glaubensförderlich) umzugehen?
z.B. mit ihrem Wunsch nach (auch weiterhin) voller Kirchengemeinschaft, d.h. Eucharistiegemeinschaft, einschließlich des Kommunionempfangs

Zum anderen um die Fragen

- Darf es Scheitern und Neuanfang, auch das Scheitern einer Ehe und der Neuanfang in einer anderen Ehe, in einer „Kirche der Sünder und Sünderinnen“ geben? Ist Gott im Scheitern nicht gegenwärtig?
(Gottes Zuwendung zum Menschen gilt vor aller Leistung und sogar trotz aller Schuld !)
- Dürfen Sakramente „instrumentalisiert“ werden?
(= als „Belohnungs- bzw. Bestrafungsinstrumente“ „gewährt“ bzw. „verweigert“ werden?) Darf das Symbol der Eucharistiefeyer als Communio zum Ausgrenzungssymbol gemacht werden?
- Wen trifft das eigentlich noch?
Kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter (= Kirchliche Angestellte)
die kleine Gruppe derer, die als wiederverheiratet Geschiedene Skrupel haben, zur Kommunion zu gehen (z.B. bei der Erstkommunionfeier ihrer Kinder)
die größere Gruppe, die als wiederverheiratet Geschiedene keine Skrupel haben
die größere Gruppe, denen es völlig egal ist

2 Positionen (LEHRAMT – HIRTENAMT – THEOLOGIE)

2.1 Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio“ (1981)

Doppelstrategie:

- Nichtzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten, insbesondere zu den Sakramenten Buße, Eucharistie, Krankensalbung.
- Versöhnung im Bußsakrament und somit Zulassung zur Eucharistie nur unter der Bedingung sexueller Enthaltensamkeit.

„Die Kirche bekräftigt ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen. Sie können nicht zugelassen werden, denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse im objektiven Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche sind, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. Darüber hinaus gibt es noch einen besonderen Grund pastoraler Natur: Ließe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung.“ (Nr. 84)

- In 2. Ehe leben = schwere Sünde = Trennung von Gott
- Kommunion = Vereinigung mit Gott

2.2 Die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz (Lehman, Kasper, Saier)

„Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze“, hg.

Zwei Wege:

- „Hirtenwort zur Pastoral mit Geschiedenen und Wiederverheiratet Geschiedenen“
- „Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von Wiederverheiratet Geschiedenen in der Oberrheinischen Kirchenprovinz“

„Die neueren kirchlichen Verlautbarungen erklären in Treue zur Weisung Jesu, dass die Wiederverheiratet Geschiedenen nicht generell zum eucharistischen Mahl zugelassen werden können, da sie sich in Lebensverhältnissen befinden, die in objektivem Widerspruch sind zum Wesen der christlichen Ehe.“ (S. 13)

„Wenn die Betroffenen zu der begründeten Gewissensüberzeugung von der Nichtigkeit ihrer ersten Ehe gekommen sind, der Nachweis dafür in einem Verfahren vor dem kirchlichen Ehegericht aber nicht möglich ist, in solchen und ähnlichen Fällen kann ein seelsorgliche Gespräch den Betroffenen helfen, zu einer persönlich verantworteten Gewissensentscheidung zu finden, die von der Kirche und der Gemeinde zu respektieren ist. (S. 13)

Gleiches gilt, „wenn die Betroffenen schon einen längeren Weg der Besinnung und Buße zurückgelegt“ haben oder im Fall einer „Pflichtenkollision, wo das Verlassen der neuen Familie schweres Unrecht heraufbeschören würde“

Die Forderung von *Familiaris consortio*, wiederverheiratete Geschiedene sollten „wie Bruder und Schwester“, also in sexueller Enthaltbarkeit leben, kann nach Auffassung dieser 3 Bischöfe „auf die Dauer gewiss nicht von allen Wiederverheirateten Geschiedenen verwirklicht werden, nur selten von jüngeren Paaren.“ (S. 28)

Einer allgemeinen „Zulassung“ zu den Sakramenten stehe zwar entgegen, dass damit die „Treue der Kirche zur Unauflöslichkeit der Ehe verdunkelt würde“; dennoch könne „sich im Einzelfall herausstellen, dass die Ehepartner ... sich in ihrem ... Gewissen ermächtigt sehen, an den Tisch des Herrn zu treten“. (S. 30)

2.3 Kongregation für die Glaubenslehre (Kardinal Joseph Ratzinger)

„Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen“, in: Zur Seelsorge mit Wiederverheirateten Geschiedenen, hg. v. Bischöfliche Ordinariate der Oberrheinischen Kirchenprovinz Freiburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart 1994

- Ziel: die Lehre und Praxis der Kirche zu erinnern

„Es kommt dem universalen Lehramt der Kirche zu, in Treue zur Hl. Schrift und zur Tradition das Glaubensgut zu verkünden und authentisch auszulegen.“ (S. 10)

„Wenn Geschiedene zivil wiederverheiratet sind, befinden sie sich in einer Situation, die dem Gesetz Gottes objektiv widerspricht. Darum dürfen sie, solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen.“ (S. 10)

„Diese Norm hat nicht den Charakter einer Strafe oder irgendeiner Diskriminierung der wiederverheirateten Geschiedenen, sie bringt vielmehr eine objektive Situation zum Ausdruck, die als solche den Hinzutritt zur heiligen Kommunion unmöglich macht: ‚Sie stehen insofern selbst ihrer Zulassung im Weg, als ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse im objektiven Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche sind, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. Darüber hinaus gibt es noch einen besonderen Grund pastoraler Natur: Liebe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung‘“ (S. 11)

„Der Hinzutritt zur heiligen Kommunion (wird) ausschließlich durch die sakramentale Lossprechung eröffnet, die ‚nur denen gewährt werden kann, welche die Verletzung des Zeichens des Bundes mit Christus und der Treue zu ihm bereut und die aufrichtige Bereitschaft zu einem Leben haben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht. Das heißt konkret, dass, wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, ‚sie sich verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind‘ (Joh. Paul II.). In diesem Fall können sie zur heiligen Kommunion hinzutreten, wobei die Pflicht aufrecht erhalten bleibt, Ärgernis zu vermeiden.“ (S. 11)

„Die irrige Überzeugung von Geistliche haben daran zu erinnern, ‚dass ein solches Gewissensurteil in offenem Gegensatz zur Lehre der Kirche steht. Die kirchengerichtliche Instanz zu umgehen hieße ‚die Ehe faktisch als Wirklichkeit der Kirche, das heißt als Sakrament, zu leugnen.

Aufgabe der Hirten und Gläubigen ist es, zu helfen, dass ‚die betroffenen Menschen auch in ihrer Last das süße Joch und die leichte Bürde Jesu erkennen können“.

3 Praxis der Ostkirche

3.1 Scheidungsverbot und Tolerierung einer Wiederheirat Geschiedener

- Das Wort Jesu vom Ehescheidungsverbot gilt ohne Abstriche.
- Ehe = Mysterium, Geheimnis der Liebe, Ikone des dreieinen Gottes, Ikone des Ehebundes Christi mit seiner Kirche (vgl. Eph 5, 21 ff)
- Gott selbst schließt das Brautpaar durch den Priester zu einem Bund zusammen.
- Dieser Bund bindet die Eheleute über den Tod hinaus. Der/die verwitwete Ehepartner/in darf deshalb nicht noch einmal heiraten. Denn: Wie Gottes Bundes-treue über den Tod hinausgeht, so ist auch der Tod des Ehepartners/ der Ehepartnerin keine Grenze der Unauflöslichkeit.

- In Berufung auf Kirchenlehrer wie Basilius, Origenes und Augustinus wird eine Tolerierung der Wiederheirat praktiziert, um größeres Übel zu vermeiden.
- Bei Wiederheirat erfolgt die Trauung als Bußgottesdienst (= keine Krönung des Brautpaares, kein Empfang der Eucharistie während einer festgesetzten Frist; die Buße, durchaus über mehrere Jahre, wird ausdrücklich als „Medikament“ verstanden zur geistlichen Gesundung)
- Die orthodoxe Theologie versucht zwei Grundgegebenheiten christlichen Glaubens zusammenzuhalten und aufeinander zu beziehen:
die akribeia (= die strenge Beachtung der Lehre und der kanonischen Normen) und die oikonomia (= die barmherzige Anwendung der kanonischen Normen im Einzelfall)
- Dahinter steht die Grundüberzeugung: Es ist die eine Liebe Gottes, die beides in sich vereint: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

3.2 Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (1979)

Stellungnahme zur pastoralen Regelung der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten (in: PthI 1979)

„Für eine verantwortliche Entscheidung sind folgende Fragen zu beachten:

Ist festgestellt, ob die Konfliktsituation eines wiederverheiratet Geschiedenen, der die Sakramente empfangen möchte, auf dem Rechtsweg geklärt werden kann?

Ist die Rückkehr zum ersten Partner objektiv und subjektiv (von beiden Partnern her) noch möglich?

Ist die Bereitschaft vorhanden, die mit dem Scheitern der sakramentalen Ehe und der Wiederverheiratung unter Umständen verbundene Schuld anzuerkennen und bestehende Verpflichtungen (gegenüber dem ersten Partner und den Kindern) nach Kräften zu erfüllen?

Steht die neue Verbindung auf der Grundlage beiderseitig erklärten Ehewillens und besteht die Bereitschaft zu einem entsprechenden christlichen Zusammenleben, sowie die Kinder christlich zu erziehen?

Lässt sich gegenüber der christlichen Gemeinde der öffentliche Sakramentempfang verantworten?

Ist das Verlangen nach den Sakramenten von lauterer Motiven bestimmt?“

4 Diskussion

Phase 2 des Workshops galt der Erarbeitung von Konfliktstrategien. Hierzu wurden die Erfahrungen der Teilnehmer eingeholt. Aus dem Letztgenannten ergeben sich zwei Kategorien, mit denen sich alle Strategien sortieren lassen:

4.1 Konformität

- *Josephsehe*: Loyale Fälle von Wiederverheiratung, in denen die Gatten nach der sakramentalen Versöhnung wie Schwester und Bruder zusammenleben, wusste niemand zu berichten.
- *Geistliche Kommunion*: Ungenutzt scheint auch die Möglichkeit, mit dem zweiten Partner zusammenzuleben und nichtsakramental am sakramentalen Leben teilzunehmen. Gerade die lehramtliche Seite weist darauf hin, dass wiederverheiratete Geschiedene nicht exkommuniziert sind, sondern zum Besuch von Gottesdiensten und zum Gebet eingeladen bleiben. Allerdings wurde diese Einladung pastoral extrem erschwert durch römische Äußerungen (vom 27. Mai 1999), Wiederverheiratete seien von Patenämtern und pastoralen Räten ausgeschlossen. Es ist schwer jemand einzuladen, ihn aber nur in die Diele, nicht ins Wohnzimmer zu bitten.
- *Annullierung* der ersten Ehe: Sie wird von kirchlich Bediensteten gesucht, von kirchlich Engagierten oft abgelehnt, weil sie die Zeit der ersten Ehe nachträglich „ungeschehen machen will“. Andererseits bietet die „Ab-arbeitung“ der ersten Beziehung bietet eventuell für die neuen, zweiten Partner die Gelegenheit, sich von der Vor-Vergangenheit abzusetzen. Von einigen wird diese Möglichkeit – so ein Bericht – gezielt genutzt nach dem Motto „play the systems“. Diese Gläubigen übernehmen die Anforderungen der Kirche, ohne sie innerlich mitzuvollziehen. Sie spielen das Spiel, das verlangt wird. Das setzt allerdings eine souveräne Distanzierung zum Verfahren voraus.
- *Konformität aus Protest*: Einige Gläubige verzichten aus Solidarität mit anderen auf den Empfang der Sakramente, nicht aus Einsicht in die Norm. Sie wollen den derzeitigen Diskussionsstand nicht als endgültig akzeptieren.
- *Konformität trotz Protest*: In der Arbeitsgruppe wurde von Fällen berichtet, in denen Wiederverheiratete in derselben Wohnung leben, aber mit zwei Klingelschildern und zwei Telefonanschlüssen. Oder auf derselben Etage in zwei nebeneinander liegenden Apartments, in möglichst anonymen Wohngebieten. Selten stünden hinter diesen Lösungen selbstbewußte Entscheidungen, als vielmehr Existenzangst, die Arbeit als Kindergärtnerin oder Berater im kirchlichen Dienst zu verlieren. Informelle Maximen von diözesanen Behördenmitgliedern ermuntern dazu: „Macht, was ihr wollt, aber schaut, dass euer Verhältnis nicht ruchbar wird.“ Der Konflikt wird ganz ins *forum externum* exportiert, indem man alle öffentlichkeits-erheblichen Aspekte geteilter Privatsphäre (Telefon, Hausnummer, Postkasten, Name) getrennt hält.

4.2 Nonkonformität

- *Problemlose Zuwiderhandlung*: Von mehreren Seiten wurde berichtet, dass die allermeisten Gläubigen das Problem selbst lösen, bzw. „kein großes Problem darin sehen“. Die kirchliche Diskussion wird kaum wahrgenommen, die soziale Kontrolle ist weggefallen und der Ortpfarrer hat nichts dagegen. Die Menschen haben „das

subjektiv in Ordnung gebracht“ und gehen selbstverständlich zur Kommunion. Im Schweizer Raum sei die Souveränität diesbezüglich größer als im deutschen. Ein Indiz für diese Strategie sind Erfahrungen aus der Diözese Innsbruck: Dort wurde dem Thema oberste Priorität eingeräumt und eigene Beratungsstrukturen eingerichtet; jedoch war die Resonanz der Gläubigen auffällig gering. Hatte man das Problembewußtsein überschätzt?

- *subversive Strategien*: Aus nichteuropäischen Ländern (Afrika und Südamerika) wurde berichtet, dass ganze Regionen samt Diözesanleitung die Duldung der Mehrfachverheiratung praktizieren und dies offiziell einfach verschweigen. Einige Bischöfe sehen in der sukzessiven Monogamie das kleinere Übel gegenüber jeder Form der Polygamie oder des Nebenfrauen-Konkubinats. Die Bischöfe verhalten sich dann strukturell ähnlich der oben genannten „Konformität trotz Protest“. sie trennen Privatsphäre der Diözese von der Öffentlichkeit der Weltkirche. Allerdings sei zu fragen, ob diese zur Doppelinstitution erhobene Doppelmoral nicht die weitere Diskussion blockiere, statt sie zu stimulieren.

Unterhalb der Sakramentenebene wurde von einigen Pfarrern auf Sakramentalienebene die Praxis der „Wiedereinsegnung“ entwickelt. Sie will die Verbindlichkeit der Ehe bewahren und gleichzeitig die zweite Verbindung kirchlich stärken. Hierzu wurde der Brief (datiert 20.0.01) eines süddeutschen Pfarrers verlesen, der ungenannt bleiben will. Er dokumentiert, mit welcher pastoralen Klugheit vorgegangen wird:

„... Doch nun zu meinen subversiven Tätigkeiten. Nicht nur ich, sondern immer mehr Kollegen feiern mit Geschiedenen, die heiraten wollen, Segensgottesdienste. Ich bin erstaunt, dass dies ‘unter der Hand’ immer öfter geschieht. Heuer habe ich schon zweimal mit Paaren solches getan. Leider aber ist mir bis heute kein gutes Formular für solche Sachen in die Hände gekommen. Meist ist es eine Wort-Gottes-Feier, in die ich einen feierlichen Segen (dabei nehme ich die Segensformulare von Osterhuis oder ähnliches zuhilfe) einbaue. Meist lege ich die Hände auf. Manchmal habe ich auch schon den Ritus der ineinander gelegten Hände, die von der Stola des Priesters umschlossen werden, der ja auch in der offiziellen Hochzeit vorkommt, adaptiert. Persönlich achte ich auf einige Dinge im Umfeld.

- 1. Ich gehe in keine unserer Pfarrkirchen, sondern meistens in eine unserer – auch größeren – Kapellen.*
- 2. Im Kirchenanzeiger nenne ich das Ganze ‘Segensfeier für ... und ...’*
- 3. Ein Eheversprechen vermeide ich. Eigenartigerweise war das bisher für alle Paare o.k.!*

Interessant ist Folgendes: Bisher wurde ich noch nicht einmal deswegen angeschwärzt, auch nicht von den Fundis in meiner Pfarrei, die mich sehr wohl schon wegen anderer Dinge hingehängt haben. Auch die traditionell gesinnten Kreisen wird anscheinend die Not solcher Paare gesehen und es gibt so etwas wie ‘Mit-

leid'. Ich gehe sogar so weit zu sagen, dass unsere Kirche kaum Widerstände zu fürchten hätte, würde sie solchen Feiern ein offizielles Gesicht geben. So viel vom Landpfarrer, der in dieser Frage (interessant) nicht mehr subversiv handelt, sondern das wird mehr und mehr der mainstream. Ich denke, dass Paare, die solches wollen, mittlerweile fast überall einen Priester in ihrer Nähe finden, der mit ihnen feiert. Das spricht sich auch herum.“

Diese Praktiken sind Schattengewächse, sie gedeihen nicht im Licht der Öffentlichkeit, weil sie die Diözesanleitungen zwingen, sie zu verbieten oder Konflikte mit der Weltkirche zu riskieren. Daher sollten sie nicht zum Modellfall erklärt werden, sondern gleichsam als Experimentierküche geschützt bleiben. Erst wenn die Praxis breitere Wurzeln geschlagen hat, soll man den Weg durch die Institution wagen. Als Beispiel wurden die Aussendungsfeiern für Gemeinde- und Pastoralreferenten angeführt: Vor Jahren noch sei das – um jeder Verwechslung mit der Priesterweihe vorzubeugen – an einem Werktag in einer Kapelle geschehen, heute feiere man einen Festgottesdienst mit dem Bischof im Dom.

Abschließend wurde in der Runde gefragt, wo sich der *sensus fidelium* in diesen Konflikten zeige, und woran man ihn erkenne. Die Antworten waren äußerst disparat. Es wurde sogar in dieser kleinen Runde deutlich, dass gerade dann, wenn man gemeinsame Grundüberzeugungen sucht, Dissens entsteht. Man könnte umgekehrt formulieren: Die Suche nach dem Gemeinsamen ist bereits ein Symptom für seinen Verlust, oder noch schärfer: die Suche fördert die Dissense erst zu Tage. Konsensfiktion erzeugt in komplexen Gebilden wie der Kirche mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten. Vielleicht sollte man zu hohe Konsensansprüche aufgeben. Vielleicht sich mit einem *sensus* begnügen, der nur in der Bereitschaft besteht, einander unsere Dissense zum selben Thema zu erklären.

Anmerkungen

- ¹ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben ‚Familiaris Consortio‘ vom 22.11.1984, vor allem Nr. 84.
- ² Die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze, Freiburg/Mainz/Rottenburg 1993.
- ³ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheiratet geschiedenen Gläubigen, Vatikan 15.10.1994.
- ⁴ Die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, An die hauptberuflich in der Seelsorge tätigen Damen und Herren in den Diözesen Freiburg i.Br., Mainz und Rottenburg-Stuttgart, Freiburg/Mainz/Stuttgart 1994.

Professor Heinz eröffnete den Workshop mit einer Skizzierung von fünf „Gruppen“, die sich jeweils auf ihre spezifische Kompetenz (sensus) berufen: als Bürger, als (Mit-) Betroffene, als kirchliches Lehramt, als theologische Wissenschaft und als Ortskirche. Dabei streiten nicht alle über alles.

- Unter den Bürgern wächst die Toleranz gegenüber Homosexualität und Homosexuellen. Vorbehalte bestehen nach wie vor beim Adoptions- und Sorgerecht und wenn jemand gemeinsam mit seinem Partner bzw. seiner Partnerin im Namen seiner „Firma“ (bei offiziellen Anlässen) auftritt.
- Betroffene zeigen ein wachsendes Selbstbewusstsein, bezeichnen sich provokativ als Schwule und Lesben. Schwierigkeiten in der Akzeptanz erfahren sie vor allem im Familien- und Freundeskreis und im kirchlichen Umfeld (besonders als kirchliche Mitarbeiter): Sie dürfen nicht auffallen.
- Das kirchliche Lehramt behauptet seine Lehre als definitive und allgemeingültige objektive Norm, die zuletzt im Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 2357-2359) festgeschrieben wurde. Mit direkten und indirekten disziplinarischen Maßnahmen sucht es seine Auffassung gegenüber „Abweichlern“ durchzusetzen.
- Die theologische Wissenschaft hat mit ihrer hermeneutischen und geschichtlichen Methodik weitgehend von absoluten Normen Abschied genommen und unter Beteiligung von Betroffenen lebensnahe ethische und pastorale Weisungen entwickelt. Wegen kirchenamtlicher Repressalien halten sich Theologen mit Publikationen und bei öffentlichen Auftritten (in den Medien) zurück.
- Etliche Ortskirchen – insbesondere in den USA, in England und Holland – haben zwischen 1976 und 1985 in Diözesanplänen, Hirtenbriefen und Synoden gesellschaftlicher Diskriminierung und Gewalt eine entschiedene Absage erteilt und Formen pastoraler Begleitung installiert. Seit der Veröffentlichung des Katechismus der Katholischen Kirche ist die theologische und pastorale Diskussion fast ganz verstummt und sind die pastoralen Maßnahmen weitgehend rückgängig gemacht worden.¹

In der Diskussion arbeitete der Workshop als zentrales Anliegen heraus: „Heute ist es für homosexuelle Menschen nicht leicht, mit offenem Visier in der Kirche Verantwortung zu tragen! [...] die christlichen Gemeinden täten Unrecht, sie [die Homosexuellen]

zu ignorieren. Ohne sie könnten sie den ganzen Reichtum des Evangeliums nicht begreifen.“ Dieses Zitat von Bischof Jacques Gaillot aus dem Jahr 1989 werteten die Teilnehmer einmütig als authentischen Ausdruck des *sensus fidei*, der von der Überzeugung der bürgerlichen Gesellschaft mit getragen wird, den Weisungen des Lehramtes aber klar widerspricht.

Ein zweites Ergebnis war der gemeinsame Wunsch an die Adresse der Theologie, trotz aller beruflichen Risiken auf kluge und mutige Weise ihre Stimme in der Fachliteratur und bei öffentlichen Diskussionen (z.B. in den Medien) zu erheben. Dieser unangenehme Part sollte nicht einigen wenigen Kollegen, die entsprechend abgestempelt sind, zugemutet werden.

Anmerkungen

¹ Ein ausführlicher Forschungsbericht über die kirchenamtlichen Verlautbarungen und die theologisch-pastorale Entwicklung findet sich in: Hanspeter Heinz, „Zu gesetzlichen Regelungen gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften. Forschungsbericht über die Haltung der katholischen Kirche, in: Die Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften, hg. v. J. Basedow u. a., Tübingen 2000 (Beiträge zum ausländischen und internationalen Privatrecht 70) 277-307.

Einmütig – wie es in der Kirche zu gemeinsamen Entscheidungen kommen kann

// Workshop 6

1 Modell

Das aus den Erfahrungen der Pfarrgemeinde Machstraße in Wien entstandene Modell gemeinsamer Entscheidung in Einmütigkeit wurde vorgestellt und im Lauf des Gesprächs näher erläutert:

1.1 Notwendigkeit und Wesen gemeinsamer Entscheidung in der Kirche

Ausgehend vom Art. 1 der Erklärung über die Religionsfreiheit des 2. Vatikanums („und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst“ – vom Papst aufgegriffen in der zweiten Vergebungsbitte am 12. März 2000) wurden folgende Gründe für gemeinsame Entscheidungsfindung in der Kirche genannt:

- weil (und wenn) die Glaubens- und Gewissensfreiheit sie erfordern;
- weil nur so Primat (Leitung) und Kollegialität (Synodalität) vereint werden können;
- weil auf diese Weise Freiheit und Gemeinschaft versöhnt werden;
- weil wichtige Entscheidungen dadurch besser ausreifen können;
- weil jede wichtige Entscheidung in einer Gemeinschaft alle ihre Glieder auch als einzelne betrifft (vgl. CIC 1983 can 119/§ 3).

Eine dementsprechende gemeinsame Entscheidungsfindung bedeutet, dass alle in der Gruppe die Entscheidung so ernst nehmen, als ob sie jeder und jede allein treffen und verantworten müsste, und dennoch zu einer gemeinsamen Lösung kommen, die alle noch voll verantworten können, selbst wenn nicht alle sie für die beste halten (besagt also nicht Einstimmigkeit; außerdem kann sie in einer von allen akzeptierten Pluralität liegen). Sie ist gerade dann nötig (und mühsam), wenn keine Übereinstimmung vorhanden ist. Sie besagt gemeinsame Letzt- bzw. volle Miteinanderverantwortung in den Fragen, die aus obigen Gründen gemeinsam entschieden werden sollen, ist also nicht gleichzusetzen mit gemeinsamer Leitung. Sie kann nicht ersetzt werden durch Dialog, unbegrenzten Pluralismus (Nebeneinander oder Spaltung), Hierokratie, „Zustimmungsrecht“ bzw. Vetorecht einzelner oder Mehrheitsdemokratie, sondern bedeutet ein prinzipiell „fortlaufendes“ gegenseitiges „Zustimmungsrecht“ bzw. Vetorecht. Daher hat sie

prozessualen Charakter, insofern immer wieder mit Verbesserungen gerechnet werden und die Bereitschaft dafür vorhanden sein muss.

1.2 Die Einmütigkeit als Prinzip gemeinsamer Entscheidung in der Kirche

Die Grundlage gemeinsamer Entscheidungsfindung in Gemeinde und Kirche ist die (primäre) Einmütigkeit im Geist, auf der die (sekundäre) Einmütigkeit in der Sache, der Konsens, beruht. Die primäre Einmütigkeit bedeutet eine Übereinstimmung in der Gesinnung und in den Willenshaltungen und betrifft daher den vorrationalen Bereich. Die dort gegebene Gewissensanlage (Ur-Gewissen) ist von den Gewissensurteilen zu unterscheiden, die durch mangelhafte Weckung, schuldhaftes Niederhalten des (Ur-) Gewissens oder durch Irrtum in Sachfragen irrig sein können und daher hinterfragbar sind.

Die Kirche als einmütige *Communio* setzt Gott als den gemeinsamen Daseinsgrund der Gläubigen voraus, der sie in Beziehung zueinander gesetzt hat und ihnen durch sein Wirken im Heiligen Geist das Einmütigsein schenkt. Grundlegende Elemente der primären Einmütigkeit sind der gemeinsame Glaube, der sich unter den Anspruch Gottes stellt, einmütig zu sein, und die menschlichen Ängste aushalten lässt, sowie die gegenseitige Liebe in der Gemeinschaft, die diesen Glauben weckt und einen offenen, ehrlichen (nicht strategischen) Umgang miteinander und ein Eingehen aufeinander ermöglicht. Gemeinsame Entscheidungsfindung in Gemeinde und Kirche verlangt, dass der Wille Gottes, auf den sich alle ausrichten, von ihnen übereinstimmend erkannt wird. Das geschieht durch das Gespür für das eigentliche (vorrationale) (Ur-)Gewissen und die Anwendung der Regeln der „Unterscheidung der Geister“, die erkennen lassen, ob eine konkrete Eingebung auf dem Wirken des Geistes Gottes beruht.

1.3 Voraussetzungen solcher Entscheidungsfindung in Einmütigkeit

- dass es Wahrheitserkenntnis in Glaubens- und Sittenfragen gibt;
- dass niemand beansprucht, mit göttlicher Unfehlbarkeit zu sprechen;
- dass sich alle unter den Anspruch stellen, einmütig zu werden in der gemeinsamen Ausrichtung auf den Willen Gottes;
- dass der Glaube vorhanden ist, dass dies von Gott her möglich ist;
- dass eine personale gegenseitige Vertrauensbeziehung unter den Beteiligten besteht oder im Verlauf der Entscheidungsfindung zustande kommt, was nur in überschaubaren Gemeinden bzw. Gremien (von Personen mit entsprechender Gemeindefahrung) möglich ist;
- dass die nötige Kompetenz (Mündigkeit) bei allen vorhanden ist (wofür eine Säuglingstaupe und Kinderfirmung nicht genügen); wenn die physischen oder psychischen Voraussetzungen fehlen, an solchen Prozessen teilzunehmen, ist mindestens die Zustimmung in der Form der Rezeption erforderlich;
- dass die Amtsträger sich in diesem Prozess als Zeichen und Werkzeug der Einmütigkeit verstehen, also nicht über, aber auch nicht unter den anderen stehen, sondern als Gegengewicht allen diese Miteinanderverantwortung zumuten und abver-

langen (wobei zwischen interner Leitung und Amtspriestertum zu unterscheiden ist).

2 Diskussion

In der Diskussion ging es vor allem um die Realisierbarkeit und den hohen Anspruch dieses Weges. Dabei wurde auf die Geschichte hingewiesen (Konzil von Basel) und von einer Erarbeitung der gemeinsamen geistigen Basis der Gemeinden in der Pfarre Machstraße in Wien berichtet, die 13 Jahre dauerte. Anschließend wurde das Ergebnis und damit auch das Prinzip der Einmütigkeit zwar von allen Beteiligten anerkannt, ohne sich aber verbindlich und ausdrücklich für die Zukunft darauf zu verpflichten (im Sinn der ursprünglich angestrebten Erwachsenentaufenerneuerung).

Als praktische Lösung angesichts dieser Schwierigkeiten wurde die „zwischenzeitliche Mehrheitsentscheidung“ erörtert, bei der die Einmütigkeit als Ziel bewahrt bleibt, aber alle sich bei anstehenden Entscheidungen mit den Grenzen der Möglichkeiten des Diskurses abfinden. Solche Beschlüsse sind ausdrücklich für Verbesserungen offen und nehmen zumindest dadurch auf die Gewissensbedenken einzelner Rücksicht. Andernfalls wäre die Entscheidung durch die Mehrheit ebenso problematisch wie die autoritär-hierarchische. Wenn die Kirche als Gemeinschaft leben und wirken soll, gibt es wohl keine Alternative zum Prinzip der Einmütigkeit.

3 Literatur:

- P. Weß, Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König. Thaur 1996.
- P. Weß, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche. Thaur 1998.

Postmoderne Volksreligiosität als Beispiel gelingender und konfliktiver Partizipation

1

„Postmoderne“ ist ein uneindeutiger Begriff, der mehrere Phänomene bezeichnet:

- eine soziologische Beschreibung der Moderne, wie sie sich uns heute zeigt (bei K. Gabriel als „Post“-Moderne¹)
- einen philosophischen Diskurs im Rahmen des Dekonstruktivismus (i.A. an J.-F. Lyotard und W. Welsch²)
- ein Deutungsmuster nach dem Bruch des modernen Fortschrittsmythos (praktisch-theologisch aufgeschlossen von R. Englert³)

Alle drei Dimensionen sind different, aber gegeneinander anschlussfähig.⁴

2

Postmoderne Volksreligiosität zeigt sich bei uns auf zweifache Weise:

- als vielfältige geistliche Laienbewegungen mit Anschluss an das breite Phänomen der charismatischen Bewegung und der Pfingstkirchen, die weltweit ein Drittel der Christenheit ausmachen⁵
- als synkretistische Esoterikwelle, die sich mit manchen ihrer völlig heterogenen Quellen als für kirchlich Engagierte christlich verträglich und höchst inspirativ erweist⁶

3

Eine mögliche Beschreibung der Charakteristik dieser postmodernen Volksreligiosität kann im Anschluss an F.X. Kaufmanns „Funktionen der Religion“⁷ erfolgen. Sie leisten:

- Identitätsstiftung durch Bekehrung zum Wesentlichen: „Ich bin, weil Gott mich liebt“ oder: „Mein Leben ist ein Abenteuer auf der Suche nach dem Wesen des Seins“
- Handlungsführung durch Berufung: „Gott weiß, was ich tun soll“ oder: „Das neue Bewusstsein ist meine Mission“
- Kontingenzbewältigung durch Marienfrömmigkeit: im Leiden geborgen sein, oder durch Urvertrauen in göttliche Pädagogik: eine Chance zu persönlicher Reifung sehen

- Sozialintegration durch eine vertraute Gemeinschaft: „Hier werde ich verstanden“ oder durch Einbindung in ein alternatives Netzwerk: „Ich bin Teil des stattfindenden Paradigmenwechsels“
- Kosmisierung durch das Gründungscharisma oder einen kosmischen Holismus: alles macht in dieser Perspektive Sinn
- Weltdistanzierung durch Lust am Glauben oder an tieferer Erkenntnis: in Gott / durch göttliche Energie Kraft zum Leben finden

4

Die Bewegungen haben – auf je verschiedene Weise – zu bieten, was eine postmodern werdende Kultur von Religion erwartet, und das auf explizit christliche und eindeutig (oft symbolisch traditional) kirchliche Weise.⁸ Für die „Esoterik“ gilt Gleiches auf freiheitliche und daher (oft ungewollt) synkretistische Weise. Sie setzen neue Prioritäten im Gegensatz zur Moderne (ohne in der Regel hinter sie zurück zu fallen):

- Orientierungswissen: Lebensrelevanz kommt vor Wissenschaftlichkeit (mit Kritik an der Theologie)
- Lebenshilfe: Engagement kommt vor Professionalität (mit Kritik an der herrschenden praktischen Ignoranz gegenüber in Sonntagsreden beschworenen gesellschaftlichen Notwendigkeiten; z.B. Kyoto-Klimaziele, Globalisierung)
- Verheißung: Gottvertrauen kommt vor kritischem Bewusstsein (mit Kritik an der Gottesanmaßung der modernen Gesellschafts- und Wirtschaftsform und kirchlicher Praxis; incl. der Duldung der modernen Religion des Geldes und des Konsumismus)
- Berufung: Gotteserfahrung kommt vor Zugehörigkeit (mit Kritik an bürokratischen statt spirituellen Kriterien der Verbindlichkeit)

5

Die gelingende Partizipation ist vielschichtig und ambivalent:

- Bewegungen im Umfeld der alten Ordenstraditionen verstehen sich als spirituelle Orte, wo engagierte ChristInnen Kraft für ihren Alltag in Familie, Gesellschaft und Pfarrei tanken. Sie haben wechselnde Konjunktur, sind aber weitgehend konfliktfrei.
- Bewegungen, die sich als weltweite Stosstruppen des Vatikans verstehen, mit hohem kirchenpolitischem Einfluss, zahlreichem Priesternachwuchs und einem integralistischen Kirchenbegriff. Ihr faktischer Einfluss in demokratischen Gesellschaften ist wesentlich geringer als ihre Denunziationsverhalten vermuten lässt. Sie partizipieren hochgradig an römischen Vorgängen, sind aber in den Ortskirchen des dtsh. Raumes konfliktiv auf allen Ebenen (vgl. P. Hertel) und schaffen in der Südkirche zahlreiche Märtyrer.

- Internationale Bewegungen mit sehr langer und konfliktiver Geschichte der Akzeptanz in der Kirche, die heute wohl gelitten sind und sich in vielen Belangen als konstruktiv (wenn auch zumindest in Einzelbereichen als sehr konservativ) erweisen.
- Die „Esoterik“, die in kirchlichen Nischen konfliktfrei integriert ist, insgesamt aber weitgehend ignoriert wird (und das wechselseitig).

6

Insgesamt zeigt sich in postmoderner Volksreligiosität keine Kampfform des Engagements, die auf kirchliche Beachtung drängt. Eher setzt sie auf die innere Logik der natürlichen Verbreitung von allem, was seine Kraft und heitere Gelassenheit aus dem Geist Gottes bezieht.

Anmerkungen

- ¹ Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones Disputate 141), Freiburg: Herder 1992.
- ² Jean-Francois Lyotard, Der Widerstreit (Supplemente 6), München: Fink ²1989 [1983]; Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin: Akademie ⁴1993 [1987].
- ³ Rudolf Englert, Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart: Kohlhammer 1992.
- ⁴ Vgl. Maria Widl, Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute 48), Stuttgart: Kohlhammer 2000.
- ⁵ Vgl. Christ werden – Kirche leben – Welt gestalten. Zum Selbstverständnis des Gesprächskreises neuerer geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen in Deutschland innerhalb der katholischen Kirche, 1994; Hanspeter Heinz, Reflexion und Reform tun not. Was die kirchlichen Bewegungen in Deutschland bewegen, HK 53 (12/99), 626ff; Friederike Valentin / Albert Schmitt (Hg.), Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen, Mainz: Grünewald 1988.
- ⁶ Vgl. Maria Widl, Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie 501), Frankfurt: Lang 1994.
- ⁷ Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen: Mohr 1989.
- ⁸ Vgl. Maria Widl, Mit missionarischem Elan – Die Stadtpastoral der geistlichen Bewegungen. In: Diak 5/2001.

Senfkorn und Sauerteig / // sensus fidelium als Anstoß zu Veränderungsprozessen in der Weltkirche

„Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen [...]? Es gleicht einem Senfkorn [...]“ (Mt 4,30). Der synoptische Vergleich des Himmelreiches (vgl. Mt 13,3) beziehungsweise des Reiches Gottes (vgl. Mk 4,30-32; Lk 13,18-19) mit dem Senfkorn vermag die meist unscheinbare und wenig spektakuläre Wirklichkeit und die dynamische Wirkweise dessen, was wir mit dem Theologumenon des Sensus fidelium meinen, sehr gut darzustellen. Das Schlussreferat dieses Kongresses ist der Versuch einer Horizont-erweiterung In ihr sollen Manifestationen des Glaubenssinnes des Gottesvolkes in den Blick geraten, wie sie in zahlreichen Glaubens- und Lebensprozessen in der katholischen multikulturellen Weltkirche von heute fast „mit Händen zu greifen“ sind.

Wenn ich dabei dem Senfkornvergleichnis in der Formulierung meines Themas das Bildwort vom Sauerteig (vgl. Mt 13,33; Lk 13,20–21) an die Seite stelle, dann möchte ich damit von vornherein zum Ausdruck bringen, dass ich in der Weltkirche gegenwärtig nicht nur Rückschritte hinter das Zweite Vatikanische Konzil, nicht nur Fixierung und kontrollierende Zentralisierung wahrnehme, sondern ein gerütteltes Maß an Veränderung und Aufbruch von unkontrolliert-unkontrollierbarem Glaubensleben. Ich gehe von der theologisch begründeten Annahme aus, dass hinter diesen kräftigen Lebenszeichen – wie sie sich z.B. in den kirchlichen Basisgemeinden oder in den „Small Christian Communities“, in Frauen- und Volksbewegungen, in neuen geistlichen Bewegungen, in verschiedenen Formen inkulturierter Liturgie und Volksreligiosität und in einer Vielzahl kontextueller Theologien zeigen – nicht nur geistvolle, reformfreudige und sozial engagierte Frauen und Männer, Laien, Priester, Ordensleute und Bischöfe stehen. Durch sie und in ihnen gelangen jene Glaubenskraft und jener Glaubenssinn zur Auswirkung, die dem gesamten Gottesvolk eigen sind. Dieser Glaubensgeist und dieser Glaubenssinn aber sorgen für Veränderung. Sie setzen etwas in Bewegung und wirken – im neutestamentlichen Bild gesprochen – als Sauerteig und als Ferment für gesellschaftliche, universal- und ortskirchliche Gärungs- und Reifungsprozesse.

Ich habe selbst in den anderen kirchlichen und gemeindlichen Kontexten der Kirchen des Südens leid- und hoffnungsvolle Veränderungsprozesse miterleben und miterleiden dürfen. Deshalb fühle ich mich vom Optimismus der Gottesreichgleichnisse Jesu vielleicht auch stärker angesprochen als jemand, der sich – ohne solche „ganz andere“ und „ermutigende Erfahrungen – vielleicht manchmal zu sehr von der resignativ-regressiven

Stimmungslage anstecken lässt, wie sie sich zur Zeit in manchen Ortskirchen des deutschsprachigen Raumes breit macht.

„Wenn euer Glaube auch nur so groß ist wie ein Senfkorn, dann werdet ihr zu diesem Berg sagen: Rück von hier nach dort! [...] Nichts wird euch unmöglich sein“ (Mt 17,20): ein starkes Wort zur weltbewegenden Macht des Glaubens! Da wäre auch noch das synoptische Bildwort vom neuen Wein theologisch zu bedenken, der für seinen Gärungs- und Reifungsprozess neue Schläuche braucht (vgl. Mt 9,17). Dies ist ein Bild, das man in den Jahren nach dem II. Vatikanum so oft in Anspruch genommen hat. Heute wagt es aber kaum noch jemand, dieses in den Mund zu nehmen, weil es zumindest auf einen ersten Blick der aktuellen Kirchenwirklichkeit so wenig zu entsprechen scheint.

Wer dem Wort Gottes und dem Wirken des Geistes jedoch keine welt- und kirchenverändernde Kraft mehr zutraut, kommt in seiner angstbesetzten Sorge um den Weiterbestand der Kirche wahrscheinlich auch rasch zu einem sehr statischen Verständnis des Glaubenssinnes des Gottesvolkes. Der dynamische Evangelisierungsbegriff dagegen, wie ihn Paul VI. noch zehn Jahre nach dem Konzil in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ entwickelte, wies damals noch in eine ganz andere Richtung. „Evangelisieren besagt für die Kirche: die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit tragen und sie durch den Einfluss von innen her umwandeln.“¹ Dazu dürfe das Evangelium aber „nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich“ an Menschen herangetragen werden, sondern müsse „mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln“ die Kulturen des Menschen durchdringen, den Menschen als Person erreichen und ihn zu neuen Beziehungen befähigen.² Wo Menschen sich in ihrer jeweiligen Kultur und Lebenswelt von der befreienden Botschaft Jesu ansprechen und verändern lassen, da gewinnt christlicher Glaube seine je eigene inkulturierte, lebensnahe Gestalt.

Mit Peter Hünemann gehe ich davon aus, dass auch der Glaubenssinn unbeschadet seines pneumatischen Ursprungs jeweils „geschichtlich sozial, kulturell vermittelt“³ ist. Dies gilt vor allem dort, wo er sich zuerst auch innerhalb einer konkreten christlichen Gemeinde Ausdruck verschafft und das Leben der Kirche von dort her verändert. Walter Kasper stellt fest, die Kirche sei gegenwärtig „in dem Maß, als sie konkret Weltkirche wird, [...] auf dem Weg über vielfältige innere und äußere Konflikte mitten in einem Gestaltwandel begriffen, dessen Ende noch nicht abzusehen ist, in dem sich aber ihre Communio-Struktur und damit der Reichtum ihrer Katholizität deutlicher und reicher ausprägen werden, als dies in den letzten Jahrhunderten der Fall sein konnte“⁴. Dem kann ich aus meiner Wahrnehmung verschiedener Ortskirchen des Südens nur zustimmen. Aufgabe der Theologie aber ist es, diese konfliktreichen Lernprozesse im Glauben wahrzunehmen und sie zu deuten. „Theologie ist“, wie Roman Siebenrock in seiner systematisch-theologischen Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans feststellt, „Dienst aus Glauben am Glauben. In diesem Sinne wird sie kontextuell und pragmatisch.“⁵ Newman ist davon überzeugt, „dass die apostolische Tradition,

die der ganzen Kirche in ihren verschiedenen Organen und Ämtern per modum unius (auf einmal) anvertraut ist, in verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise hervortritt: bald durch den Mund der Bischöfe, bald durch die Kirchenlehrer, bald durch das Volk, bald durch die Liturgie, die Riten, Zeremonien und die Gewohnheiten; auch durch Ereignisse, Kontroversen, Bewegungen und all die anderen Erscheinungen, die man unter dem Namen Geschichte zusammenfasst“⁶.

Wie weit ist die Theologie, und im besonderen auch die Praktische Theologie im deutschsprachigen Raum der Vielfalt all dieser Ausdrucksformen des Glaubenssinnens in der Weltkirche von heute auf der Spur? Wie weit sind wir zur Wahrnehmung dieser auch konfliktgeladenen gesamt- und ortskirchlichen Veränderungs- und Wachstumsprozesse bereit?

1 Wahrnehmung von Weltkirche in der deutschsprachigen (Praktischen) Theologie: Defizite und Ansätze

Als der Leiter des Lateinamerika-Referates am Missionswissenschaftlichen Institut von Missio Aachen, Raul Fornet-Betancourt, vor einiger Zeit die Ergebnisse einer Weltumfrage zur Situation von Theologie und Philosophie vorstellte⁷ und bei dieser Gelegenheit auch nach seiner Einschätzung der deutschen Theologie gefragt wurde, stellte er dieser nicht gerade ein Zeugnis für eine besondere weltkirchliche Offenheit und Gemeindenähe aus: „Die deutsche Theologie“, so sagte Fornet-Betancourt wörtlich, habe „nicht nur eine Regionalisierung geographischer Art, sondern einen Prozess der Provinzialisierung vollzogen“. Der kubanische Befreiungstheologe und Philosoph sprach sich nicht gegen die wissenschaftliche Theologie und deren Verortung an der Universität aus. Er gab aber zu bedenken, dass eine als Fachdisziplin in der Universität etablierte und institutionalisierte Theologie in erster Linie auch einen Bildungsauftrag der Gesellschaft zu erfüllen habe. „So kommt der Auftrag der Theologie nicht von den Gemeinden, die den Glauben leben oder leben wollen, sondern von Professoren, die Beamte geworden sind und eine Sicht haben, die nicht unbedingt die Sicht des Lebens und die Praxis der Gemeinde ist.“⁸ Fornet-Betancourt verwies im Unterschied dazu auf die Entwicklung kontextueller Theologien in Lateinamerika, in der die Gebundenheit an die Autorität der Glaubenden an erster Stelle stehe und forderte neben der Universitätstheologie „andere Orte und andere Formen von Theologie“, die „stärker die Verbindung mit den anderen Subjekten des Glaubens suchen“⁹.

Man müsste Fornet-Betancourt freilich zumindest dahin ergänzen, dass gerade auch in Lateinamerika, in Afrika und Asien – immer noch oder in letzter Zeit wieder verstärkt – auch vielerorts eine typische „Seminartheologie“ gelehrt wird, die sich ebenfalls sehr weit vom realen Leben der Gemeinden und von den eigentlichen Trägerinnen und Trägern der Evangelisierung und den Subjekten des Glaubens entfernt hat. Es ist hier nicht der Ort, sich im Einzelnen mit den kritischen und, wie mir scheint, in Vielem berechtigten Anfragen Fornet Betancorts auseinander zu setzen. Ich übernehme seine Feststel-

lungen hier im Hinblick auf die Thematik dieses Kongresses und spitze sie als selbstkritische Reflexion der Praktischen Theologie auf die Frage zu: Tut sich unsere wissenschaftliche Universitätstheologie nicht tatsächlich schon im eigenen Land und Kulturkreis schwer, dem auf so verschiedene Art und Weise zum Ausdruck kommenden Glaubenssinn des Volkes Gottes auch nur annähernd auf die Spur zu kommen? Welche Möglichkeiten und Wahrnehmungsstrukturen stehen uns dafür überhaupt zur Verfügung? Um wie viel schwieriger muss sich dann erst diese Spurensuche gestalten, wenn es darum geht, wenigstens die eine oder andere Manifestation des *Sensus fidelium* in der einen oder anderen Ortskirche des Südens wahrzunehmen und auf ihre pastoraltheologische Relevanz zu befragen?

Ich bin mir diesbezüglich durchaus der selektiven Wahrnehmung bewusst, die meinen eigenen Beobachtungen und Überlegungen zu Grunde liegt. Ich möchte deshalb im Folgenden auch in erster Linie nur über Erscheinungsformen des Glaubenssinn sprechen, die ich bis zu einem gewissen Grad mit eigenen Augen gesehen habe, die für mich greifbar waren, und die ich deshalb bezeugen und auch in eher narrativer Form weitervermitteln kann. Ich beziehe mich dabei im Einzelnen vor allem auf meine langjährige persönliche Erfahrung in der Begleitung brasilianischer Basisgemeinden, auf Beobachtungen, die ich zuletzt auf einem Studienaufenthalt in verschiedenen Gemeinden im südlichen Afrika machen durfte und auf Eindrücke, die ich in Innsbruck aus meiner Begegnung mit Theologiestudierenden aus Asien, Afrika und Lateinamerika gewinne, und auch auf die umfangreiche Literatur zur Lage der Weltkirche, die in unseren Breiten aber wenig zur Kenntnis genommen wird.

Bevor ich mich auf die Suche nach neuen Spurenelementen des Glaubenssinn in anderen Ortskirchen begeben, weise ich wenigstens kurz darauf hin, dass es auch in der deutschsprachigen Praktischen Theologie bemerkenswerte Ansätze für eine Wahrnehmung des Glaubenssinn gibt. Solche Ansätze finde ich etwa in den Grundlegungen einer Praktischen Theologie im neuen Handbuch, in dem z. B. von den Subjekten und Orten der praktischen Theologie,¹⁰ von Frauen und Männern als Subjekte ihres Lebens,¹¹ von Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie,¹² von der Perspektive der Betroffenen¹³ oder von den kulturellen Bedeutungsträgern als Orte der Wahrnehmung¹⁴ die Rede ist. Vielleicht müsste man diese und andere Ansätze noch einmal explizit mit der Frage nach der Wahrnehmung des Glaubenssinn des Gottesvolkes in Beziehung setzen. Auch die gesamte Debatte um die Praktische Theologie als Wissenschaft im Kontext wäre noch einmal unter diesem Aspekt weiterzuführen.¹⁵

Eine weitere Vorfrage, der wir uns hier zu stellen haben, ist die erwähnte Kritik an der Regionalisierung und Provinzialisierung der deutschen Theologie: Gilt dieser Vorwurf nicht auch der Praktischen Theologie? In diesem Zusammenhang kann man zwar sehr wohl auf Ansätze zu einer Horizonterweiterung verweisen, wie sie etwa bereits in Anlage und Durchführung des von Franz Xaver Arnold und Karl Rahner und anderen herausgegebenen mehrbändigen Handbuchs der Pastoraltheologie¹⁶ und vor allem in Adolf Exelers Entwurf einer „Vergleichenden Pastoraltheologie“ gegeben sind.¹⁷ Schon 1988

hatte Michael Sievernich eine interkulturelle Orientierung der Theologie überhaupt gefordert und selbst „Konturen einer Interkulturellen Theologie“¹⁸ aufgezeigt. Auch andere Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen, die hier nicht aufgezählt zu werden brauchen,¹⁹ haben vereinzelt „Ausbrüche“ in die Kirchen- und Gemeindefahrung außereuropäischer Ortskirchen gewagt und sich durch deren kontextuelle Theologien in Frage stellen und bereichern lassen. Insgesamt scheint aber auch die Praktische Theologie -- wie die gesamte deutschsprachige Theologie -- in letzter Zeit wieder stärker einer Blickverengung zum Opfer zu fallen, in der -- von einzelnen Ausnahmen abgesehen -- pastorale Situationen und theologische Entwicklungen außerhalb des deutschsprachigen Raumes nur sehr selten wahrgenommen und theologisch reflektiert werden.

Die Rede von einer in sich selbst und ihre oft hausgemachten Probleme vertieften Kirche im deutschsprachigen Raum und von einer auf ihre inzwischen nicht mehr so fraglos akzeptierte Stellung an der Universität fixierte wissenschaftliche Theologie wird wohl nicht so ganz aus der Luft gegriffen sein. Sie sollte zumindest zu denken geben. Zugleich müsste die Frage nach der Notwendigkeit, den Möglichkeiten, Chancen und Grenzen einer „interkulturellen“ und „interekklesialen“ Praktischen Theologie neu gestellt werden.²⁰

2 Kirche der Armen auf dem Weg zur Subjekthaftigkeit

Wenn der Sensus fidelium „aufgrund seiner anthropologischen Voraussetzungen und seiner sozialen Vermittlung [...] in unterschiedlichen Formen“ Gestalt gewinnen kann und muss -- wie Peter Hünermann zu Recht unterstreicht --, dann können auch „verschiedene Gruppen von Glaubenden [...] ihre eigenständige Subjekthaftigkeit im Glauben“²¹ gewinnen. Unter diesen Gruppen -- und das ist für die hier zu stellende Frage nach dem Glaubenssinn in der Weltkirche von entscheidender Bedeutung -- nennt Hünermann auch ganz allgemein die Armen. Nun wurde aber den Marginalisierten, den Unmündigen und den unmündig Gemachten von den Weisen und Klugen, von Theologie und Kirchenleitung nur selten in der Kirchengeschichte viel „Sinn“ und Verständnis für die Geheimnisse des Glaubens zugetraut. Dies geschah, obwohl sie Jesus selbst auf Grund ihrer besonderen Offenbarungskompetenz selig gepriesen hatte (vgl. Lk 10,21-22). Ist das in der Kirche von heute, in der so oft von der „Vorrangigen Option für die Armen“ die Rede ist, grundsätzlich anders geworden?

Die „Option für die Armen“ fand zunächst vor und auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Ruf nach einer „Kirche der Armen“ durch Johannes XXIII. und eine kleine Gruppe von Konzilsvätern ihren Ausdruck. In Medellín führte sie zu einer pastoralen Grundentscheidung der lateinamerikanischen Kirche und fand schließlich -- befreiungstheologisch vertieft -- Aufnahme in die päpstliche, regionalkirchliche und ökumenische Soziallehre. Zu ihrer Entstehungs- und Wirkungsgeschichte wäre noch viel zu sagen, vor allem auch über deren zaghafte und halbherzige Verwirklichung in vielen ortskirchlichen Kontexten.²² Medard Kehl ist voll und ganz zuzustimmen, wenn er unterstreicht,

dass überall dort, wo um diese Option als pastoral-theologische Grundorientierung kirchlichen Handelns gerungen wird, Ortskirchen und Gemeinden an Glaubwürdigkeit und Lebendigkeit gewinnen.²³

In den verschiedenen Verwirklichungsformen der Kirche der Armen ist auch, so könnte man schlicht und einfach sagen, in besonderer Weise ein Glaubenssinn „zu Hause“, der die Kirche von innen – d.h. von einem neuen Verständnis der biblischen Befreiungsbotschaft her – erneuert und verändert. Für den lateinamerikanischen Kontext hat Jon Sobrino diesbezüglich vom Entstehen einer „Lehrautorität“ des Volkes Gottes gesprochen.²⁴ Deren Entdeckung und Anerkennung wurde erst dadurch möglich, dass die Vertreter des kirchlichen Lehramtes auf der Bischofsversammlung von Medellín den stummen Schrei „von Millionen von Menschen“ wahrzunehmen begannen, „die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, die ihnen von keiner Seite gewährt wird“²⁵. „Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinden haben der Kirche“, wie die Bischöfe später im Schlussdokument von Puebla festhalten, „dazu verholfen, das evangelisatorische Potential der Armen zu entdecken“²⁶. Und dieses Potential erwuchs hauptsächlich aus der Tatsache, dass die Bibel in den Gemeinden zur wichtigsten Quelle des Glaubens der Armen wurde. Diese haben die Schrift vor allem in Gemeinschaft und im Kontext ihrer geschichtlichen Situation und als Hilfe zum Verständnis und zur Bewältigung ihrer oft leidvollen Situation gelesen.²⁷ Die Armen waren also nicht mehr primär – und das hat Medard Kehl sehr zutreffend als neues und ekklesiologisch bedeutsames Faktum gedeutet – „Objekt einer paternalistisch sich zu ihnen herablassenden Kirche“, sondern wurden „selbst zu tragenden Subjekten der Kirche und ihres Glaubens“. „Ihre Glaubens- und Lebenserfahrungen, ihre Weisheit und ihre Menschlichkeit, aber auch ihr Elend, ihre Verzweiflung und ihre Hoffnung“²⁸ begannen der Kirche ein neues Gesicht zu geben, das Antlitz einer Kirche der Armen, in der sich auch ein ganz neuer „Kirchensinn“ und „Glaubenssinn“ entwickelte. Es muss in diesem Zusammenhang aber auch darauf hingewiesen werden, dass diese befreiungstheologisch ausgerichtete Lektüre der Schrift und vor allem die Begegnung mit biblischen Frauengestalten eine Vielzahl unterdrückter Frauen zu ihrem Frau-, Christ- und Kirche-Sein ermächtigt hat. Deshalb müsste hier auch folgerichtig von einer neuen weiblichen Qualität des Glaubenssinnes gesprochen werden.

Herbert Vorgrimler hat den Glaubenssinn als „Gespür für das Wesentliche an Gottes Offenbarung, als eine Fähigkeit, sie glaubend wahrzunehmen und immer tiefer in sie einzudringen“ beschrieben, und betont, dass der Sensus fidelium zugleich als „Urteilsvermögen für die aus dem Glauben hervorgehende Lebenspraxis“²⁹ bestimmt werden muss. Er liegt damit ganz auf der Linie der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dort heißt es, dass das Volk Gottes durch seinen Glaubenssinn „mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben eindringt und ihn im Leben voller anwendet“³⁰. Wie sehr sich der Glaubenssinn aus der Bezugnahme auf die biblische Gotteserfahrung nährt und wie es dadurch zu einer ganz neuen Lebensdeutung und -gestaltung aus dem Wort Gottes kommt, sollte man sich auch als Theologin und Theologe einmal

von Basisgemeinden explizieren lassen. „Der Glaubenssinn ist eine Reaktion auf die objektive, vorgegebene und kirchlich vermittelte Offenbarungsbotschaft“, schreibt Wolfgang Beinert.³¹ Die Entdeckung und Anerkennung neuer Dimensionen des Sensus fidelium, wie sie nicht nur in Lateinamerika, sondern auch anderswo in der Weltkirche festzustellen ist, nimmt diesen Grundsatz ernst.

Die Art und Weise, wie in kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika und Asien oder in den „Small Christian Communities“ in Afrika die Bibel gelesen wird, sowie die vielen gemeinsamen Elemente, die sich diesbezüglich in den letzten zwei Jahrzehnten auf sehr breiter Ebene in der Weltkirche herausgebildet haben, offenbaren immer stärker einen gewissen „Consensus fidelium“. Diesen darf man durchaus als ein Werk des weltumspannenden Gottesgeistes interpretieren. Und es ist ein ermutigendes und richtungsweisendes Zeichen, wenn die Päpstliche Bibelkommission im Dokument vom 23. April 1993 „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ wörtlich erklärt: „Zahlreiche Basisgemeinden stellen ihre Zusammenkünfte unter die Bibel und setzen sich ein dreifaches Ziel: die Bibel kennen zu lernen, die Gemeinschaft aufzubauen und dem Volk zu dienen. Auch hier ist die Hilfe der Exegeten nützlich, um schlecht begründete Aktualisierungen zu vermeiden. Aber man darf sich freuen, die Bibel in den Händen der Armen, der einfachen Leute zu sehen, die zu ihrer Auslegung und Aktualisierung in geistlicher und existentieller Hinsicht ein helleres Licht bereitstellen können, als was eine selbstgerechte Wissenschaft zu seiner Erklärung beizutragen vermag (vgl. Mt 11,25).“³² Man sollte solche Sätze nicht als Angriff auf die wissenschaftliche Exegese verstehen, wozu die genannte Instruktion keinen Anlass bietet, sondern als kritische Anfrage. Denn als Theologinnen und Theologen steht uns gewiss noch ein gutes Stück Lernprozess ins Haus, wenn wir uns diesem biblisch fundierten Glaubenssinn der Armen öffnen wollen. Aber nur so werden wir bereit und fähig wahrzunehmen, was der Geist den Gemeinden heute weltweit sagt (vgl. Offb 2,11).

3 Volksfrömmigkeit als Ausdruck von Lebensweisheit und Glaubenssinn

Zu den lebensweltlichen Gestalten, unter denen die nachkonziliare Theologie Ausdrucksformen des Sensus fidelium zu entdecken versucht hat, zählt Peter Hünermann auch die Volksfrömmigkeit.³³ Nun können sich die meisten Theologinnen und Theologen hierzulande fürwahr nicht rühmen, der Volksreligiosität in ihren Forschungen eine ausdrückliche Beachtung geschenkt und einen besonderen theologischen Stellenwert zuerkannt zu haben. Ehrenfried Schulz hat das Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und Volksfrömmigkeit einmal mit einer zerrütteten ehelichen Beziehung mit vielen gegenseitig bedingten Ärgernissen verglichen.³⁴ Auch die erste Generation der Befreiungstheologie und der befreiungstheologisch ausgerichteten Pastoral hat übrigens noch vielfach geglaubt, das einfache Volk von seinem angeblich entfremdenden Aberglauben befreien zu müssen. Aber sie hat dadurch nur wiederum eine neue und andere Art von Unterdrückung ausgeübt. Die Armen haben sich das, was ihnen seit Generatio-

nen heilig war, nicht einfach nehmen lassen, sondern sich erfolgreich gegen diese „Enteignung“ zur Wehr gesetzt. Als es dann aber bereits zu Beginn der siebziger Jahre auf Grund dieses Widerstandes gerade in den Basisgemeinden und in der Befreiungstheologie auch bei uns zu einer Neubesinnung auf die pastoral-theologische Bedeutung der Volksfrömmigkeit kam,³⁵ hat kein geringerer als Karl Rahner das Verhältnis von Theologie und Volksreligion neu zur Sprache gebracht. Es trifft genau unsere Thematik der Frage nach den Manifestationen des Glaubenssinn, wenn Rahner den Beitrag, den das Volk durch sein Leben aus dem Glauben zur Geschichte des Glaubens leistet, besonders hervorhebt. Rahner erinnert unter anderem daran, dass es geschehen kann, „dass die wissenschaftliche Theologie in einer bestimmten Zeit diese Beiträge nicht wahrnimmt, Entwicklungen in der Glaubensgeschichte des Volkes übersieht und hinter diesen Entwicklungen zurückbleibt“³⁶.

Doch nicht nur die Theologie hat die Volksreligiosität vielfach von oben herab betrachtet und verachtet und den in ihr zum Ausdruck kommenden Glaubenssinn übersehen. Es gab gerade auch in Lateinamerika viele lehramtliche Dokumente, die das einfache Volk wegen seiner religiösen Praxis als „unwissend, abergläubisch [...] fanatisch“³⁷ verurteilten und damit dem Klerus die nötige Legitimation für manche gewalttätigen Unterdrückungsaktionen lieferten. Es ist bemerkenswert, dass diese Ablehnung der Volksfrömmigkeit durch die Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla einer Haltung der theologischen Wertschätzung und pastoralen Wiederentdeckung Platz machte, die sich mit der Zeit auch in universal- und regionalkirchlichen lehramtlichen Dokumenten niederschlug und vereinzelt auch auf Theologie und Pastoral in Europa einen Einfluss ausübte. Schon Medellín kommt 1968 zu einer differenzierten Einschätzung der Volksfrömmigkeit, die als „uraltet religiöses Erbgut“ betrachtet wird, das zwar „leicht durch magische Praktiken und Aberglauben beeinflusst werden kann“. Die Bischofsversammlung betont aber auch die verschiedenen „religiösen und menschlichen Elemente“, die „sich in dieser Religiosität verborgen befinden wie ‚Saatkörner des Wortes Gottes‘“³⁸. Noch besser als in Medellín sind die lateinamerikanischen Bischöfe dem in der Volksreligiosität verborgenen Glaubenssinn in Puebla nachgegangen, wenn sie diese „in ihrem Kern“ als einen „Schatz von Werten“ beschreiben, „der mit christlicher Weisheit auf die großen Existenzfragen Antwort gibt“ und „eine große Fähigkeit zur Lebenssynthese“³⁹ zeigt. „Die Volksreligiosität“, so sagt das Schlussdokument von Puebla, sei „nicht nur Gegenstand der Evangelisierung, sondern, da sie das fleischgewordene Gotteswort beinhaltet, [...] auch eine aktive Form, in der das Volk sich ständig selbst evangelisiert“⁴⁰. Es werden in diesem Text dann eine ganze Reihe von Glaubensinhalten aufgeführt, die bis heute zentrale Elemente der Volksfrömmigkeit bilden.⁴¹

Es spricht für Paul VI., dass er unmittelbar nach der bewegten dritten Vollversammlung der Bischofssynode von 1974 über die „Evangelisierung in der Welt von heute“ – aus dem Hinhören auf die zahlreichen diesbezüglichen Stellungnahmen vor allem von lateinamerikanischer Seite – der Volksfrömmigkeit in „Evangelii nuntiandi“ ein sehr gutes Zeugnis ausstellte. Sie sei von der Kirche „lange Zeit [von der Kirche] als weniger

rein und manchmal mit Unwillen betrachtet“ worden, so gibt dieses Dokument selbstkritisch zu. Es stellt aber vor allem fest, dass die Religion des Volkes „wertvolle Reichtümer“ in sich berge, dass in ihr ein Hunger nach Gott und „ein feines Gespür für tiefe Eigenschaften Gottes“⁴² zum Ausdruck komme.

Eine in jeder Hinsicht bemerkenswerte Rezeption hat die Glaubenspraxis der latein-amerikanischen Volksreligion aber in der zweiten Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre zur Theologie der Befreiung gefunden. Dort ist explizit vom Glaubenssinn des Volkes Gottes die Rede. Man dürfe die Volksfrömmigkeit, so sagt der Text, „keineswegs gering schätzen oder sogar beseitigen wollen“, sondern müsse „ihre ganze Bedeutung und all ihre Aspekte aufzeigen und vertiefen“. Denn „die Armen, die Gegenstand der besonderen Liebe Gottes sind, verstehen am besten und gleichsam instinktiv, dass die tiefste Befreiung [...] durch das Sterben und Auferstehen Christi bewirkt wird“.⁴³ Der Glaubenssinn, so betont die Instruktion, stehe „am Anfang einer tiefen Erfahrung von Befreiung und Freiheit“. Er habe „in unterschiedlichem Maße Kultur und Sitten der christlichen Völker geprägt“ und „eine neue Phase der Freiheitsgeschichte eröffnet“.⁴⁴ Auch diese Aussagen kann ich wiederum nur voll und ganz aus meiner Wahrnehmung der Glaubenspraxis der Armen bestätigen. Es kann deshalb gar kein Zweifel daran bestehen, dass sich der Sensus und Consensus fidelium in der multikulturellen Weltkirche von heute auch in verschiedenen Inhalten und Andachtsformen der Volksfrömmigkeit zu Wort meldet⁴⁵ und nach theologischer und lehramtlicher Wahrnehmung verlangt.

4 Glaubenssinn als Lebenskraft neuer Sozialgestalten christlicher Gemeinden

„In unserer Zeit werden [...] Basisgruppen je länger desto mehr zu aktiven Subjekten von Glaubensausdruck“, schrieb Edward Schillebeeckx 1985 in einem Artikel über die Lehrautorität aller aus der Sicht einer Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments.⁴⁶ Die seither auf weltkirchlicher Ebene erfolgte „Gemeindeentwicklung“ hat Schillebeeckx Recht gegeben. Denn die Kirche hat in den letzten Jahrzehnten in vielen Ländern trotz starker innerkirchlicher Widerstände und gesellschaftlicher Marginalisierung der Armen jeweils vor Ort oft ganz verschiedene neue inkulturierte Sozialgestalten angenommen, die mit den gängigen allgemeinen Bezeichnungen „Basisgemeinden“, „Small Christian Communities“ oder „Neue geistliche Bewegungen“ nur sehr unzureichend beschrieben werden können.⁴⁷ In diesen Millionen von Gemeinden, „auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig“⁴⁸ und verwirklicht sich Kirche. Hier führt die Kirche als ganze, als Gemeinschaft aller Gläubigen, „in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selbst ist, alles, was sie glaubt“⁴⁹. Wolfgang Beinert ruft mit Recht die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ in Erinnerung. Diese betont, dass der Fortschritt der Überlieferung nicht nur durch das Lehramt (und die Theologie) bewirkt wird, sondern ebenso „durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen [...],

durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt“⁵⁰. Diese Tradition als lebendige und Leben schaffende Weitergabe des Glaubens bekommt jeder und jede, der oder die in Lateinamerika oder Afrika in den meist kleinen und armseligen Gemeinden vor Ort an Gottesdiensten teilnehmen konnte, gewissermaßen mit Händen zu greifen. Sie ist spürbar, wenn die Leute nach den Lesungen aus der Heiligen Schrift beginnen, die Heilsbotschaft mit ihrem Leben und seinen Hoffnungen und Unheilssituationen in Verbindung zu bringen.

Trotz wiederholter lehramtlicher Anerkennung in päpstlichen Enzykliken – Paul VI. hatte die Basisgemeinden in „*Evangelii nuntianti*“ als „*Hoffnung für die universale Kirche*“ charakterisiert, und Johannes Paul II. nannte sie in seiner Missionsenzyklika „*Redemptoris Missio*“ unter anderem „*Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche*“ und „*Sauerteig des christlichen Lebens*“ – waren diese neuen Gemeindeerfahrungen jedoch aus vielerlei Gründen auf universalkirchlicher und ortskirchlicher Ebene einem ständigen Wechselbad von offener Ablehnung, stillschweigender Verleugnung und – in manchen Situationen – auch aggressiver Anfeindung und Verfolgung ausgesetzt. Und das ist bis heute so geblieben. Phasen des Auflebens und Absterbens begleiten sie. Aber die meisten von ihnen sind wohl auch deshalb am Leben geblieben und am Leben der Menschen dran geblieben, weil in ihnen ein Glaubenssinn wirksam ist, der sie an die Quellen der Offenbarung anbindet und in die Tradition der Gesamtkirche einbindet. Und diese Anbindung und Einbindung schaffen, wie es Matthias Scharer nach seiner Teilnahme an einem Treffen der brasilianischen Basisgemeinden einmal sehr gut ausdrückte, die Erfahrung eines „*gnadenhaft geschenkten Wir*“, das wiederum eine kommunikative Lernkultur entstehen lässt,⁵¹ in welcher der Glaubenssinn alle Gläubigen zum kirchen- und gemeindestiftenden Faktor wird.

5 Der gesamtkirchliche prozessuale Charakter des *Sensus fidelium*

Wie kann eine so pluriforme, multikulturelle und spannungsgeladene Realität wie die Kirche von heute in allem Pluralismus der Lebens- und Glaubensformen zu einem doch irgendwie sichtbaren und greifbaren Wir im Glauben zusammenwachsen und zu einer „*Lerngemeinschaft Weltkirche*“ werden, von der in letzter Zeit immer wieder die Rede ist?⁵² Das Zweite Vatikanische Konzil hatte die Weltkirche bekanntlich als „*communio ecclesiarum*“, als Kirche, die wesentlich in den Ortskirchen und durch die Ortskirchen lebt und handelt, beschrieben. In der Kirchenkonstitution wird Katholizität als „*Geschenk des Herrn selbst*“ und als „*Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet*“ verstanden, in der „*die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche*“⁵³ hinzubringen. Eine solche „*geschenkte Katholizität*“ bedeutet immer geistgewirkte Vielfalt und unterscheidet sich damit wesentlich von einem produzierten und provozierenden Pluralismus, der nicht selten ethnozentrischem Denken und ortskirchlicher Eigenbrötelei entspringt.

Bedeutet „interekklesiale Vernetzung“ und Austausch der Gaben zwischen den Ortskirchen aber nicht auch, dass man sich untereinander dabei hilft, den je eigenen „Glaubenssinn“ zu entdecken und sich im Licht von Schrift und Tradition gegenseitig den Glauben expliziert, ohne dass der eine dem anderen den je eigenen kulturell-ortskirchlichen Boden „unter den Füßen wegzieht“? Aber das alles ist viel leichter gesagt als getan. Bedenkt man mit Dietrich Wiederkehr „allein schon die anthropologisch-kontextuelle und die ekklesial-charismatische Pluralität und Unübersichtlichkeit des ganzen Gottesvolkes, die vielfältige Gesamtheit der einzelnen Glaubenden, Spiritualität, Gemeinden und Kirchen, Theologien und situationsbezogenen Optionen“,⁵⁴ dann gilt: „Der Sensus fidei und seine Konsenswerdung ist ein sowohl ortskirchlich wie weltkirchlich pluraler und vielfältig ungleichzeitiger Prozess, der seine eigenen Räume und Zeiten braucht, um [...] in Gang zu kommen und ausgetragen zu werden.“⁵⁵ Mit Wiederkehr möchte ich aus der Sicht des Missionshistorikers im Hinweis auf die vielen Formen kultureller Unterdrückung und auf der Basis meiner Wahrnehmung komplexer Inkulturationsvorgänge in verschiedenen Ortskirchen des Südens entschieden betonen, dass „keine einzelne Denkform, Kultur oder Sprache [...] sich von ihrer Partikularität und ihrer eigenen Zeitbedingtheit aus eine allgegenwärtige und überall zeitgemäße Universalität anmaßen“⁵⁶ kann und darf.

Ich habe trotz aller Konflikte zwischen der zentralen Kirchenleitung und einzelnen Regional- und Ortskirchen aber nicht den Eindruck, dass es den zentralistischen Strömungen in der Kirche tatsächlich überall gelungen ist, „die nachkonziliare Zeit [...] von ihrem neu entdeckten ortskirchlichen Mut wieder in die uniforme und darum schlechte Weltkirchlichkeit als Uniformität“⁵⁷ zurückzubinden. Auch die im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrtausends in Rom abgehaltenen Kontinentalsynoden haben trotz aller Reglementierungen viele Ortsbischöfe in ihrem Selbstbewusstsein und in ihrer kulturell-ortskirchlichen Identität gestärkt, zum Widerspruch herausgefordert und zu einem aufrechten Gang ermutigt. Da wurde gerade auf der Asiensynode „überraschend selbstbewusst“ (G. Evers) um „eine Kirche mit asiatischem Gesicht“ gerungen⁵⁸ und auf der Amerika- und Ozeanien-synode auch zentrale Lebens- und Strukturfragen wie die Frage nach den Zulassungsbedingungen zu den kirchlichen Ämtern offen angesprochen.⁵⁹ „Selbstbewusste Vorstöße“ kommen in jüngster Zeit auch wieder von den US-amerikanischen Bischöfen, die wie viele andere vor ihnen eine Aufwertung der Bischofssynode und mehr Kompetenz für die Bischofskonferenzen fordern.⁶⁰

Ob mit diesen Forderungen von Bischöfen nach Verbesserungen der Kommunikationsstrukturen in der Kirche jedoch auch die Bereitschaft zu einer neuen Kommunikationskultur einhergeht, in der die alte theologisch nicht mehr gerechtfertigte und doch stark nachwirkende Unterscheidung zwischen hörender und lehrender Kirche aufgebrochen wird, bleibt abzuwarten. Die in meinen Ausführungen angedeuteten Auswirkungen eines neuen Selbstbewusstseins von Glaubenden, die als Arme vielfach gesellschaftlich und kirchlich marginalisiert leben, aber ihren Glaubenssinn selbstbewusst zum Ausdruck bringen und dadurch pastorale und sogar lehramtliche Veränderungsprozesse in

Orts- und Weltkirche in Bewegung setzen, lassen für die nächste Zukunft auf eine stärkere Interaktion und Rezeption zwischen dem Sensus fidelium als eigenständige Bezeugungsinanz des Glaubens und den anderen Bezeugungsinanzen (Schrift, Tradition, Lehramt und Theologie) hoffen.⁶¹ Mit dem Kirchenrechtler Werner Böckenförde ist aber auch sehr klar darauf hinzuweisen, dass der Prozess der Bewusstwerdung und Aktuierung des Subjektseins aller Gläubigen durch das derzeitige Kirchenrecht behindert wird. Denn für die besonders auch in der Kirche der Armen neu aufspringenden Rinnsale und Ströme des Glaubenssinnes fehlen nicht nur häufig die Wahrnehmung durch die Theologie und das Lehramt, sondern auch das „Flussbett“,⁶² d.h. kirchenrechtlich gesicherte und verpflichtend vorgeschriebene Kommunikationsvorgänge und Prozesse geistlicher Entscheidungsfindung⁶³ – zwischen den Gläubigen und den Amtsträgern, zwischen den Ortskirchen, Bischofskonferenzen und der römischen Kirchenleitung. So geraten die oft hoffnungsvoll-frischen Quellen weltkirchlicher Lernprozesse zur Neuentdeckung des Glaubenssinnes sehr leicht in Gefahr, im heißen Sand ungeklärter kirchlicher Strukturfragen und alter unaufgearbeiteter und ständig neu entstehender Konflikte zu verrinnen und auszutrocknen.

Doch dieses Problem müsste sich kirchenrechtlich einer Lösung zuführen lassen, wenn einmal darüber grundsätzlich Einigkeit besteht, dass „der Glaubenssinn der ganzen Kirche auf der teilkirchlichen Ebene lebendig“ wird, „wenn diese den Glaubenssinn der Gesamtkirche expliziert und konkretisiert“⁶⁴. Der Kirchenrechtler Christoph Ohly hat in seiner Münchner Dissertation von einem „prozessualen Charakter“ des Sensus fidelium gesprochen und mit Recht darauf hingewiesen, „dass sich aus den unterschiedlichen kulturellen, geschichtlichen und teilkirchlichen Kontexten heraus Glaubenszeugnisse bilden können, die [...] als Art ‚Vorstufe‘ hin zu einem sich entwickelnden und schließlich manifesten Glaubenssinn aller Gläubigen gelten“. Ohly nennt als Beispiele dafür „Bewegungen und Prozesse in der Volksfrömmigkeit oder auch in der Theologie“⁶⁵.

Einige davon habe ich hier mit dem Ziel einer Horizonterweiterung unserer praktisch-theologischen Reflexion auf die Weltkirche von heute wahrzunehmen und andeutungsweise zu beschreiben versucht. Wer dem Sensus fidelium, der in unserer Zeit wie nie zuvor in der Geschichte aus der Kraft des Geistes in Millionen von Gläubigen aus verschiedenen Kulturen, Lebenswelten und Biographien am Werk ist und in einer Vielzahl verschiedener Sozialgestalten von Kirche und christlicher Gemeinde seinen Ausdruck findet, grundsätzlich die fermentierende Kraft des Sauerteigs zutraut, der wird auch die vielschichtigen Veränderungs-, Gärungs- und Reifeprozesse in der Kirche nicht von vornherein als Bedrohung für den christlichen Glauben, sondern als Lebenszeichen und Chance zur Erneuerung begreifen lernen.

Anmerkungen

¹ EN, n. 18.

- 2 Ebd. n. 20.
- 3 P. Hünemann, Sensus fidei, in: LThK³, Bd. 9, 465.
- 4 W. Kasper, Art. „Kirche“, in: LThK³, Bd. 5, 1473.
- 5 R. Siebenrock, Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans, Sigmaringendorf 1996, 470.
- 6 J. H. K. Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre, Mainz 1959, 262f.
- 7 Vgl. KNA-Interview, 77, 30. August 2000, 1–3.
- 8 Ebd. 1.
- 9 Ebd. 1–2.
- 10 Vgl. S. Klein/ M. Lechner, Subjekte und Orte Praktischer Theologie, in: H. Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1. Grundlegungen, 60–74.
- 11 Vgl. G. Stoltenberg, Menschen: Frauen und Männer vor Gott und Subjekte ihres Lebens, in: ebd. 123–143.
- 12 L. Karrer, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: ebd. 199–219.
- 13 B. Fuchs/ H. Haslinger, Die Perspektive der Betroffenen, in: ebd. 220–230.
- 14 O. Fuchs, Kulturelle Bedeutungsträger als Orte der Wahrnehmung, in: ebd. 231–247.
- 15 Vgl. PThI 18 (1998) Heft 1; bes. H. Müller, Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie, in: ebd. 19 (1999) 161–177.
- 16 Vgl. F.X. Arnold u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. 1–5, Freiburg 1964–1972, vgl. z.B. 101.
- 17 Vgl. A. Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, ThG 23 (1980) 12–20.
- 18 Vgl. M. Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theologie, ZKTh 110 (1988) 257–283.
- 19 Vgl. dazu F. Weber, Ansätze einer „interkulturellen Pastoraltheologie“, in: PThI 20 (2000) 102f; vgl. O. Fuchs, Gnadenjahr ist jedes Jahr. Überlegungen zur Globalisierung und Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz, in: Ders. (Hg.), Pastoraltheologische Interventionen im Quintett - Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag, Münster 2001, 97–152; N. Mette, „Ein neues Millennium ohne Ausgeschlossene“. Neuere Entwicklungen in der lateinamerikanischen Theologie und Pastoral der Befreiung, ebd., 35–68.
- 20 Vgl. Ebd. 102–104.
- 21 Hünemann, Sensus fidei, 466.
- 22 Vgl. dazu F. Weber, Option für die Armen, für die Anderen, in: LThK³, Bd. 7, 1078; ders., Für oder gegen die Armen? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer not-wendigen Grundentscheidung der Kirche, in: R. Bucher (Hg.), In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von E. L. Grasmück, Luzern 1998, 188–208.
- 23 Vgl. M. Kehl, Die Kirche – eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1993, 241.
- 24 Vgl. J. Sobrino, Die Lehrautorität des Volkes Gottes, in: Conc (D) 21 (1985) 269–274.
- 25 Adveniat. Dokumente. Projekte 1–3. Sämtliche Beschlüsse des lateinamerikanischen Episkopats. Medellín 24.8.–6.9.1968, Essen 1968, Dokument 14, n. 2.
- 26 Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlussdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (Stimmen der Weltkirche), Bonn 1979, n. 1147.
- 27 Vgl. Sobrino, Lehrautorität, 270.
- 28 Kehl, Kirche, 244f.
- 29 H. Vorgrimler, Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen, in: Diak 28 (1997) 367.
- 30 LG, n. 12.
- 31 W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte, in: D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?, Freiburg 1994, 118.
- 32 Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993, 111.
- 33 Vgl. Hünemann, Sensus fidei, 466.
- 34 Vgl. E. Schulz, Erneuerter Miteinander von Theologie und Volksreligiosität? Pastoraltheologische Überlegungen, in: ThG 33 (1990) 307–313.
- 35 Vgl. dazu F. Weber, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien. Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1996, bes. 344–348; ders., Heilsame Bilder und Vorbilder. Ist Heiligenverehrung „Seelsorge“?, in: E. Garhammer (Hg.), Provokation Seelsorge. Wegmarkierungen heutiger Pastoraltheologie (FS Konrad Baumgartner), Freiburg 2000, 131–142.
- 36 K. Rahner, Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligiosität, in: ders. (Hg.), Religion des Volkes, Stuttgart 1979, 16.
- 37 Weber, Inkulturation, 345f.
- 38 Medellín, Dokument 6, n. 5.
- 39 Puebla, n. 448.
- 40 Ebd., n. 450.
- 41 Ebd., n. 454.
- 42 EN, n. 48.

- 43 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung. 22. März 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Bonn 1986, n. 22.
- 44 Ebd., n. 24.
- 45 Vgl. dazu W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in der systematischen Theologie, in: G. Koch (Hg.), Mitsprache im Glauben. Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993, 67.
- 46 E. Schillebeeckx, Die Lehrautorität aller. Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments, in: Conc (D) 21 (1985) 248.
- 47 Vgl. dazu F. Weber, Spannungsgeladene Vielfalt. Gemeindefahrungen in der Weltkirche, in: W. Krieger (Hg.), Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden, Würzburg 2001, 86–105.
- 48 LG, n. 26.
- 49 DV, n. 8.
- 50 DV, n. 8; vgl. Beinert, Glaubenssinn in Theologie- und Dogmengeschichte, 104.
- 51 M. Schärer, Das geschenkte Wir. Kommunikatives Lernen in der christlichen Gemeinde, in: F. Weber (Hg.), Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden, Innsbruck 1998, 84–100.
- 52 Vgl. K. Piepel, Lerngemeinschaft Weltkirche: Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt, Aachen 1993.
- 53 LG, n. 13; vgl. Weber, Spannungsgeladene Vielfalt, 91.
- 54 D. Wiederkehr, Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, in: ders. (Hg.), Glaubenssinn des Gottesvolkes, 196.
- 55 Ebd. 196f.
- 56 Ebd. 197.
- 57 Ebd. 192.
- 58 Vgl. Weber, Spannungsgeladene Vielfalt, 99.
- 59 Vgl. z.B. E. Kräutler, Christus weist auf Amazonien hin, in: Missionszentrale der Franziskaner (Hg.), Quo vadis, Kirche in Amerika? (Berichte. Dokumente. Kommentare 71), Bonn 1998, 21–31.
- 60 F. Oertel, Selbstbewusste Vorstöße. Diskussion über Primat und Kollegialität in den USA, in: HerKorr 55 (2001) 443–448.
- 61 Vgl. dazu Beinert, Glaubenssinn in Theologie- und Dogmengeschichte, 119.
- 62 W. Böckenförde, Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers, in: Wiederkehr, Glaubenssinn des Gottesvolkes, 207.
- 63 Vgl. dazu die bedenkenswerten Überlegungen von: P. Wess, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Thaur 1998, bes. 303–310.
- 64 C. Ohly, Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum, St. Ottilien 2000, 341.
- 65 Ebd. 342.

Von der Hoffnung bewohnt (Bildbetrachtung des Gemäldes „Die brieflesende Frau in Blau“ von Johannes Vermeer)

*Jede Farbe breitet sich aus und hebt sich auf in den anderen Farben,
um aparter zu sein, wenn du hinschaust.²*

It gives me wonder great as my content to see you here before me. O my soul's joy.³

Johannes Vermeer (gelegentlich: Johannes van der Meer) ... lebte dreiundvierzig Jahre. Er wohnte wahrscheinlich sein Leben lang in der niederländischen Stadt Delft, in der er am 31. Oktober 1632 getauft worden ist und in der er am 15. Dezember 1675 starb. Am 20. April 1653 heiratete er in Delft Catharina Bolnes. Vorher konvertierte er wegen seiner katholischen Braut. Sie schenkten sich vierzehn Kinder, von denen drei noch zu Lebzeiten des Vaters starben. Von denen anderen elf Kindern war bei dem frühen Tod des Vaters erst das älteste erwachsen. Joannis – so der Taufname – Vermeer und seine Gattin Catharina stammten beide aus Kunsthändlerfamilien. Er, der während seines Lebens schon „un célèbre Peyntre“, ein berühmter Maler, genannt wurde, war seit 1653 Meistermaler und seit 1662 mehrfach Hauptmann und Hauptmeister der städtischen Malerzunft Sankt Lukas.

Das Wenige, was man mit geschichtlich belegter Sicherheit von ihm, seiner Frau, seiner Familie, seinem Geschäft und seiner Malerei, seinen Werken und seinem Existenzkampf weiß, ist der Dürftigkeit von Urkunden und Dokumenten entnommen. Seine Gemälde geben keine Auskunft über das Leben des Delfter Menschen und Malers Johannes Vermeer. Der kinderreiche Maler malt nur einmal – und dies noch ganz vage – Kinder⁴. Seine Gemälde sprechen eine eigene Sprache. Mit malerischer Aufmerksamkeit zeigt er die sachliche Bestimmtheit der Dinge und den Sinn, den sie dem menschlichen Milieu entnehmen und geben. Die „Sinnlichkeit“ und Sinnigkeit der Dinge ermöglichen Johannes Vermeer jenseits jeder Verdinglichung die innere Welt der Menschen zu betreten. Es geht ihm um die Durchsichtigkeit der Bilder. Es geht ihm um den Kern des Menschen. Das „rechtherzige“ Feld der Frauen fasziniert ihn. Diese seine malerisch nuancierende Sprache lernt man am besten, wenn man das eine oder andere Gemälde von ihm betrachtet und im Zusammenhang mit seinen anderen Gemälden zu verstehen versucht. Indirekt, über die Darstellung der Dinge, zeigt Johannes Vermeer in seinen künstlerischen Bildern die Innerlichkeit des Menschen.

Seit meinen Volksschuljahren besitze ich eine Kunstkarte, die in meiner heutigen Wohnung eingerahmt über meinem Schreibtisch hängt. Das Bild zeigt „die brieflesende Frau in Blau“. Es entstand in den Jahren 1663-1664, in denen der älteste Sohn von Johannes und Catharina, dessen Geburtstag nicht genau belegt ist, geboren wurde. Das kleine Gemälde lädt mich immer wieder zu stiller Andacht ein.⁵ So entstand allmählich diese meine Bildmeditation.⁶



Die Brieflesende Frau in blau (ca. 1663-1664) (in J.V., 135)

Eine Frau steht im Raum. Sie steht zwischen zwei Stühlen. Sie steht vor einem Tisch. Vor ihr auf dem Tisch stehen einige Objekte. Hinter ihr hängt an der Wand eine Land-

karte, die eine bestimmte Gegend zeigt. Die im Raum stehende Frau ist mit Lesen beschäftigt. Sie steht in der Mitte des Gemäldes. Stühle, Tisch, Wandflächen und Landkarte umrahmen ihre Gestalt. Alle Gegenstände unterstreichen ihre Gegenwart. Diese Frau liest einen Brief. Ihre schlanken Hände auf Brusthöhe aufgehoben halten ein Briefblatt. Die Haltung ihres Hauptes, die Aufmerksamkeit ihrer Augen und die leicht geöffneten Lippen zeigen, wie sie in den Brief aufgeht, dessen Inhalt in sich aufnimmt. Auf der Tischfläche liegt ein zweites Briefblatt. Ist es gelesen oder muss es noch gelesen werden? Ein Briefumschlag ist nirgendwo zu sehen. Die kleine, geöffnete Tischtruhe lässt einen früher empfangenen Brief vermuten, der sorgfältig mit der Perlenkette in dem Schatzkästchen aufbewahrt wird. Gelegentlich werden sie als lebenswichtige Schätze herausgenommen. Diese wenigen Objekte auf dem Tisch sind von der Frau verwahrte Kostbarkeiten. Der Brief verbindet eine lesende Person mit einer schreibenden, eine widmende Person mit einer empfangenden.

Das Tuch auf dem rechten Vorderteil des Tisches hängt an beiden Seiten herunter. Tuch und Truhe enthüllen und verhüllen. Die den für sie bestimmten Brief lesende Frau ist eine Frau ohne Schatten. Der linke Stuhl und der Stab der Landkarte dagegen werfen einen Schlagschatten ab. Die Frau steht frei im Raum, freigemacht von jeder Schattenspielung. Diese atmosphärische Beständigkeit gibt ihrem Stehen im Raum Relief und Bestand. Die von links kommende fensterlose Lichtquelle gibt der Frauengestalt Glanz.⁷ Ihr Angesicht und die Finger ihrer Hände glänzen im Licht. Ihre ganze Jacke, vorne und sogar hinten, nimmt das Licht auf und betont die andachtsvolle Haltung der lesenden Frau.

Die Frau steht. Ihr Stuhl ist seitlich hinter ihr. Sie steht, und man weiß nicht, wann sie aufgestanden ist oder wer sie aufgerichtet hat. Der andere Stuhl steht einladend frei zwischen Tisch und Wand. Dieser Stuhl – der Schatten betont es – ist leer geworden. Der Brief ist wie eine Brücke zwischen den zwei Stühlen, ist eine Verbindung zwischen zwei Menschen, die beieinander waren und nicht beieinander sind. Der Brief ist wie die Landkarte an der Wand. Ferne und Nähe kommen zusammen wie Landes- und Meeresgrenze.⁸ Die Küste kontiniert Konzentration und Kontakt. Der Strand ist Annäherungsfläche und Trennungsfeld. Ein Brief macht den abwesenden Menschen anwesend.

Briefschreibende und brieflesende Menschen kommen einander in der Entfernung näher. Menschen begegnen sich in der Trennung. Die brieflesende Frau steht in einem konkreten Raum. Der ganze Raum aber akzentuiert ihr gedankliches Anderswo. Ihr Gesammeltsein lässt sich nicht raumzeitlich einfangen. Sie ist zu sich unterwegs. Die Ruhe des Raumes, das leuchtende Licht und die Stille des Zimmers machen die intensive Beschäftigung der Frau mit dem Inhalt des Briefes sichtbar. Sie erlebt ihr bewegungsloses Schweben dem briefschreibenden Menschen entgegen als Sehnsucht nach Nähe.

Ein Vergleich dieses Gemäldes „Die brieflesende Frau in Blau“ mit den fünf anderen Gemälden von Johannes Vermeer, die ebenfalls eine Briefthematik behandeln, vermehrt

und vertieft sein Verstehen.⁹ Auf diesen Gemälden sind es immer Frauen, die einen Brief lesen, einen Brief schreiben, über eine Dienstmagd einen Brief abgeben lassen oder vielleicht über sie empfangen.¹⁰ Es sind damenhaft dargestellte Frauen, die in ihrem Äußeren, vor allem aber in ihrer modischen, gelegentlich identischen Kleidung Ähnlichkeit miteinander aufweisen.¹¹ Ihre Kleidung ist aufwendig und kostbar, jene Kleidung „der brieflesenden Frau in Blau“ wirkt dagegen einfach und schlicht. Fast alle Damen tragen Perlen als Halskette und als Ohrschmuck.¹² „Die brieflesende Frau am offenen Spiegelfenster“ trägt wie „Die brieflesende Frau in Blau“ keinen Schmuck, steht aber in einem mit Tischteppichen, Vorhängen, mit Schale und Obst reichlich geschmückten Zimmer.¹³ „Die briefschreibende Frau in Gelb“ trägt Perlen in den Ohren, während ihre Perlenkette neben einer Tischtruhe wie bei „der brieflesenden Frau in Blau“ auf dem Tisch liegt.¹⁴ Alle Damen tragen überwiegend gelb-weiße Gewänder. „Die brieflesende Frau in Blau“ ist die einzige Frau auf den Gemälden von Johannes Vermeer, die eine „blaue“ Jacke trägt.¹⁵ Das ganze Gemälde ist in Blautönen gemalt. Das Zimmer ist schlicht ausgestattet. Die beiden Stühle haben blaue Rücken und Sitzflächen; die Schatten vom Stuhl und von dem Landkartenstab sind bläulich, der Tischteppich ist blaugrau, das Tuch blaubraun. Das Blau ist das Mark des Ganzen. „Die brieflesende Frau“ steht in einem blauen Farbraum.

Johannes Vermeer verwendet Farben und Formen, Schatten und Licht, um über die Gestaltung „der brieflesenden Frau“ zu schalten und zu walten. Formen und Farben dienen der Frau, wie alle Gegenstände ihrer Gestalt dienen. Die ganze Gestaltung „der brieflesenden Frau in Blau“ ist geheimnisvoll, zärtlich und innig. Das Gemälde „Die brieflesende Frau in Blau“ ist kein Gemälde einer Frau, die ihr Toilettmachen unterbricht, um den unerwartet arrivierten Brief zu lesen, bevor sie sich ihre Perlenkette anlegt.¹⁶ Briefblätter und Perlenkette haben symbolische Bedeutung und widersprechen einer solchen Interpretation. Ein Vergleich mit dem Gemälde „Die briefschreibende Frau in Gelb“ weist eine verwandte Thematik auf und bestätigt die Symbolik der Dinge. Anstatt einer stehenden brieflesenden Frau zeigt es eine sitzende briefschreibende Frau. Beide Gemälde zeigen einen Tisch und darauf eine Tischtruhe, ein Tuch, eine Perlenkette und ein Briefblatt, das beschrieben wird beziehungsweise schon beschrieben ist. Beide Gemälde zeigen je zwei Stühle.

Das Gemälde mit „der brieflesenden Frau in Blau“ zeigt ihre zentrale Anwesenheit im Raum und betont die anders gearteten Anwesenheit der Person, die ihr den Brief schrieb, mit der deutlichen Darstellung eines unbesetzten Stuhles. Dieser ist nicht unter den Tisch geschoben, steht so, als ob gerade noch jemand darauf gesessen hat oder jemand erwartet wird. Die Anwesenheit der eine blaue Jacke tragenden Frau und die Anwesenheit der anderen Person sind markant. Mit dem Lesen des Briefes hat die Frau die andere Person ins Zimmer (zurück)geholt. Beim Lesen seines Briefes tritt seine Seele aus der Ferne heraus und will zu ihr herein.



Die Briefschreibende Frau in gelb (ca. 1665) (in J.V., 157)

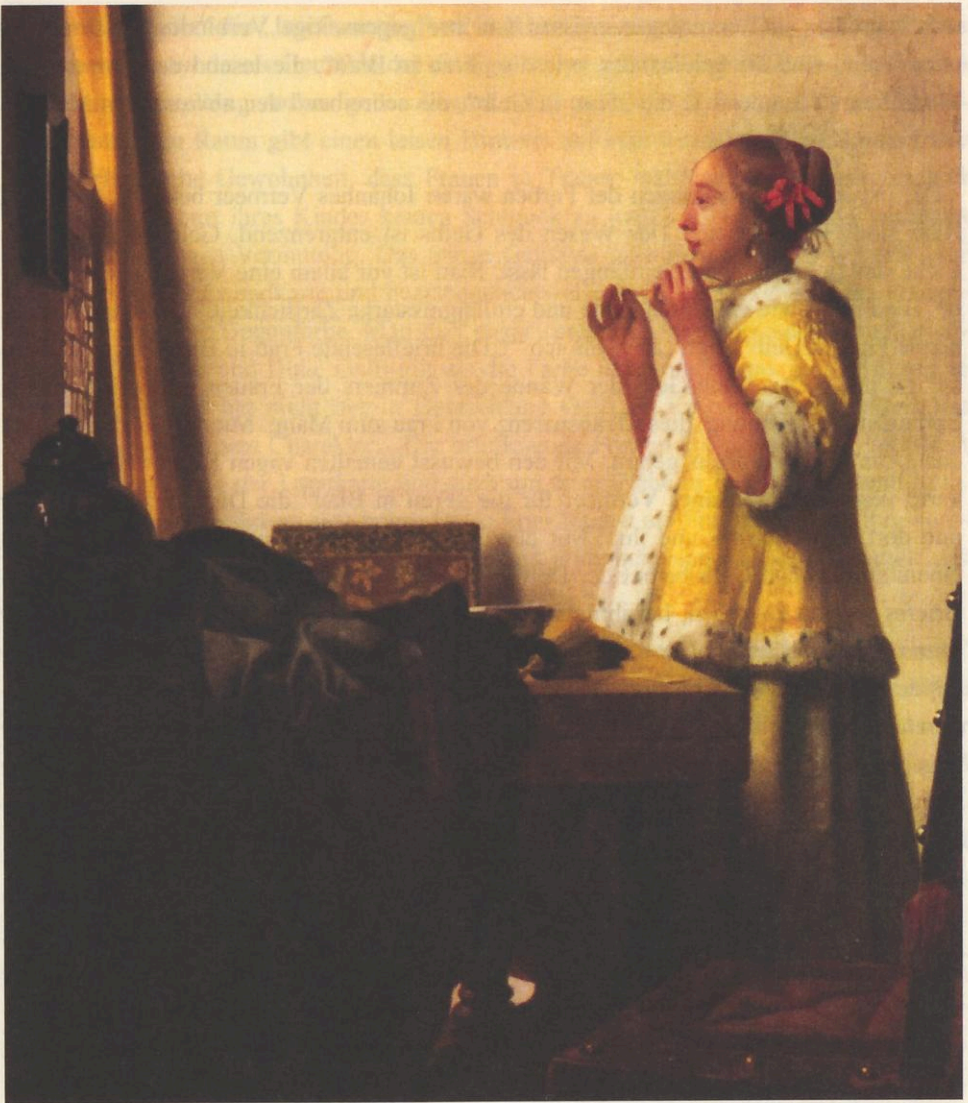
Das Gemälde mit „der briefschreibenden Frau in Gelb“ zeigt, wie die briefschreibende Frau ihre Gedanken und Gefühle in die Ferne gehen lässt. Sie ist anders anderswo. Schreibend und suchend, fixiert in die Ferne schauend und das Schreiben unterbrechend entflieht sie ihrem Zimmer, ihm entgegen. Der zweite Stuhl im Raum hat deshalb keine direkte Funktion. Die andere Person, an die die Frau ihren Brief schreibt, ist deutlich abwesend: im Raum, nicht aber in den Gedanken und Gefühlen der Frau. Deshalb ist der Stuhl kaum sehbar. Das Schreiben des Briefes ist wie eine Reise in die Ferne, eine Heimreise aus Fernweh. Beide Gemälde zeigen Augenblicke aus einem Frauenleben. Sie sammeln Augenblicke von berauschter Transzendenz ein.

Die zwei Gemälde von Johannes Vermeer „Die brieflesende Frau in Blau“ und „Die briefschreibende Frau in Gelb“ erzählen uns anhand von zwei Frauengeschichten die Erfahrungswelt von Menschen. Sie zeigen die Möglichkeiten und die Schwierigkeiten,

die Menschen empfinden und erfinden, wenn sie nicht zeiträumlich beieinander sind. Sie wissen, dass sie eine Einheit bilden wie die Perlen einer Kette. Sie schreiben sich, schicken und empfangen Briefe, lesen ihre gegenseitigen Briefe. Sie sind beieinander in der Geborgenheit des Geschenkten. Der Brief ist wie eine Brücke. Eine Brücke verbindet zwei Ufer. Ein Brief verbindet zwei Menschen, die voneinander wissen, dass mehr noch als jede Brücke es der unter dem Wasser liegende Boden ist, der sie verbindet. Sie finden ganz zueinander, indem nur noch das unsehbare Nichts zwischen ihnen steht. Deshalb die regungslose Andacht der lesenden Frau in Blau und das nachdenklich starrende Schauen der „schreibenden Frau in Gelb“. Die Gründlichkeit ihrer Zuneigung wird geoffenbart. Beide Gemälde stellen ein thematisches Pendant dar.

Diese beiden Gemälde sind während des niederländischen „*Gouden Eeuw*“, des „Goldenen Jahrhunderts“, gemalt. Aus diesem siebzehnten Jahrhundert stammen viele Gemälde mit briefschreibenden oder brieflesenden Menschen. Absender oder Anschrift des geschriebenen Briefes bleiben wie dessen Inhalt unbekannt. Manifest aber wird das Wesentliche der Menschlichkeit dargestellt: das Leben ... aus der Begegnung ... der Begegnung entgegen. Begegnung als Anlass und Ankunft der Beziehung. Jedes Mal wenn die „Frau in Blau“ oder die „Frau in Gelb“ die geschenkte und empfangene Perlenkette sieht, vor sich hinlegt, um sie zu sehen, ist der Schenkende da. Im Perlmutter ist jede Farbe des Regenbogens zu sehen. All diese Farbnuancen verschwimmen in den Perlen in ein sie vereinheitlichendes Weiß. Wenn eine Frau einem Mann einen Brief schreibt oder den von ihm empfangenen Brief liest, werden Erinnerungen und damit Hoffnungen wach. Der eigentliche Wert der Erinnerung besteht in der Einsicht, dass nichts vorüber ist. Der Brief ist die Brücke. Das Gelesene, das Geschriebene ist das Zugesehene. Der Brief ist die beglückende Begegnung, erinnerungsreich und hoffnungsvoll. Erinnerungen werden zu Wiederholungen, die Entwürfe sind. Briefe werden menschliche Offenbarungen. Trennungen erzeugen Umarmungen.

Es gibt noch ein drittes Gemälde von Johannes Vermeer, das in diesem Zusammenhang betrachtet werden muss. Das Gemälde „Die Frau mit Perlenkette“ zeigt eine stehende Frau in Gelb.¹⁷ Sie steht zwischen zwei Stühlen und vor einem Tisch, auf dem ein Tuch liegt und eine Schale, eine Deckelvase und etwas Toilettegarnitur stehen. Links in der oberen Ecke ist das Bleifenster, links davon hängt ein Spiegel, rechts davon ein Vorhang. Das Licht, das auch auf diesem Gemälde von links kommt, gibt Vorhang, Gegenständen und nicht zuletzt dem einen Stuhl einen auffälligen Schatten. Diese stehende „Perlenfrau in Gelb“ bleibt bemerkenswert ohne Schatten. Sie schaut in den Spiegel. Sie passt eine Perlenkette mit gelben Schnüren an. Ihre Perlenkette ist wie jene auf dem Tisch der „brieflesenden und der briefschreibenden Frau“. Gefällig genießt sie ihr Kleinod. Sie sieht, wie es ihr steht. Dankbar geht sie in die Betrachtung des Empfangenen auf. Sie schaut und lädt zur Anschauung ein. Im Spiegel sieht sie sich an, sie sieht sich mit der Kette, die sie mit ihm verbindet. „Die Frau mit der Perlenkette“ trägt eine Jacke aus gelbem Satin, an den Rändern mit Hermelin besetzt. Die gleiche Jacke trägt auch „Die briefschreibende Frau in Gelb“.



Die Frau in gelb mit Perlenkette (ca. 1664) (in J.V., 153)

Diese drei von Johannes Vermeer gemalten Frauengestalten klären nicht die Frage, welche Frau sein Modell gewesen ist. War es die eigene Frau, war es dreimal die gleiche Frau ...? Die drei Gemälde sind mehr als Botschaft, denn als Bild zu sehen und zu verstehen. Mehr noch als ein Frauengesicht zeigen sie eine Frauengeschichte. Damit zeigt das Modell in Gelb und in Blau das Menschliche schlechthin: Nähe und Ferne von Mann und Frau.

Die Stille der Innenräume auf den zwei Gemälden der „lesenden und der schreibenden Frau“ atmet die Weite ihres fraulichen Inneren aus. Trotz der Ferne ist sie ihm nahe. Keine Distanz könne ihn von ihr trennen: sie ist zu weit. Aber auch sie bedarf für ihre Verbindung mit ihm der Hilfe der Dinge. Sie braucht den Brief. Sie gebraucht den Brief. Zum Schreiben und zum Lesen ist ihr der Brief da. Menschen mit Briefen, die sie

sich schreiben und empfangen, wissen um ihre gegenseitige Verbindung. Schreibend oder lesend sind sie beieinander, wie die „Frau in Blau“, die lesend den abwesenden Mann heimholt, oder wie die „Frau in Gelb“, die schreibend den abwesenden Mann in der Ferne besucht.

Die psychischen Wirkungen der Farben waren Johannes Vermeer bekannt. Gelb und Blau sind Gegenfarben.¹⁸ Das Wesen des Gelbs ist entgrenzend. Gelb wirkt wie das Licht, das sich nicht leicht einfangen lässt. Blau ist vor allem eine Verinnerlichungsfarbe. Blau wirkt wie eine einladende und empfängnisstarke Zärtlichkeit.¹⁹ „Die briefschreibende Frau in Gelb“ sagt: „Hier bin ich.“ „Die brieflesende Frau in Blau“ sagt: „Komm her zu mir“. Das Weiß-Gelb der Wände des Zimmers der Frauen ermöglicht dieses Sprengen der Trennung, diese Transparenz von Frau zum Mann. Mit der Landkarte wird das „Aus“-land ins Haus geholt. Mit den bewusst gemalten vagen Konturen der Landkarte vermindert Johannes Vermeer für die „Frau in Blau“ die Distanz zwischen hier und dort, zwischen ihr und ihm. Mit der Darstellung der „briefschreibenden Frau“ in einem strahlenden Gelb betont der Delfter ihre Fähigkeit, mittels des Schreibens eines Briefes zu ihm zu gehen, bei ihm zu sein. Die entgrenzende Vereinheitlichung zweier Menschen findet sowohl in der Fremde als auch zu Hause statt. Wenn man beide Gemälde betrachtet, versteht man die Wiederholung der gleichen Botschaft. Das extrovertierende Gelb der schreibenden und das introvertierende Blau der lesenden Frau sind nur augenscheinliche Gegensätze. Briefschreibend oder brieflesend: es geht um das liebende Verweilen bei dem geliebten Menschen.

Johannes Vermeer ist der Maler der gelben und blauen Sphäre. Malerisch und vielleicht auch menschlich sehnt er sich nach Einheit von Licht und Schatten, von Außen und Innen, von Kreisen und Quadraten, von Mann und Frau in Nähe und Ferne. Das erstaunende Blau und das erhellende Gelb zeigen die menschliche Fähigkeit, die Ferne in Nähe zu verwandeln.²⁰ In beiden Gemälden ist der Mann je im Schatten der Abwesenheit und in der Sehnsucht der Frau sichtbar anwesend. Auf beiden Gemälden zeigt die Frau je mit ihrem Brief ihr jede Grenze überschreitendes Einssein mit dem Mann. Johannes Vermeer malt Begegnungen, Beziehungen von Menschen.

Die kleine Kunstkarte „Die brieflesende Frau in Blau“ hängt über meinem Schreibtisch, wo geschrieben und gelesen wird. In einem seiner Briefe spricht Vincent van Gogh über ein Gemälde von Johannes Vermeer „... etwas Vollendetes, Vollkommenes macht uns das Unendliche erfahrbar. Etwas Schönes genießen ist – wie die Umarmung – der Augenblick der Unendlichkeit. Zum Beispiel, kennst du einen Maler, namens Vermeer, der unter anderem eine sehr schöne niederländische Dame in Erwartung gemalt hat? Die Palette dieses merkwürdigen Malers ist: blau, zitronengelb, perlgrau, schwarz, weiß. Zweifelsohne besitzen seine seltenen Gemälde genau genommen alle Schätze einer ausgefüllten Palette. Aber das Arrangement von zitronengelb, blassblau und perlgrau ist bei ihm genau so charakteristisch wie das Schwarz, Weiß, Grau und Rosa bei Velasquez.“²¹ Obwohl es nicht sicher ist, welches Gemälde von Johannes Vermeer Vincent van Gogh vor Augen hatte, wird allgemein angenommen, dass der

„Brabanter Maler“ die „brieflesende Frau in Blau“ gemeint habe. Nach räumzeitlichen Berechnungen ist dieses Gemälde das einzige, das er gesehen haben kann, und das ihm zu dieser Feststellung Anlass geben konnte.²² Die rundliche Frauengestalt im quadratisch gestalteten Raum gibt einen leisen Hinweis auf eine werdende Mutterschaft. Die altniederländische Gewohnheit, dass Frauen in Trauer, während der Schwangerschaft und bei der Geburt ihres Kindes keinen Schmuck zu tragen haben, bestätigt vielleicht Vincent van Goghs Vermutung. Das ganze Gemälde ist bläulich gemalt worden. Nur das Ockergelb der Landkarte und bezeichnenderweise auch das Ockergelb des Frauenrockes zeigen eine Gegenfarbe. Man darf sogar sprechen von einem gewollten Gleichgewicht von Gelb und Blau. Gelb gilt als die Farbe des Botschafters und Briefträgers Hermes. Die Post hat nicht nur in Deutschland Gelb als Erkennungsfarbe. Gelb hat einen kommunikativen Charakter. „Die brieflesende Frau in Blau“ weiß um den Mann in der gelben Ferne der Landkarte und auch um seine Nähe in ihrem Leben und Leib. Brieflesend holt sie ihn zu sich heim. Diese Frau wächst als Frau in die von ihm empfangene Mutterschaft hinein. Ihre frauliche und alltäglich blaue Jacke ummantelt das sich ausweitende Gelb ihres Gewandes.

Das Gemälde „Die Frau mit der Handwaage“ zeigt ebenfalls eine stehende Frau.²³ Diese hat vor sich auf dem Tisch – ebenfalls mit einem Tuch und einer Truhe –, mehrere Perlenketten ausgelegt. Eine Perlenkette mit gelben Schnüren liegt direkt vor ihr. Unter einer bläulichen, betont offen fallenden Jacke mit weißem Pelzbesatz lässt ihr Schoß eine frühmütterliche Rundung vermuten. Ihr Gewand bekommt dort durch das Licht, das durch den gelben Fenstervorhang hindurch auf ihre Gestalt fällt, eine hervorragend gelbe Stelle. „Die brieflesende Frau in Blau“ ist wie „Die stehende Frau mit der Handwaage“ eine Frau, die guter Hoffnung ist. Diese „Frau in Blau“ hat ihre Perlen abgelegt. In ihr wächst, wie in einer Auster, eine andere Perle. Sie wird von der Hoffnung bewohnt.

Die Kraft von Johannes Vermeers Gemälden „Die brieflesende Frau in Blau“ ist dessen Fähigkeit, das Geheimnis der menschlichen Existenz für eine lebenslange Betrachtung zu bewahren.²⁴ Betrachten ist der Gegensatz von Begreifen. Es ist bemerkenswert, dass Johannes Vermeer, ein Vater von vierzehn Kindern keine geborenen Kinder malt. Auf seinen Gemälden sind die Kinder unterwegs. Es ist bemerkenswert, dass dieser in Delft bodenständige Maler den Zustand des Menschen als *status viatoris* malt. „Die brieflesende Frau in Blau“ zeigt die *conditio humana*, den Zustand des Menschen als ein Unterwegs-Sein. Mensch-Werden ... Mensch-Sein ist Auf-dem-Wege-Sein. Ein *homo viator* sein, heißt: reifen in der Hoffnung auf der Begegnung mit einem elterlich bergenden Wesen, das wir Mutter oder Vater nennen. Ein *homo viator* sein heißt: in all unseren zwischenmenschlichen Berührungen, Begegnungen und Beziehungen allmählich die ergreifende Begegnung mit Gott ersehen. Eine solche hochfahrende Hoffnung wird von der „brieflesenden Frau in Blau“ und ebenfalls von der „Frau mit der Handwaage“ ausgetragen.²⁵ Beide Frauen sind stehend dargestellt, in sich ruhend, wie die ausgeglichene Waage. Ihre Vergangenheit und ihre Zukunft tragen sich einen Augenblick lang.²⁶

So erleben sie ihre gute Hoffnung und beleben ihre kreative Kraft. Sie leben, damit Leben sei. Die stehende Gestalt der „Frau in Blau“ ist eine Symbolträgerin der Hoffnung. Sie wird von einer Hoffnung bewohnt, die auszutragen sie bereit ist. Was ankommt, ist Offenbarung. Sie weiß ja um die Weisheit des Wortes: Mit eigenem Reifen reift das Gottesreich.



Die Frau mit der Handwaage (ca. 1664) (in J.V., 141)

Bildrechte

Die Reproduktionen der Gemälde von Johannes Vermeer gehen zurück auf: The Web Gallery of Art (<http://www.kfki.hu/~arthp>)

Vom 12. November 1995 – 11 Februar 1996 und vom 1. März – 2. Juni 1996 organisierte man in Washington (*National Gallery of Art*) und in ,s Gravenhage (*Koninklijk Kabinet van Schilderijen Mauritshuis*) eine einmalige Ausstellung von Gemälden des niederländischen Malers Johannes Vermeer. Beide Museen brachten gemeinsam einen Bildband heraus, der gleichzeitig in verschiedensten Sprachen erschienen ist. Zitiert wird hier aus der niederländischen Edition: ARTHUR K. WHEELLOCK (Red.), *Johannes Vermeer*, Zwolle, 1995. Q. BUVELOT-Q. GREGORY- M. Hni.I; stellten eine fundierte Bibliographie über den Maler und seine Werke zusammen: *Johannes Vermeer*, S. 210-226. Dieses Buch zeigt und beschreibt die Ausstellungsstücke – zweidrittel des Gesamtwerkes – und führt ebenfalls die übrigen Werke des Delfter Malers auf. Obengenanntes Buch wird folgendermaßen abgekürzt: J. V.

Anmerkungen

- ¹ Der Autor legt hier die Bildbetrachtungen als Text vor, die er im Rahmen des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen in Freising gehalten hat. Dieser Aufsatz: Von der Hoffnung bewohnt. Bildbetrachtung des Gemäldes ‚Die brieflesende Frau in Blau‘, wurde geschrieben für den Würzburger Pastoraltheologen Rolf Zerfaß. Zuerst – etwas gekürzt – publiziert in: O. Fuchs – M. Widl (Hrsg.), Ein Haus der Hoffnung. Festschrift für Rolf Zerfaß, Düsseldorf, [1999], 272-283
- ² Eigene Übersetzung des Gedichtes Tappeto - Teppich von G. UNGARETTI, in G. UNGARETTI, Vita d'un uomo - Ein Menschenleben, herausgegeben von A. BAADER und M. VON KILLISCH-HORN, VI (geplante) Bände, München, 1993, hier Band I, 54: "Ogni colore si espande e si adagia / negli altri colori / Per essere più solo se lo guardi". Das zitierte Gedicht stammt aus dem Buch L'allegria - Die Freude (1914-1919). Andere Übersetzungen sind: "Jede Farbe breitet sich aus und bettet sich / in die anderen Farben / um mehr für sich zu sein wenn du sie ansiehst", in o.c., 55. I. BACHMANN, Werke, IV Bände, München-Zürich, 1984³, hier Band 1,513-620, übersetzt viele Gedichte von G. UNGARETTI. Ihre Übersetzung lautet: "Jede Farbe breitet sich aus und gibt sich auf / in den anderen Farben / Um einsamer zu sein, wenn du hinsiehst". Diese drei Übersetzungen illustrieren sprachlich, wie verschieden man einen farbenreichen Teppich, ein Gemälde betrachten kann. Das schillernde italienische Wort 'adagiarsi' ist schwer zu übersetzen.
- ³ W. SHAKESPEARE, Othello, II,1,181: "Es wundert mich und befriedigt mich gleichermaßen, Dich, meine Seelenfreude, vor mir zu sehen."
- ⁴ Die zwei Gestalten am Straßenrand sind vielleicht spielende Kinder. Ihre Gesichter sind unsichtbar. Ihre geschlechtsspezifische Kleidung gibt keine Auskunft über das Alter der zwei Figuren. Siehe das Gemälde ‚Die Gasse‘. Abbildung in J.V., 102-107
- ⁵ Die Größe ist 46,6 x 39,1 cm. Abbildung in J.V., 134-139, hier 135.
- ⁶ Zu einer intensiven Betrachtung eines Gemäldes gehört dessen Betrachtung im Schwarz-Weiß. Da in diesen Text nur eine schwarz-weiße Reproduktion dieses Gemäldes aufgenommen werden konnte, wird dessen Farbskala erst allmählich berücksichtigt. Die Publikation dieser Reproduktion erlaubte die Stiftung ‚Rijksmuseum Amsterdam‘ in einem Schreiben vom 26.8.1998, Nummer 004153, Faktura 80441
- ⁷ Es ist auffällig, wie oft und mit welchen Nuancen JOHANNES VERMEER die Lichtquelle(n) links auf seinen Gemälden ansiedelt. Beim Betrachten oder beim Aufhängen des Replikates eines solchen Gemäldes an der Wand, ist es wichtig, das Licht ebenfalls von links auf die Reproduktion scheinen zu lassen.
- ⁸ Die Landkarte zeigt die nord-westliche Küste der Niederlande. Sie ist 1602 von BALTHASAR FLORISZ VAN BERCKENRODE gezeichnet worden und einige Jahre später von WILLEM JANSZ BLAEU herausgegeben worden. Weil von dieser Landkarte ein Exemplar erhalten blieb, kann man gut sehen, wie JOHANNES VERMEER diese Landkarte auf den Gemälden ‚Die brieflesende Frau in Blau‘ (um 1663-1664) und ‚Der Soldat und das lachende Mädchen‘ (um 1658) seinen Zielsetzungen untergeordnet hat. Die monochrome Landkarte wird von Johannes Vermeer mit Farben versehen. So ist das Land auf dem Gemälde ‚Der Soldat und das lachende Mädchen‘ blau (sic!) gemacht worden. Siehe Abbildung in J.V., 35
- ⁹ Es sind die folgenden, diachronisch aufgeführten Gemälde:
 - a),Die brieflesende Frau am Spiegelfenster‘ (um 1657), in J.V., 73,
 - b),Die brieflesende Frau in Blau‘ (um 1663-1664), in J.V., 135;

- c), Die briefschreibende Frau in Gelb' (um 1665), in J.V., 157,
- d), Die briefschreibende Frau und das Dienstmädchen mit Brief (um 1667), in J.V., 58. Es handelt sich wohl um einen zur Post zu tragenden Brief.
- e), Die musizierende Frau mit Brief und das Dienstmädchen' (um 1669-1670), in J.V., 181. Es handelt sich wohl um einen zu versendenden und nicht um einen empfangenen Brief.
- f), Die briefschreibende Frau und das Dienstmädchen am Fenster' (um 1670), in J.V., 187.
- ¹⁰ Die Frage, ob das Gemälde ‚Die musizierende Frau mit Brief und das Dienstmädchen‘ eine Briefempfängerin oder eher eine Briefversenderin zeigt, wird in dieser Betrachtung mehrfach aufgegriffen. Siehe Anmerkung 11 und 20. Auf den sechszwanzig Gemälden von JOHANNES VERMEER trifft man neun- und vierzig Frauen- und fünfzehn Männergestalten an. Es gibt achtzehn Einzelbilder von Frauen und nur zwei von Männern. Fünfmal erscheinen eine Frau und ein Mann zusammen auf einem Gemälde; zweimal zwei Frauen und ein Mann; dreimal zwei Frauen. Nur einmal werden zwei kleinere Gestalten (Mädchen und Knabe) mit zwei Frauen und einmal eine alte Frau und eine junge Frau mit zwei Männern gemalt. Abgesehen von diesen zwei Ausnahmen sind die dargestellten Personen jung, erwachsen und meistens auch betont schön
- ¹¹ Die Jacke aus gelbem Satin mit Hermelinpelz wird auf fünf Gemälden getragen. Dreimal in Zusammenhang mit der Briefthematik. Siehe Anmerkung 7: Gemälde c), d) und e). Einmal von ‚der Frau in Gelb mit Perlenkette (um 1664), in J.V., 153, und einmal von ‚der gitarrespielenden Frau‘ (1671-1672), in J. V., 32. Beide Gemälde haben eine extravertierende Thematik. Siehe Anmerkung 18.
- ¹² Siehe Anmerkung 9: Gemälde f), auf dem einen anderen Halsschmuck getragen wird. Weil JOHANNES VERMEER seine Gemälde bis in die Einzelheiten ‚komponierte‘, ist die Aufmerksamkeit auf jede Einzelheit wichtig. Bei dem Delfter Maler ‚steckt der liebe Gott im Detail‘ (A. WARBURG?, Siehe J.V., 31,43). Die detaillierte Vielfalt ermöglicht einen Reichtum an Interpretationsoptionen
- ¹³ Siehe J. V., 73. Dieses Gemälde ‚Die Brieflesende Frau am Spiegelfenster‘ nimmt in der Reihe der JOHANNES VERMEER‘ Gemälde mit einer Briefthematik einen aparten Platz ein.
- ¹⁴ Siehe J.V., 157 und 135.
- ¹⁵ ‚Die Frau mit der Handwaage‘(um 1664), in J V, 141, trägt ein blaugetöntes Mäntelchen mit weißem Pelzbesatz. Siehe Anmerkung 22.
- ¹⁶ Auf dem Tisch findet man keine Toilette-Gegenstände wie auf dem Gemälde ‚Die Frau in Gelb mit Perlenkette‘(um 1664), in J.V., 153.
- ¹⁷ Man vergleiche die zwei Gemälde ‚Die brieflesende Frau in Blau‘ (um 1663-1664), in J.V., 153, und ‚Die briefschreibende Frau in Gelb‘(um 1665), in J.V., 157.
- ¹⁸ Siehe J.V., 153. Sogar im schwarz-weißen Bild ‚der brieflesenden Frau‘ spürt man noch, wie JOHANNES VERMEER mit diesen Gegenfarben arbeitet.
- ¹⁹ Einen kurzen Überblick der verschiedensten Farbtheorien bietet I. RIEDEL, Farben. In Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie, Stuttgart-Berlin, 1983. Für die Bedeutung der Farben Blau und Gelb siehe o.c., 47-68, 69-98, und H. FRIELING, Mensch und Farbe, München, 1974., 114-121, 89-95.
- ²⁰ Obwohl des öfteren angenommen wird, daß ‚die musizierende Frau mit Brief und dem Dienstmädchen‘, in J.V., 181, eine Briefempfängerin ist, wäre meine Hypothese, sie sei eine Briefverschickerin, näher zu untersuchen. Man denke dabei an die gleiche gelbe Jacke (Siehe Anmerkung 11), an den Perlenschmuck, und das Seebild an der Wand. Die ‚Sprache‘ des Malers JOHANNES VERMEER will zuallererst aus dem gegenseitigen Vergleich seiner eigenen Werke und aus der ihm eigenen Farbsymbolik verstanden werden. Im wichtigen Buch J V. mit einer Vorliebe für technische, ökonomische, geschichtliche und malerschulerische Aspekte der Gemälde wäre eine profilierte Auseinandersetzung mit den vielen von JOHANNES VERMEER arrangierten, gemalten Symbolen und Signalen und mit seiner konsistenten Farbverwendung am richtigen Ort gewesen.
- ²¹ Brief aus Arles, Ende Juli 1888 geschrieben an EMILE BERNARD, in *Verzamelde Brieven van Vincent van Gogh*, uitgegeven en toegelicht door zijn schoonzuster J. VAN GOGH-BONGER, januari 1914, aangevuld en uitgebreid door ir. V.W. VAN GOGH, II Bände, Amsterdam-Antwerpen, 1974⁶ Band IIB, 216-217, hier 217: „Ainsi, connais-tu un peintre nonune Vermeer, qui, par exemple, a peint une dame hollandaise tres belle, enceinte? La palette de cet etrange peintre est, bleu, jaune citron, gris perle, noir, blanc. Certes, il y a dans ses rares tableaux, à la rigueur, toutes les richesses d'une palette complete, mais l'arrangement jaune citron, bleu pâle, gris perle, lui est aussi caracteristique que le noir, blanc, gris, rose, lest à Velasquez. „In einem nicht datierten Brief an seinen Bruder THEO VAN GOGH, Briefnummer 539, in *Verzamelde brieven van Vincent van Gogh*, Band IIA, 310-313, hier 310, schreibt er: „... ici la nature est ‚extraordinairement‘ belle. Tout et partout la coupole du ciel est d'un bleu admirable, le soleil a un rayonnement de souffre pâle et c'est doux et charmant comme la combinaison des bleus celesies et des jaunes dans les van der Meer de Delft. Je ne peux pas peindre aussi Beau que cela, mais m'absorbe tant que je me laisse aller sans penser à aucune regle. „Er finde die Schönheit der Natur, des blauen Himmels und der strahlenden Sonne zurück in der Kombination von Himmelsblau- und Gelbtönen von Van der Meer aus Delft. „Ich kann dies alles nicht so schön malen ...“

- ²² Das Gemälde ‚Die stehende Frau mit der Handwaage‘ hat VINCENT VAN GOGH wahrscheinlich nicht gesehen. Vgl. J.V., 44 (Anm. 40). Für die Verschiedenheit der Auffassungen über die eventuelle werdende Mutterschaft ‚der stehend brieflesenden Frau in Blau‘ (um 1663-1664), in J.V., 135, und ‚der stehenden Frau mit der Handwaage‘ (um 1664), in J.V., 141, siehe J.V., 31, 39, 43 (Anm. 5), 44 (Anm. 40), 140, 144 (Anm. 2). In diesem Zusammenhang sei auf die blaue Farbtönung der Jacke und des Mäntelchen der beiden Frauen hingewiesen. Siehe Anmerkung 15.
- ²³ Siehe die Abbildung in J.V., 141.
- ²⁴ Ein Kurzgedicht von G. UNGARETTI ‚Mattina‘ (= Morgen), in G. UNGARETTI, o.c., Band 1, 162163, beschreibt diese Erfahrung: „M’illumino d’immenso“. Diese scheinbar einfache Aussage läßt sich nicht leicht übersetzen. „Ich erleuchte mich in Unermeßlichem...“ „Ich erleuchte mich mit Unendlichkeit...“ „Ich bebildere mich mit Unendlichkeit...“ „Ich illuminiere mich mit Unendlichkeit“. Vgl. A.M.J.M. HERMAN VAN DE SPIJKER, Narzißtische Kompetenz – Selbstliebe – Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral, Freiburg-BaselWien, 1995², 343 (Anm. 179).
- ²⁵ Bei JOHANNES VERMEER ist ein Gemälde auf dem Gemälde ein ‚clavis interpretationis‘, ein ‚clavis interpretandi‘, ein zerbrechlicher Verständigungsschlüssel. Die Darstellung des auferstandenen und recht-sprechenden Herrn als Gemälde oberhalb der stehenden Gestalt ‚der Frau mit der Handwaage‘ deutet die Himmelsrichtung der menschlichen Existenz schlechthin an.
- ²⁶ Hier sei erinnert an ein Wort von H. BERGSON, L’evolution creatrice, Paris, 1913¹², 342: « Il y a plus dans l’immobile que dans le mouvant ». JOHANNES VERMEER malt die Dynamik der Hoffnung in ihrer Unveränderlichkeit. Die Beständigkeit besiegt die Beweglichkeit.

„Gott finden ist das immerwährende
Suchen selbst ...“ (Gregor von Nyssa)
// Pastoraltheologische Überlegungen
zur Identitätskrise der Kirchen und zur
Gottsuche des modernen Menschen

1 Hinführung zum Thema

Der für die ersten drei Jahrzehnte der Bundesrepublik Deutschland so einflussreiche Soziologe *Helmut Schelsky* (1912-1984)¹ spricht bereits 1957 davon, dass für die moderne Gesellschaft die „Dauerreflexion“ kennzeichnend sei.² „Die Dauerreflexion, in der der moderne Glaube lebt und die von den eindringlichsten und realitätsnächsten Christen und gar schon Theologen dauernd geübt wird“³, hat nach Schelsky „die dauernde Steigerung des Bewusstseins in sich selbst“⁴ zum Ziel, eine „unaufhörliche Erlebnis- und Vorstellungsunruhe der Subjektivität“⁵. Die im Titel seines religionssoziologischen Aufsatzes gestellte Frage „Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?“⁶, beantwortet er – im Ertrag etwas kärglich – dahingehend, dass die Kirchen diese moderne Form religiöser Glaubensansprüche unterstützen und neben „gesprächslose(m) Gottesdienst und Prozessionen... usw.“⁶ das Glaubensgespräch und die Diskussion als „Formen religiöser Kommunikation reflektierter Subjektivität“⁷ institutionalisieren müssten.⁸

Die Rede von der Dauerreflexion, die nach Schelsky die alte Glaubensform der „unreflektierte(n) Anerkennung kultureller Selbstverständlichkeiten“⁹ ablöse, wird von dem Religionssoziologen Michael N. Ebertz gern aufgegriffen und gleichsam als „Prophetie“ eines Altmeisters der (Religions-) Soziologie gewertet, der „vorausgesagt“¹⁰ habe, was sich heute insbesondere im Autozentrierungstrend, in der Relativierung des Religiösen und nicht zuletzt in der Individualisierung höchst ausdifferenziert beobachten lasse. Ebertz spricht vom „religiöse(n) Typ des Dauerreflektierers“ bzw. von der „religiöse(n) Sozialfigur des ‘Suchenden’“.¹¹

Es wird heute bei der Rezeption soziologischer Ergebnisse allzuleicht außer Acht gelassen, was Schelsky in dem zitierten Aufsatz besonders den Theologen anmerkungswise mit auf den Weg gegeben hat: einerseits religiöse Vorgänge nicht schon durch soziologische Deutungen für erklärt zu halten und andererseits die „wissenschaftliche Verbindlichkeit“ der Soziologie nicht „beliebig mit dem Hinweis auf ‘die nur dem Glauben wahrnehmbare Wirklichkeit Gottes’ außer Kraft (zu) setzen“¹². So fordern

religionssoziologische Erkenntnisse die *theologische* Arbeit in dieser doppelten Hinsicht erst recht heraus.

Meinen pastoraltheologischen Überlegungen zur Identitätskrise der Kirchen und zur Gottsuche des modernen Menschen steht als *theo*-logisches Motto ein Wort des Kirchenlehrers *Gregor von Nyssa* (gest. um 394) voran, wonach „*Gott finden das immerwährende Suchen selbst...*“ sei¹³ Und schaut man auf jene so signifikante wie „schweißtreibende“ religiöse Sozialfigur des „*dauerreflektierend Suchenden*“, dann ist dies ein im wahrsten Sinne *heuristischer* Gedanke des großen Kappadokiers.

Mir kommt die Rede vom „religiöse(n) Typ des Dauerreflektierers“ als einem Charakteristikum des (post-) modernen Menschen etwas überzogen vor, wenn ich beobachte, dass in der Moderne Gott und die Gottesfrage immer weniger wichtig werden. Wenn nämlich festzustellen ist, dass heute die Gottesfrage in der „Gleichgültigkeitsstimmung“ der Gesellschaft zu verdunsten droht, dann wäre doch jene Sozialfigur des *suchenden* „Dauerreflektierers“ ein Glücksfall für Theologie und Kirche! Es ist ja nicht eine klassisch-diskursive Form von Atheismus, der in seiner Leugnung Gottes die Frage nach ihm um so vehementer und herausfordernder stellt, als vielmehr ein praktischer, struktureller Atheismus¹⁴, der das Lebensgefühl des modernen Menschen unserer westlichen Gesellschaften umgreift, in dem Gott einfach – „unter der Hand“ – ausfällt, ein sehr unreflektierter religiöser Indifferentismus¹⁵, dem Gott keine Frage mehr zu sein scheint. So ist m.E. eine *Ambivalenz* von religiöser Sinnsuche und Indifferenz zu konstatieren, die den (post-) modernen Menschen prägt.

2 Kirche – umfassendes Heilssakrament in der Welt?

Fragt man nach der traditionellen Glaubensform als Kontrastbild zur Haltung des suchenden Reflektierers und zwar nach einer prägnanten Formulierung derselben, so kann auf eine Formulierung im Dekret „*Lamentabili*“ vom 3. Juli 1907 verwiesen werden. Mit diesem Lehrschreiben Papst Pius X. soll der so genannte Modernismus verurteilt werden. Der 22. verurteilte Satz lautet: „Lehrsätze, die die Kirche als geoffenbart anführt, sind keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten, sondern sind eine Auslegung religiöser Tatbestände, die sich der menschliche Geist in mühevoller Unterfangung zusammengestellt hat“ (DH 3422).¹⁶ „*Veritates e caelo delapsae*“ – Das mit diesem bildhaften Ausdruck umschriebene Offenbarungsverständnis korrespondiert mit Menschen, die die ihnen vorgelegten Glaubenssätze in kultureller Selbstverständlichkeit fraglos anerkennen. Die Kirche „weiß“ auf alle Fragen aus ihrem reichen Glaubensschatz eine Antwort. Eigene Erfahrung als Quelle des Glaubens, die biographische Relevanz des Glaubens spielt kaum eine Rolle; Reflexion ist, wenn überhaupt, erst in zweiter Linie gefragt: in der theologischen Erschließung und als didaktisches Vermittlungsmedium¹⁷ der „vom Himmel gefallenen Wahrheiten“. Das korrespondierende Kirchenbild kann angedeutet werden mit dem Hinweis auf eine Theologie, die von der Kirche in substantiellen, nicht in relationalen Kategorien denkt.¹⁸ Der lehramtliche Re-

kurs auf die Heilsnotwendigkeit der (katholischen) Kirche wird durch den religiösen Indifferentismus um so mehr herausgefordert und verengt sich dahingehend, dass nur *in* ihr das Heil zu finden sei.¹⁹ Infolge der Gotteskrise der Moderne hat sich der Blick immer mehr auf den „durch die Kirche verkündeten Gott“ verengt, als sei Gott „das Privateigentum der Kirche“, als sei mit seinem Vorkommen außerhalb ihrer nicht zu rechnen.²⁰ Dem entspricht der Typ eines religiösen Menschen, der den exklusiven Wahrheitsanspruch seiner Kirche nicht hinterfragt, sondern von ihr die „fides quae“ entgegennimmt und ihre Relevanz „für mein Leben“, wie früher der entsprechende Abschnitt im Katechismus überschrieben war²¹, deduziert.

Vor diesem – zugegeben und notgedrungen holzschnittartig gezeichneten – Hintergrund wird der Wandel zur Glaubensform des Suchens hin, ja der Bruch mit jener traditionellen Glaubensform einer unreflektierten, selbstverständlichen Anerkennung vorgegebener Sätze um so deutlicher. Nicht nur Einzelne, große Teile der Kirche sind heute Gottes unsicher geworden, bis hinein in die Verkündigung, oder präziser: Sie sind *des* Gottes unsicher geworden, der vermeintlich eindeutig und in dieser Welt manifest erkennbar und biographisch erfahrbar sein soll. So stellt sich die Frage, wie die Gottes selbst unsicher und von daher in ihrer Identität in die Krise geratene Kirche ihrem Wesen und ihrer Aufgabe entsprechen kann, nämlich in einer religiös indifferenten Gesellschaft die Gottesfrage zu stellen bzw. wach zu halten und „umfassendes Heilssakrament in der Welt“ (vgl. LG 1; 48,2) zu sein?!

3 Im Dialog mit der Bibel

Es ist nun zur Schärfung der Wahrnehmung und Förderung unserer Spiritualität die Bibel ins Gespräch zu bringen. Nicht, weil sie schon die Lösung all unserer Probleme enthielte: Es ist zwischen den Konstellationen der Bibel und unserer heutigen Situation ein „garstiger Graben“, und unsere Wahrnehmungsmuster von Gott und Welt und unsere Handlungskonzepte sind andere. Gerade im klaren Bewusstsein dieser Fremdheit bleibt es eine *theologisch* notwendige Form der Vergewisserung, unseren Problemhorizont mit der Urkunde unseres Glaubens immer wieder ins Gespräch zu bringen.²²

Ich wähle – durch die bisherigen Überlegungen entsprechend evoziert – einen höchst aufschlußreichen Überlieferungskomplex: die wohl (frühnach-)exilische Erzählkomposition 1 Kön 17,1-19,18. Schaut man auf die kanonische Kapitelfolge Kap. 18/19, dann kann der Übergang grasser nicht sein. Die Karmelszene 18,19-40 hatte mit einem kaum zu übertreffenden Triumph Elijas über die Baals-Propheten geendet. Die Manifestation des *wahren* Gottes (vgl. 18,21.24.37²³) war so überwältigend, so eindeutig, so offenkundig, daß – wie 18,39 formelhaft hervorhebt – „das ganze Volk“ (vgl. auch 18,21.24.30.) einmütig bekennt: „YHWH ist Gott!“ Die Wahrheit Gottes ist – die sprachliche Chuzpe sei erlaubt, jenen anschaulich-trefflichen Ausdruck aus „Lamentabili“ wieder aufzunehmen – als verzehrendes Feuer wie das Dogma regelrecht „vom Himmel gefallen“ (1 Kön 18,38). Die Szene ist offenkundig inszeniert, die Botschaft klar. So stellt sich der

religiöse Mensch Gott vor: Mächtig ist er und stark und bestätigt die Seinen in manifesten Zeichen. Und schon kippt mit dem Einsatz von Kap. 19 alles in wenigen Sätzen. Dieser schwierige und immer wieder als höchst seltsam empfundene Text 19,1-13a ist ein Einschub innerhalb der Erzählkomposition Kap. 17-19, ein Nachtrag, der – und das ist für meine bibel-pastorale Deutung grundlegend – ganz offenkundig *aus der Erfahrung des Exils gespeiste theologische Kritik* am Gottes- und Elija-Bild von Kap. 18 übt.²⁴ Hier zunächst eine eigene Übersetzung von 1 Kön 19,1-8:

1 Kön 19¹ Ahab berichtete Isebel alles, was Elija getan hatte: auch dass er alle Propheten mit dem Schwert getötet hatte. ² Da schickte Isebel einen Boten zu Elija mit folgender Botschaft: „Die Götter sollen mir dies oder das antun, wenn ich nicht bis morgen um diese Zeit dafür gesorgt habe, dass dein Leben genauso endet wie das Leben eines jeden von ihnen!“ ³ Da geriet er in Angst, und er lief um sein Leben. Er kam nach Beerscheba, das in Juda liegt; dort ließ er seinen Diener zurück. ⁴ Er selbst ging eine Tagereise weit in die Wüste hinein. Dort, in der Wüste, setzte er sich unter einen Ginsterstrauch und des Lebens überdrüssig wünschte er sich den Tod. Und er sprach: „Es ist genug, YHWH! Nimm mein Leben! Denn ich bin nicht besser als meine Väter.“ ^{5a} Und er legte sich nieder und schlief unter dem Ginsterstrauch ein. ^{5b} Und siehe da, ein Bote rührte ihn an und sprach zu ihm: „Steh auf, iß!“ ⁶ Er blickte auf, und siehe: neben ihm frisch gebackenes Brot und ein Krug Wasser. Und er aß und trank, legte sich hin und schlief weiter. ⁷ Aber der Bote YHWHs kam ein zweites Mal, rührte ihn an und sprach: „Steh auf, iß! Denn der Weg ist noch weit genug!“ ⁸ Da stand er auf, aß und trank und ging in der Kraft dieser Speise vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Gottesberg, dem Horeb.

Ein höchst wichtiger, leider wenig beachteter *inner-biblischer* „Anti-Text“²⁵ mit geschickt herausfordernden Leerstellen und bewusst lenkenden Kommentaren und einer tiefen Metaphorik. Ich kann hier nur kurz wenige Aspekte im Blick auf die Stichworte „Identitätskrise der Kirchen“ und „Gott-Suche“ andeuten, ohne diesen tiefen Text ganz ausloten zu können:

- Der eben noch im Wettstreit um den wahren Gott²⁶ so machtvoll bestätigte Elija ist – so will es die narrative Inszenierung – ganz plötzlich *der Gottesgewißheit verlustig* gegangen.
- Elija gesteht: „Ich bin *nicht* besser als meine Väter“ (v 4 fin.). Gleich, worauf man „die Väter“ bezieht²⁷: Elija gesteht seine *Erfolglosigkeit* ein – und das nach jenem „triumphalen Sieg“; er resigniert.
- Elija geht einer Wüsten-Zeit entgegen, in der Annahme dieser unerträglichen Situation noch eher zögerlich: zunächst nur „eine Tagesreise weit“ (v 4a). (4) Wo Elija sich am Ende sieht hat, stellt Gott ihn an den Beginn eines neuen, weiten Weges. aber es bedarf eines zweimaligen göttlichen Anstoßes.²⁸ YHWHs Bote ist es, der ihn auf den *weiten* Weg hinweist, der noch vor ihm liegt: 40 Tage und 40 Nächte –

eine offenkundig symbolische Zahl, die Umkehr, Buße und schließlich Neuanfang signalisiert.²⁹

- Elija geht diesen Weg – gestärkt mit „*Wasser und Brot*“: kärglich, aber ausreichend für Wüstenzeiten (vgl. die Exodus-Nahrung „Manna und Wasser“ in Ex 16,14f; 17,6). Unsere Übersetzung versucht eine Leserlenkung nachzuahmen: Hatte Elija eben noch gesagt: „Es ist *genug*“ (v 4), so heißt es jetzt: „Steh auf, iß! Der Weg ist noch weit *genug*“ (v 8).
- Das Ziel ist der Gottesberg Horeb³⁰. Elija kommt also an den Ort, an dem Gott – so Israels Gründungsmythe – dem Mose im brennenden Dornbusch erschien ist (Ex 3,1ff), an den Ort des Bundes³¹, wo Israel die „Zehn Worte“ (Ex 19) empfangen hat. Elija muss also an den Ursprung des Glaubens zurückkehren und steht wie „damals“ Israel wieder „am Anfang“...

4 Erste pastoraltheologische Perspektiven

Ich versuche erste pastoraltheologische Perspektiven aufzuzeigen, indem ich den biblischen Faden und den Faden der vorangegangenen Situationsbeschreibung fester miteinander zu einem „textum“ verweben.

- Die Karmelszene „bedient“ eine subtile Sehnsucht, die – eingestanden oder nicht – wohl in allen religiösen Menschen³² schlummert: die Sehnsucht nach Gottesgewissheit und Eindeutigkeit. Die kontrastierende Wüstenszene führt als direkte Folge dieser Gottesgewissheit und Eindeutigkeit jene Resignation angesichts einer verlorenen-scheinenden religiösen Situation und eine allseits bekannte Larmoyanz vor Augen und weiß davon zu erzählen, dass „prophetische“ Intoleranz ebenso pastoral wirkungs-ohnmächtig macht wie ein „elijanischer“ Rigorismus.
- Die kontrastierende Kapitelfolge 1 Kön 18/19 weist auf eine Gefahr hin, der besonders Kirchen-Christen angesichts der radikalen Pluralität der Moderne mit ihrer „floatenden“, bunt-scheckigen Religiosität immer noch erliegen, nämlich eine „identity-against“ aufzubauen. Der „Antitext“ verweist narrativ höchst eindringlich auf den wahren Weg der Identitätsfindung: wie ein Elija in der Wüste auf sich selbst geworfen, wieder zu lernen, tief und tiefer aus den *eigenen* Quellen zu trinken, und neue, auf jeden Fall *eigene* Erfahrungen mit Gott zu machen.
- Dass ein Elija dabei an den Ursprungsort des Glaubens Israels zurückgeführt wird, ist kein zufälliges Motiv: Es geht darum – im wahrsten Sinne des deutschen Wortes „er – innern“ – des Ursprungs wieder inne zu werden, sich neu einzuwurzeln in das kulturelle Gedächtnis der Glaubensgemeinschaft. Gerade der so viel gescholtene Individualismus erweist sich hier als heilsame Herausforderung, insofern die Prüfung der Relevanz des überlieferten Glaubens unter den Bedingungen der (Post-) Moderne nur mehr in den *Biographien* der einzelnen selbst geleistet werden kann und dieser subjekthafte Glaube immer wieder auf inter-subjektive Verständigung hin kommuniziert werden muss.³³ Von hierher gewinnt jener von Schelsky und Ebertz soziologisch beschriebene religiöse Typ des reflektierenden,

suchenden Zeitgenossen eine erste *theologische* Kontur, insofern das, was die elijanische Wüstenszene narrativ so bewegend ausmalt, im Reflektieren der Glaubenstradition und in oft schmerzlichen, einsamen existentiellen Such-Prozessen konkret wird.

- Nicht nur der *eigene Glaube* kommt vielen recht „ärmlich“ vor, sondern auch „ihre“ *Kirche* angesichts vergangener Größe oft recht unbedeutend. Da kann die relative materielle und strukturelle Stärke der Kirchen in unserem Land immer weniger darüber hinwegtäuschen, daß die Wirkmächtigkeit des kirchenförmigen Christentums schwindet. Und wenn selbst mit dem Qualitätssiegel der Organisationsentwicklung versehene pastorale Konzeptionen den erwarteten Erfolg vermissen lassen, dann lernen wir heute neu, was wir eigentlich schon immer „wussten“: dass der Glaube und seine ‘*traditio*’ nicht machbar sind. In biblischer Sprache ausgedrückt heißt dies: Ein Elija geht seinen Weg durch die Wüste bis zum Gottesberg *nicht in eigener, auch nicht in irgendwelcher Kraft*, sondern „in der Kraft *dieser* – also der göttlichen – *Speise*“ (19,8), und diese Kraft ist nichts anderes als eine kängliche „Gottesdiät“ von „Wasser und Brot“. Diese Erinnerung an eine „ausreichende Einfachheit“ lässt in all der ekklesialen Identitätskrise die Zuversicht nicht verlieren – eine Erinnerung, die grundlegend dafür ist, nicht entmutigend vergangener Fülle kirchlicher Gottesgewissheit nachzutruern oder sie zu phantasieren, sondern das im Glauben Gebotene *einfach* und *selbstverständlich* zu tun.

5 Gott je neu „buchstabieren“ lernen

Die Elija-Erzählung – dieser geistliche „Anti-Text“ – ist noch nicht zu Ende erzählt; hier der zweite Teil der Erzählung wieder in eigener Übersetzung:

19⁹ Dort suchte er sich eine Höhle, in der er übernachtete. Und siehe da, das Wort YHWHs an ihn, und er sprach zu ihm: „Was willst du hier, Elija!“¹⁰ Er antwortete: „Voll Leidenschaft habe ich gestritten für YHWH, den Gott Zebaoth. Denn die Kinder Israels haben deinen Bund gebrochen, deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet. Nur ich bin übrig geblieben, ich als einziger. Und jetzt trachten sie mir nach dem Leben.“¹¹ Da sprach er: „Komm heraus und stelle dich auf den Berg vor YHWH! Und siehe: YHWH wird vorüberziehen!“ Und ein heftiger, ein gewaltiger Sturm, Berge spaltend, Felsen sprengend, vor YHWH. Aber: im Sturm war YHWH nicht. Und nach dem Sturm ein Erdbeben. Aber im Erdbeben war YHWH nicht.¹² Und nach dem Erdbeben Feuer. Aber: im Feuer war YHWH nicht! Und nach dem Feuer eine Stimme einer dünnen Stille!^{13a} Als Elija [es] hört, hüllt er sein Gesicht in seinen Mantel, tritt heraus und stellt sich an den Eingang der Höhle.

Diese Theophanieschilderung „von großer Seltsamkeit“, wie Gerhard von Rad sie genannt hat, ist der Höhepunkt des theologisch korrigierenden Einschubs. Die Deutung von v 12b ist bis heute relativ umstritten: Die Bandbreite reicht von Anleihen bei der

deutschen Romantik – so weiß etwa die *Einheitsübersetzung* von „ein(em) sanfte(n), leise(n) Säuseln“ zu berichten –, über recht mythisch-mystische Formulierungen – etwa *Bubers* „Stimme verschwebenden Schweigens“ – oder höchst theologische Deutungen im Judentum auf die „Bath-Qol“, die Offenbarungsstimme, bis hin zum genauen Gegenteil: „A roaring and thunderous voice!“ meint der Exeget Johan Lust zu hören.³⁴ Wie dem auch sei: Ich plädiere dafür, die „Leerstellen“ im Text als solche zu belassen!³⁵

Wieder kann ich nur wenige, für unsere Fragestellung wichtige Aspekte benennen: Der Text sagt *nicht*, analog zu den vorausgehenden Erscheinungsformen, daß YHWH *in* der Stille war, wie die Septuaginta ergänzt und damit die Geschichte kaputt macht! Gott ist nicht so einfach *in* dieser Stille. In der Paradoxie des Ausdrucks „Stimme einer dünnen Stille“ fordert der Vers um so mehr heraus: eine Constructus-Verbindung von „Stimme“ und „Schweigen“, und das Schweigen noch ausdrücklich „zerbrösel“ (so wörtlich): Ist es nun eine Theophanie oder eine „Nicht-Theophanie“ oder eine „Theophanie-Verweigerung?! Auf jeden Fall ist hier nicht nur ein Gegensatz zur Theophanie in Kap. 18 geschildert (vgl. 18,24.38.45.26), sondern auch zur konventionierten Theophanie-Schilderung im Alten Testament überhaupt (vgl. etwa Ps 29; Jer 23,29). Wenn es denn so etwas wie eine Theophanie ist, dann ist sie un-erwartet uneindeutig und schillernd! Und insofern „*Elija sein Gesicht in seinen Mantel hüllt*“, wird eine Erfahrung von Gott erzählt. Aber: Elija erfährt „Gott“ in einer „‘zerbröselten’ Stille“, alles andere als eine eindeutige Antwort!

So ent-deckt sich *diese* Elija-Gestalt, wie sie die innerbiblische Korrektur zeichnet, immer mehr als Zeitgenosse, dem die Gottesgewissheit und – sofern das Stichwort in bezug auf einen alttestamentlichen Text erlaubt ist – der Kirchenglanz vergangener Tage abhanden gekommen ist. Elija – der Typ des suchenden, Gott in seinem Leben je neu buchstabierenden Zeitgenossen.

6 Der „Gewinn“ des Suchens

Gregor von Nyssa nennt in seinen späten Schriften, besonders in den kurz vor seinem Tod gehaltenen Hohelied-Homilien Gott häufig „Den-Zu-Suchenden“ bzw. „Das-Zu-Suchende“³⁶. Er stellt die Gott-Suche im Paradigma der Braut dar, die ihren Bräutigam sucht (vgl. bes. Hld 3,1-4) und fordert die Hörer seiner Predigt auf, es ihr gleichzutun. Was aufs erste Hören wie eine rein assoziative Verknüpfung mit jener beschriebenen Suchhaltung des modernen Menschen aussieht und sich anheischig macht, dem antiken Kappadokier einen post-modernen „Touch“ zu geben, ist eine tiefere. Gregor stellt die Seele des Menschen dar, die Gott sucht, ohne in diesem Streben je an ein Ende zu gelangen, und das nicht nur, weil – da ist Gregor ganz dem Platonismus verpflichtet – der Gesuchte, Gott also, so unendlich vollkommen ist, dass er letztlich nicht erfasst werden kann, sondern auch, weil der Menschen dem ständigen Wandel und Werden unterworfen ist, immer unterwegs – zu Gott.³⁷ Nicht „finden“ ist hier der Gegenbegriff zu „suchen“, sondern „stehenbleiben“, „verharren“! Leben heißt für Gregor, in der andauern-

den Suche nach mehr als dem jeweils Erfassten niemals haltzumachen. Das macht nach Gregor die Dynamik des Lebens aus! Entsprechend heißt es in der 8. Hohelied-Homilie Gregors: „Vielmehr wird der Endpunkt des Gefundenen für die Aufsteigenden zum Anfang im Finden des Höheren. Und weder macht derjenige, der nach oben geht, jemals darin halt, einen Anfang aus dem anderen zu gewinnen, noch vollendet sich der Anfang des jeweils Größeren in sich selbst. Denn niemals bleibt das Verlangen des Aufwärtsgehenden bei dem, was erkannt ist. Vielmehr wandert die Seele, weil sie durch wieder anderes, größeres Verlangen in der Folge zu einem weiteren, höher liegenden Verlangen aufwärts geht, ständig durch das Höhere hin zum Unbegrenzten.“³⁸ Eine Formulierung aus Gregors 7. Kohelet-Homilie bringt es auf den Punkt: „Finden ist das immerwährende Suchen selbst. Nicht nämlich ist es etwas anderes zu suchen und etwas anderes zu finden, sondern der Gewinn des Suchens ist das Suchen selbst.“³⁹

Wieder kommt der Typ des Dauerreflektierers in den Blick, jener unaufhörlich suchende Zeitgenosse. Worauf jetzt aber mit Gregors Gedanken vom „Suchen als dem Gewinn des Suchens selbst“ gegen manch andere Strömung christlich-kirchlicher Spiritualität hingewiesen werden kann, ist dies: Die Suche des Menschen darf – um Gottes und der Lebendigkeit des Lebens willen! – nicht sediert werden, und diese Gefahr ist groß, da die Kirche das Gesuchte ja schon immer zu „kennen“ meint und, bevor der/die Einzelne die Relevanz des überlieferten Glaubens *selbst*, d.h. biographisch geprüft hat, die Antwort „weiß“. Wo Glaube und zumal ein kirchlich geprägter Glaube aber einfachhin *vorausgesetzt* wird, wird Kirche, wie Rolf Zerfaß einmal treffend formuliert hat⁴⁰, zu einem „*Verlernort des Glaubens*“.

Dies hat grundlegende Bedeutung für das pastorale Handeln der Kirche. Ich kann es nur andeuten und möchte es an einem Beispiel der Sakramentenpastoral und -spendung tun: *Wo* sind die Orte und *was* sind die – sakramentalen – Zeichen für jene etwa, die gerade in ihrer Liebesehnsucht nach Vollkommenheit und damit letztlich Gott in seiner Fülle suchen, aber – demselben Gott sei's geklagt! – eben (noch) *nicht* auf dem Weg zum Sakrament der Ehe bzw. zur kirchlichen Trauung sind?!⁴¹ Was wir eigentlich schon immer wissen, nämlich dass Diakonie ein Grundvollzug von Kirche ist, gilt es gerade für den Bereich des gottesdienstlichen Feierns erst zu entdecken: eine diakonische Liturgie, die den Glauben nicht einfachhin wie selbstverständlich voraussetzt, und den, der solch einen „sakramentalen Quantensprung zur Vollkommenheit hin“ nicht tun kann, also noch Suchender ist, glaubensmäßig nicht als defizitär versteht und kirchlich marginalisiert. Erste ermutigende, nicht im vorauseilenden kirchlichem Gehorsam erzwungene Schritte, können genannt werden: etwa der am Valentinstag in Erfurt von Dompfarrer Reinhard Hauke zusammen mit der Pfarrerin Bianka Piontek gefeierte „Ökumenische Gottesdienst für alle, die partnerschaftlich unterwegs sind“.⁴²

Wenn Kirche heute, wie die Vision des II. Vatikanums es ausdrückt, danach strebt, „Zeichen und Werkzeug (Sakrament) des Heils in der Welt“ zu sein, dann nicht zuletzt dadurch, dass sie die Menschen zu ihrer je eigenen Gott-Suche dadurch ermutigt, *dass sie selbst eine suchende Kirche wird*, nicht aus pädagogischem Kalkül, sondern ehrlich

Gott suchend!, eine Kirche, die darum weiß, dass auch sie die „fides quae“ wie Elija je neu buchstabieren muss, und dass ihr bei der Gott-Suche elijanische Wüstenerfahrung, selbst Gotteskrisen und Gottesschweigen (vgl. auch Jes 42,14) nicht erspart bleiben: Der „gewusst-gegläubte“ Gott entzieht sich immer wieder (vgl. auch Jer 23,23) und „entdeckt“ sich überraschend anders wie einem Elija am Horeb, und was ist das für ein „Gewinn“ des Suchens!

7 Coda: „Queram te desiderando – desiderem quaerendo“

Die vielfach beklagte „Gotteskrise“ darf nicht zu einem Vermittlungsproblem, das mit guten Willen „leicht“ zu beheben wäre, kleingeredet werden! Was hatte ein Elija „voll Leidenschaft für YHWH gestritten“ (19,10)!? Unser Blick auf die in 1 Kön 19 erzählte Erfahrung weist nämlich darauf hin, dass es Zeiten und Situationen gibt, wo mit den traditionellen Deutungsmustern die Erfahrungen nicht mehr so ohne weiteres auf Gott hin transparent sind, und insofern unter den Bedingungen der entfalteten Moderne niemand ohne die „Entdeckung Gottes“ in der eigenen Biographie – so fragmentarisch sie auch sein mag – mehr glauben kann, sind solche Situationen als wirkliche Krisen, nämlich als Gotteskrisen zu begreifen! Denn dass der ständig Suchende „von der Hoffnungslosigkeit des Ersehnten“ auch „‘geschlagen’ und ‘verwundet’ wird“, darf mit Gregor ebenso wenig verschwiegen werden, wie die Erfahrungsschwere, dass „der wahre Genus des Gesuchten das ständige Fortschreiten im Suchen, das immer neue Verlangen ist“ (Gregor, 12. Hohelied-Homilie zu Hld 5,7). Gregor legt hier in der ihm eigenen Exegese Hld 5,7 aus: „Da fanden mich die Wächter bei ihrer Runde durch die Stadt; sie schlugen, sie verletzten mich. Den Schleier entrissen sie mir, die Wächter der Mauern.“ Er sagt dazu: „Man kann aber noch einen anderen Sinn im vorliegenden Text entdecken, der in nichts von dem bisher Betrachteten abweicht: Die Seele nämlich, die ausgeht in seinem Wort und den sucht, der nicht zu finden ist, sowie den laut ruft, der unerreichbar für die Bezeichnung mit Namen ist, wird von den Wächtern belehrt, dass sie den Unerreichbaren liebt und nach dem Unfassbaren verlangt. Dadurch wird sie in gewisser Weise ‘geschlagen’ und ‘verwundet’ von der Hoffnungslosigkeit des Ersehnten, da sie das Verlangen nach dem Schönen für erfolglos und unstillbar hält. Der ‘Schleier’ des Leids wird ihr jedoch dadurch abgenommen, dass sie lernt: Ständig fortzuschreiten im Suchen und niemals vom Aufstieg abzulassen, eben das ist der wahre Genus des Ersehnten, da das Verlangen, das je und je erfüllt wird, anderes Verlangen nach dem Höheren erzeugt. Sowie sie also den ‘Schleier’ der Hoffnungslosigkeit abnahm und sah, dass sich die unbegrenzte und unumschreibbare Schönheit des Geliebten in alle Ewigkeit der Äonen jeweils als besser herausstellt, spannt sie sich in heftigerer Sehnsucht an und verrät dem Geliebten durch die Töchter Jerusalems den Zustand ihres Herzens: Dass sie den ‘auserwählten Pfeil’ (vgl. Jes 49,2 LXX) Gottes in sich aufnahm und von der Pfeilspitze, die dem Glauben entspricht, ins Herz getroffen ist, da sie den Pfeilschuss der Liebe an dieser lebenswichtigen Stelle hinnehmen musste. Gott aber ist

die Liebe, dem Wort des Johannes zufolge (vgl. 1 Joh 4,8.16). Ihm gebühren Ehre und Macht für immer und ewig. Amen.⁴⁴³

Ein breiter Strom der christlichen Mystik wagt den Gedanken Gregors noch weiter: Der Suchende sucht nicht etwas, das ihm bislang unbekannt ist, sondern sucht nur deshalb und spürt eine unstillbare Sehnsucht in sich, weil der Gesuchte schon vorher bei ihm ist, weil der Gesuchte den Suchenden schon vorher gefunden, oder besser: zuvor schon geliebt hat. Die vorausgehende Liebe Gottes als Ermöglichungsgrund der Gott-Suche verbindet die ChristenInnen mit all den vielen Menschen in nicht-kirchlichen Räumen unserer Gesellschaft und weit darüber hinaus, mit denen sich ein kirchenförmiges Christentum oft so schwer tut. Und wenn Christen „ihren“ Glaubensschatz, das „depositum fidei“, die „fides quae“ nicht als eine die Suche beendende Antwort verstehen, sondern als Herausforderung, sich selbst auf die Gott-Suche zu machen, käme nicht nur der kirchliche Glaube in Bewegung. Angestoßen durch eine mit-suchende Teilnahme nämlich könnte die verschüttete Sehnsucht nach Gott – vielleicht auch – in denen aufgeweckt werden, denen in ihrer religiösen Indifferenz das Suchen und Fragen abhanden gekommen ist. Denn es ist ja nicht so, dass ihnen die Sehnsucht als Werben Gottes nicht ins Herz gelegt wäre.⁴⁴ Die schnelle Antwort sediert die Gottesfrage, eine mit-gelebte Suche, die auch den eigenen Schmerz und die eigene Traurigkeit angesichts der Gotteskrise nicht verschweigt, hält sie offen. Und was wäre heute angesichts der Identitätskrise der Kirchen und der Gotteskrise erstrebenswerter?!

Nicht zuletzt im Blick auf jene „smarten“ Zeitgenossen einer religiös indifferenten Gesellschaft wäre es hilfreich, folgenden Text, den ich in *Anselm von Canterbury* (1033-1109) Proslogion gefunden habe, selbstkritisch als *Kirchengebet* zu sprechen: „Lehre mich Dich suchen und zeige Dich dem Suchenden; denn ich kann Dich weder suchen, wenn Du es nicht lehrst, noch finden, wenn Du Dich nicht zeigst. Lass mich Dich verlangend suchen, suchend verlangen. Lass mich liebend finden, findend lieben.“⁴⁴⁵

Anmerkungen

¹ Vgl. Pfafferott, Gerhard, Art. „Schelsky, Helmut“, in: ³LTHK 9, 127.

² Schelsky, Helmut, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie* (1957), in: Ders., *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik*, Düsseldorf 1965, 250-275.

³ Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, 258.

⁴ Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, 257.

⁵ Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, 267.

⁶ Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, 269.

⁷ Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, 269.

⁸ Ebertz macht unter dem Stichwortpaar „Adaptierungs- und Modernisierungstrend“ darauf aufmerksam, daß „diese Glaubensform auch innerhalb der katholischen Kirche, angefangen von den katholischen Verbänden im 19. Jahrhunderts bis hin zu vielfältigen kirchlichen Angeboten – kirchliche Akademien, Beichtgespräche, Exerzitien – des 20. Jahrhunderts (gepflegt, gefördert und gestützt wurde)“ (in: Ebertz, Michael N., *Kirche in der Gesellschaft an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Trends in religionssoziologischer Sicht*, in: Reifenberg, Peter / Hooff, Anton E. van / Seidel, Walter [Hgg.], *Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend*, Würzburg 1998, 158-187, 175).

- ⁹ Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, 254.
- ¹⁰ Ebertz, Kirche in der Gesellschaft an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, 175.
- ¹¹ Die beiden Zitate in: Ebertz, Kirche in der Gesellschaft an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, 175; vgl. Ders., Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt/M. 1998, 149.
- ¹² Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, 274 Anm. 1.
- ¹³ Das ausführliche Zitat etc. s. u.
- ¹⁴ Unter dem im 16. Jh. geprägten (humanistische Wortbildung), heute sehr vieldeutigen und vielschichtigen Begriff „Atheismus“ versteht man im umgangssprachlichen wie im wissenschaftlichen Sinn die explizite Ablehnung personal vorgestellter Gottheiten, die Negation eines Theismus im theoretischen oder praktischen Sinne. Im letztgenannten Sinne handelt es sich um die Haltung der religiösen Indifferenz, in der – gefördert durch einen strukturellen Atheismus in den gesellschaftlichen Segmenten Politik, Wirtschaft etc. (vgl. Hugo Grotius’ Axiom: „etsi Deus non daretur“) – religiöse Wahrheiten, moralische Überzeugung, kirchliche Bindung etc. ihre Bedeutung verloren haben.
- ¹⁵ Vgl. Siebenrock, Roman, Art. „(religiöser) Indifferentismus“, in: ³LThK 5, 467.
- ¹⁶ Dieser Satz bezieht sich auf Alfred Loisy (1857-1940; 1908 exkommuniziert), der in seinem Buch „L’Evangile et l’Eglise“ (Paris 1902 u.ö.) sagt: „Die Auffassungen, welche die Kirche als geoffenbarte Dogmen hinstellt, sind keine Wahrheiten, die vom Himmel gefallen sind und von der religiösen Tradition genau in der Form gehütet werden, in der sie zuerst erschienen sind. Der Historiker sieht in ihnen die durch mühsame theologische Gedankenarbeit erworbene Interpretation religiöser Tatsachen“ (ebd. 158). Die Formulierung „vom Himmel gefallene Wahrheiten“ verweist, so pointiert mißverständlich sie ist, darauf, daß nach traditioneller katholischer Lehre das Dogma göttlichen Ursprungs ist, Ausdruck objektiver Wahrheit, in seinem Inhalt unveränderlich ist und seine Grundlage nicht das subjektive religiöse Erleben, in welchem sich Gott dem Menschen offenbart.
- ¹⁷ Gemeint ist hier jene hermeneutische „Einbahnstraße“, die – didaktisch-methodisch durchaus geschickt – die Erfahrungen und die Situationen der Menschen aufgreift, um Vorgegebenes zu verdeutlichen, verstehbar, nachvollziehbar... zu machen. Ein solcher problemorientierter Ansatz „weiß“ aber schon vorher, wo man hin will, und mit Recht kritisiert besonders die Religionspädagogik diesen Ansatz dahingehend, daß hier die Lebenssituation der Menschen zwar höchst verständnisvoll aufgenommen, letztlich aber nicht wirklich ernst genommen werde, weil er nur dazu dient, das Vorgegebene zu verdeutlichen bzw. „anzudemonstrieren“.
- ¹⁸ Zu dieser Unterscheidung vgl. Kehl, Medard, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 94f.
- ¹⁹ Vgl. das Axiom: „Extra ecclesiam nulla salus“. Zur Verurteilung des religiösen Indifferentismus vgl. die Enzykliken „Mirari vos“ Papst Gregor XVI (1832; s. DH 2730) und „Quanto conficiamus moerore“ von Papst Pius IX. (1863; s. DH 2865-2867) sowie den Syllabus Papst Pius IX. (1864; s. DH 2915-2918. 2977-2979). Für die Ablehnung des Indifferentismus spielte das Axiom „Extra ecclesiam nulla salus“ eine große Rolle. Doch ist besonders auf die Enzyklika „Quanto conficiamus moerore“ Papst Pius IX. (1963) zu verweisen, wo dieses Axiom ausdrücklich mit dem *Entschuldigungsgrund der „ignorantia invincibilis“* verbunden, also konditioniert wird (s. die Einleitung zu DH 2865-2867). Das II. Vatikanum bekämpft den Indifferentismus nicht mehr, sondern konstatiert und beklagt ihn „nur noch“ in GS 7; vgl. auch AG 15, 20.
- ²⁰ So Knobloch, Stefan, Kirche: als Volk Gottes Sakrament in der Welt, in: Haslinger, H. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 157-166, hier: 159.
- ²¹ So im sogenannten „grünen Katechismus“: Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, hg. von den deutschen Bischöfen, Freiburg 1955.
- ²² Zu diesem Dialog vgl.: Schöttler, Heinz-Günther, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, in: Einführung in den Dialogischen Bibelunterricht, Teil 1, hg. vom Katechetischen Institut des Bistums Trier, Trier 1998 (Reihe: Leben lernen mit der Bibel), 21-29.
- ²³ Wenn die Einheitsübersetzung (1980) in 18,21 übersetzt „Wenn Jahwe der *wahre* Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal es ist, dann folgt diesem!“; dann hat die Qualifizierung „wahr“ im hebräischen Text zwar keinen Anhalt, ist also als eine nicht sachgemäße Übersetzung anzusehen; vgl. auch 18,24,37.
- ²⁴ Über die Entstehung und Datierung der Komposition Kap. 17-19 ist in der Forschung kein Konsens erreicht, der im Rahmen dieser pastoraltheologischen Überlegungen auch nicht erzielt werden kann. Ich gehe von folgenden Annahmen aus: Die Komposition Kap. 17-19 verarbeitet Elija-Traditionen unterschiedlichen Alters. Darin ist die Karmelszene (18, [19f.] 21-40) – das Herzstück – auf jeden Fall ein spätes, vielleicht erst (früh-) exilisches Stück, worauf die rationalistische Götzenpolemik (18,27) mit ihrer Nähe zu Dt-Jes 44,9-20 u.ö. hinweist. 19,1-13a ist ein Einschub, der Kap. 18 theologisch korrigieren will, und zwar ein spät-exilisch, wenn nicht sogar nach-exilischer Einschub! Dafür einige Hinweise: (1) Kap. 17f kann ohne Kap. 19,1-13a gelesen werden, nicht aber umgekehrt. (2) 19,13b schließt nahtlos an 18,46 an; zum Einschub 19,1-13a gehören als verbindende Teile: 19,13bβ.14.15a*. (3) 19,1-3a* bilden die narrative Überleitung zum Vorausgehenden. Die bis auf die Einleitungsformel wörtliche Aufnahme von

19,9b.10 in 19,13b.14 ist die Überleitung zu 19,15-18, wo Elija drei äußerst grausame Aufträge erteilt werden, die im Ziel gleich sind wie das Niedermetzeln der Baalspropheten in 18,40! Ob der Einschub 19,1-13a in sich einheitlich ist oder nicht, ist kaum mehr mit Sicherheit auszumachen. Doch spricht mehr für die *Einheitlichkeit*. Evtl. ist mit späteren kleineren Ergänzungen zu rechnen. Man achte auf die dtr-gefärbten Teile: „Horeb“ in v 8b (fin.); der Hinweis auf die Väter in v 4b; so oft in DtrG; vgl. auch dem dtr geprägten Ps 78,8.57; Sach 1,4f [dtr]; der Bundesbegriff bzw. die Vorstellung vom Verlassen des Bundes in vv 10.14 (vgl. Dtn 29,24; Jer 22,9; Dan 11,30), wenn nicht die Septuaginta, in der das Wort „Bund“ fehlt, den ursprünglichen Text bewahrt hat: „... Denn die Kinder Israels haben Dich verlassen...“ Ernst Würthwein dagegen sieht in 1 Kön 19,1-18 eine allmählich aus disparaten Einzelementen gewachsene Komposition (in: ATD 11/2 [Göttingen 1984], z. St.; vgl. die Synopse der vier Schichten ebd. 223-225); ein ähnliches Entstehungsmodell legte Georg Hentschel vor (in: NEB. AT, Lfg. 10 [Würzburg 1984], z. St.). Vgl. weiter bes.: Heinz-Günther Schöttler, Elija – „Einmal Wüste und zurück“ (1 Könige 19,1-13a), in: Miller, Gabriele / Niehl, Franz W. (Hgg.), Von Babel bis Emmaus. Biblische Texte spannend ausgelegt, München 1993, 121-138; Seidl, Theodor, Mose und Elija am Gottesberg. Überlieferungen zu Krise und Konversion der Propheten, in: BZ 37 (1993) 1-25; Vorndran, Jürgen, Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1 Kön 19,9b-18), in: Bib. 77 (1996) 417-424; Oeming, Manfred, Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elija am Horeb (1 Kön 19, alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okuli, in: ThZ (Basel) 52 (1996) 299-325; Blum, Erhard, Der Prophet und das Verderben Israels. Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII-XIX, in: VT 47 (1997) 277-292; Crüsemann, Frank, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählung über Elia und seine Zeit, Gütersloh 1997 (Kaiser Tb 154); Höffken, Peter, Einige Aspekte des Textes „Elia am Horeb“ – 1 Könige 19, in: BZ 42 (1998) 71-80.

²⁵ In der derzeitigen pastoraltheologischen Rezeption der biblischen Paradigmen bzw. Motive „Exil“, „Diaspora“ und „Wüste“ wird dieser theologische „Anti-Text“ 1 Kön 19 leider nicht bzw. kaum beachtet; vgl. etwa: Siller, Hermann Pius, Wirklichkeitserschließung als Befreiung. Die Wirklichkeit erschließende Kraft des Exils, in: Gabriel, Karl / Horstmann, Johannes / Mette, Norbert (Hgg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999, 129-137; Zerfaß, Rolf, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung, in: Gabriel, Karl / Horstmann, Johannes / Mette, Norbert (Hgg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999, 113-127; Ders., Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern, in: Haslinger, Herbert (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 167-177; Ders., Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit? Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels, in: KatBl 125 (2000) 42-52. Vgl. auch: Petzel, Paul, Aspekte jüdischer Diasporaerfahrung – in christlicher Sicht, in: LebZeug 51 (1996) 137-151.

²⁶ Albertz, Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Göttingen 1992 (ATD. Erg.-Bd. 8,1), 239 Anm. 52: „Es handelt sich somit nicht um ein ‘Gottesurteil’, wie die üblich gewordene Bezeichnung der Erzählung suggeriert, sondern um einen Götterwettstreit.“

²⁷ Die Deutung von v 4b ist umstritten. Der Vergleich könnte auch auf die treulosen, ungehorsamen „Vätern“ hinzielen (so in DtrG; vgl. auch Neh 9,37; Ps 78,8.57; Ez 20,1-44; Sach 1,4f). Wie das damit zusammengeht, daß Elija ja gerade *nicht* treulos war, ist vor dem Hintergrund zu deuten, daß in 1 Kön 19 theologische Kritik am Elija-Bild von Kap. 18 geübt wird: Von den Vätern heißt es in Ps 78 heißt: Sie waren „voll Trotz und Empörung, ein wankelmütiges Geschlecht, dessen Geist nicht treu zu Gott hielt... Sie fielen treulos von YHWH ab und haben versagt wie ein schlaff-gespannter Bogen“ (Ps 78,8.57; dtr-gefärbt). Jetzt droht Elija an seiner intoleranten Konsequenz (s. die Karmelszene) zu scheitern. Was die Väter durch ihre Treulosigkeit waren, ist der so eifernd-engagierte Prophet in seiner Intoleranz: „wirkungen-ohnmächtig“.

²⁸ Zunächst ist die Erfahrung mit Gott noch undeutlich – es ist in v 5 nur von „einem *Boten*“ die Rede –, erst beim zweiten Mal wird YHWH als Handelnder erkannt. Die unterschiedliche Botenbezeichnung sind also kein Anlaß zu literarkritischen „Operationen“!

²⁹ Zur *symbolische Deutung* vgl. Schöttler, Elija, 133.

³⁰ „(Gottesberg) Horeb“ (vgl. etwa Ex 3,1; 24,13) ist der dtn/dtr Name für den Sinai.

³¹ Vgl. die dtn/dtr Wendung „Tafeln des Bundes“ (z. B. Ex 34,28; Dtn 4,13; 9,9.11.15; 1 Kön 8,21).

³² Zu diesem Verständnis von „Religion“ im Gegenüber zu „Glauben“ vgl. Schöttler, Heinz-Günther, „... von der Welt durch nichts anderes getrennt als durch den Glauben“. Plädoyer für eine religionskritische Pastoraltheologie, in: ThQ 181 (2001), Heft 4 (im Druck).

³³ Vgl. dazu bes. Hilberath, Bernd Jochen, Welche Theologie brauchen wir in der Fortbildung?, in: Ludwig, Karl Josef (Hg.), Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion“, Mainz 1997, 54-89, hier: 67-72.

³⁴ Lust, Johan, A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound? Elija at Horeb: 1 Kings XIX,12, in: VT 25 (1975)110-115.

- ³⁵ 19,12b ist letztlich nicht eindeutig zu erklären, wenn es sich nicht eine bewußt gesetzte Leerstelle handelt. Einige Hinweise für die obige Übersetzung: 19,11b.12 ist im *Gegensatz zur „Baal-Theophanie“* in Kap. 18 gebildet: vgl. 18,24.38 (Feuer); 18,45 (Sturm); 18,26 („Doch es gab kein Laut, niemand gab Antwort“); vgl. auch Ps 29; Jer 23,29. Die constructus-Verbindung ist *paradoxaer Ausdruck*, der „Stimme“ und „Schweigen“ zusammenbringt und letzteres noch durch ein Attribut unterstreicht; vgl. „Stimme des Schweigens“ zum Ausdruck der Stille nach dem Sturm (vgl. Ijob 4,16; Ps 107,29); zu „dünn“ vgl. die abgemagerten Kühe bzw. dünnen Ähren in Josefs Traum (Gen 41,3f bzw. 41,6f. 23f) oder das Manna, das wie ein dünner Belag aussieht (Ex 16,14.16). Die Septuaginta hält die Leerstelle nicht aus und fügt hinzu: „und darin Kyrios“.
- ³⁶ Vgl. etwa: 3. Hohelied-Homilie zu Hld 1,11 (FC 16/1, 226,11.14); 6. Homilie zu Hld 3,1-4 (FC 16/2, 368,25; 370,16; 370,11.20); sowie: De vita Moysis (um 390), in: PG 44, 377A.
- ³⁷ Vgl. hierzu bes. Dünzl, Franz, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993 (BGBE 32), bes. 293-305 und 318-321; Ders., Einleitung in: Gregor von Nyssa, In Canticum canticorum homiliae – Homilien zum Hohenlied, Bd. 1, Freiburg i. Br. - Basel - Wien u.a. 1994 (FC 16), 60-88; sowie: Schöttler, Heinz-Günther, „... wie Gott mitspielt“ – Bibliodrama und die unerhörte Botschaft, in: Garhammer, Erich / Schöttler, Heinz-Günther (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998, 97-125, hier: 109f (bes. Anm. 54).
- ³⁸ Gregor von Nyssa, 8. Hohelied-Homilie zu Hld 4,8 (FC 16/2, 466, Zeilen 6-13).
- ³⁹ Gregor von Nyssa, In ecclesiasten homiliae (zu Koh 1,1-3,13), 7. Homilie, Nr. 6 (eigene Übersetzung); zitierte Stelle griech. in: PG 44, 720 C; Gregorii Nysseni Opera 5 (Leiden u.a. 1962), 440,21 - 401,2; Sources chrétiennes 416, 416, 360,12-15 (griech. Text mit franz. Übers.).
- ⁴⁰ Vgl. Zerfaß, Rolf / Ross, Klaus, Art. „Gemeinde“, in: Bitter, Gottfried / Miller, Gabriele (Hgg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1986, 132-142.
- ⁴¹ Die Formulierung ist bewußt gewählt im Anschluß an die von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten Erklärung „Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel“, Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe 67).
- ⁴² Dieser und andere Gottesdienste sind dokumentiert und kommentiert unter der Internet-Adresse des Bistums Erfurt: <http://www.kath.de/bistum/erfurt.de>
- ⁴³ Gregor von Nyssa, Schluß der 12. Hohelied-Homilie; hier zitiert nach: G. v. N., In Canticum canticorum homiliae – Homilien zum Hohenlied, übers. u. hg. von Franz Dünzl, Bd. 3, Freiburg i. Br. - Basel - Wien u.a.m. 1994 (Fontes Christiani 16/3), 658-661; vgl. auch das Proömium zur 5. Homilie (FC 16/2, 303,7 - 304,3). Zum ganzen vgl.: Dünzl, Franz, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993 (BGBE 32), bes. 318-321.
- ⁴⁴ Den von Roman Siebenrock in der Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche beschriebene „Prototyp“ des religiösen Indifferentismus: „de(n) sehnsuchtslosen Menschen ohne Eigenschaften“ (Art. „religiöser Indifferentismus, 467) gibt es nicht!
- ⁴⁵ Anselm von Canterbury, Prosligion, Kap. 1, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Schmitt, Franciscus Salesius, OSB, Stuttgart ²1984, 82f.

Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft – ((zum handlungs-theoretischen Ansatz der Praktischen Theologie

1 „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft“ im Widerstreit

Der Begriff „Handlungswissenschaft“ „verbindet heute wissenschaftstheoretisch eine Reihe etwa gleichzeitig mit der Praktischen Theologie entstandener neuer Wissenschaften wie Ökonomie, Soziologie, Politische Wissenschaften, Psychologie und Pädagogik im Unterschied zu den historischen Kulturwissenschaften darin, ‚dass sie dem Wesen ihrer Erkenntnis nach, also auch als ‚Theorie‘, unmittelbaren Folgerungen für das soziale Handeln offen stehen‘, ja geradezu darauf bezogen sind. Für die Praktische Theologie legt sich der Begriff der Handlungswissenschaft nicht nur nahe, weil er in ihrem Namen gleichsam schon enthalten ist, sondern vor allem deshalb, weil er in seiner bisherigen Verwendung die Eigentümlichkeit der Praxis nicht von vornherein festlegt ... und darum einem theologischen Gebrauch, der das Verhältnis des Handelns der Kirche zum Handeln Gottes zu bedenken hätte, offensteht.“¹ Diese im Jahre 1967 von Gerhard Krause im Anschluß an eine Wissenschaftstypologie von Helmut Schelsky vorgenommene und in die damalige Debatte um die theologische Studienreform eingebrachte Umschreibung und Einordnung der Praktischen Theologie lag offenbar in der Luft. Sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite wurde sie nämlich ungewöhnlich schnell als treffende Bezeichnung dieser Disziplin aufgegriffen und beinahe allgemein geläufig.

Rolf Zerfaß und Karl-Fritz Daiber verwendeten sie schließlich ausdrücklich zur programmatischen Kennzeichnung ihrer konzeptionellen Entwürfe: Während jener² die Eigentümlichkeit praktisch-theologischer Theoriebildung mithilfe des Regelkreismodells „alte Praxis – Theorie – neue Praxis“ zu umreißen versuchte, innerhalb dessen sowohl hermeneutische als auch empirische Verfahren zur Anwendung kommen, und darüber hinaus mit der Rekonstruktion von die verschiedenen kirchlichen Praxisfelder verbindenden Dimensionen – im Anschluss an S. Hiltner als „Organizing“, „Communicating“ und „Sheperding“ bezeichnet – ihre Einheit wiederzugewinnen bestrebt war, war es diesem³ darum zu tun, in Absetzung von seinem Dafürhalten nach zu umfassend ansetzenden und darum realitätsfern werdenden praktisch-theologischen Konzeptionen die Aufgabenstellung dieser Disziplin bewusst pragmatisch so anzusetzen, dass sie

theoretisch einlösbar und zugleich praktisch – d.h. „im Interesse der Erneuerung kirchlicher Praxis“ – ergiebig sei, nämlich „in einem methodisch begründeten Verfahren Handlungsziele und Handlungsstrategien für Teilbereiche der Praxis der Kirche zu erarbeiten“⁴.

Neben diesen beiden explizit als „Handlungswissenschaft“ firmierenden praktisch-theologischen Konzeptionen wurde – wie angedeutet – diese Bezeichnung auch von weiteren Vertretern des Faches verwendet, wobei die darunter subsumierten Theorien und Methodologien teilweise sehr unterschiedlich ausfielen.⁵ Es lässt sich jedoch eine Reihe von formalen Kennzeichen ausmachen, in der bei der Verwendung des Begriffs „Handlungswissenschaft“ weitgehende Übereinstimmung herrschte:⁶

- der induktive Ansatz, was bedeutet, dass die Erfahrung und die kritische Analyse der (kirchlichen bzw. religiösen) Praxis (in der Gesellschaft) den Ausgangspunkt praktisch-theologischer Theoriebildung darstellt und damit dogmatisch-normative Vorgaben nicht einfach gelten gelassen werden,
- empirische Methoden angewendet werden, um nicht bei Primärerfahrungen der Betroffenen zu verbleiben, sondern wissenschaftlich kontrolliert die bestehende Praxis zu erheben,
- eine interdisziplinäre Orientierung, weil neben der Theologie zum Analysieren und Verstehen der Wirklichkeit die Hinzuziehung anderer (Human-) Wissenschaften und deren Einsichten unverzichtbar ist und schließlich
- die Vermittlung von Orientierungshilfen für die gegenwärtige und zukünftige (christliche – kirchliche – pastorale) Praxis.

Als für die Praktische Theologie typische Methodologie wird in diesem Zusammenhang häufig der von der Theologie der Befreiung rezipierte Dreischritt „Sehen – urteilen – handeln“ angeführt.

Es lässt sich nicht bestreiten, dass ihr Verständnis als Handlungswissenschaft für die Praktische Theologie weiterführende Klärungen mit sich brachte, und zwar hinsichtlich

- ihres Status als eigenständiger theologischer Disziplin und nicht bloß als „Anwendungslehre“ des in den übrigen theologischen Disziplinen gelehrtens Wissens,
- der Ernstnahme der Humanwissenschaften als unverzichtbarer Erkenntnisquelle für die Theologie und nicht bloß als deren Hilfswissenschaften und
- der Würdigung der Praxis als Ort mit eigenständiger und damit theologierelevanter Dignität und nicht bloß als Anwendungsfall der Theorie.⁷

Allerdings blieb das Verständnis von Handlungswissenschaft angesichts der teilweise heterogenen methodologischen Ansätze, die sich auf ihn bezogen, zu diffus, um mit ihm eine einheitliche und klar umrissene konzeptionelle Grundlegung der Praktischen Theologie angeben zu können.

So konnte es nicht ausbleiben, dass schon bald nach seiner Einführung Kritik an das Verständnis von Praktischer Theologie als Handlungswissenschaft geübt wurde. Als erster tat dies Götz Harbsmeier⁸ in seiner Replik auf Hans-Dieter Bastian, in der er darauf insistierte, daß das Handeln der Kirche, das in der freien, grundlosen Barmherzigkeit und Gnade Gottes gründe, und profanes Handeln, das auf Selbst- und Weltbewältigung aus sei, grundsätzlich voneinander unterschieden werden müssten und deswegen eine Bezugnahme der Praktischen Theologie auf die auf ein menschliches Machen hin ausgerichtete Handlungswissenschaft vom Ansatz her ausgeschlossen sei. Ähnlich erblickte Rudolf Bohren⁹ in den seiner Meinung nach zur Mode gewordenen Versuchen, die Praktische Theologie als Handlungswissenschaft oder als empirische Wissenschaft zu begründen, eine verhängnisvolle Tendenz, der es kompromisslos entgegenzutreten gelte. Bestehende kirchliche Verhältnisse würden mit einem solchen Konzept konsequenterweise mehr oder weniger festgeschrieben. Der Horizont, um dessentwillen und von dem her Kirche gesehen werden müsse und der darum auch für jegliche theologische Reflexion maßgeblich sei, gehe verloren: die neue Kirche bzw. umfassender die Schönheit Gottes, die sich in seiner Kirche widerspiegeln. Die handlungswissenschaftlichen Ansätze würden den Blick auf das verengen, was die Menschen täten oder zu tun hätten. Die Kirche jedoch – so Bohren –, müsse daran bemessen werden, ob und inwiefern Gott in ihr praktisch werden könne. Die Praktische Theologie habe also das Praktisch-Werden Gottes zu reflektieren. Das bedeute, dass sie vor allem sehen zu lehren habe, nämlich zu sehen, wie der Prozess der Verwandlung der Welt durch die im Heiligen Geist uns zuteil werdende Schönheit Gottes trotz mancher Rückschläge wirksam sei. Ihr müsse es also vorrangig um in der Wirklichkeit Gegebenes, nämlich um die Gnade Gottes gehen und nicht um etwas von Menschen erst zu Leistendes. Entsprechend sei die Praktische Theologie als theologische Ästhetik zu konzipieren: Nicht Handeln, sondern Wahrnehmen – in der Doppelpoligkeit von Erkennen und Tun – sei ihr methodologischer Grundbegriff.

Auch in dem mehr als zehn Jahre später erschienen Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie von Albrecht Grözinger¹⁰ sind es vor allem theologische Gründe, die ihn für eine Bezugnahme dieser Disziplin auf die Ästhetik statt auf die Handlungswissenschaft plädieren und argumentieren lassen; denn ein Verständnis des kirchlichen Handelns, um das es dieser Disziplin zu gehen habe, als ästhetischer Praxis gewährleiste am ehesten, die in ihm gegebene Spannung zwischen seiner rein menschlichen und seiner menschliches Handeln transzendierenden, auf Gottes Offenbarung hin transparenten Dimension aufrecht zu erhalten und entsprechend zu gestalten, statt sie – sei es spiritualistisch, sei es aktionistisch – aufzulösen. Später hat Grözinger diesen Ansatz zu einem Verständnis von „Praktischer Theologie als Kunst der Wahrnehmung“¹¹ hin ausgeweitet, daß diese Disziplin auf ästhetische Phänomene generell verweist, die sich als Momente kreativer und innovativer Praxis vorzüglich als Entdeckungszusammenhang für theologische und kirchenpraktische Themen eignen.

die Aufgabebestellung dieser Disziplin anzusetzen, so anzusetzen, dass sie

Ebenfalls für eine Priorität des Wahrnehmungs- vor dem Handlungsbegriff – ohne diesen allerdings gänzlich aufgeben zu wollen, sondern ihm ein revidiertes Verständnis zu unterlegen – als ihrem Gegenstandsbereich angemessener optieren die neuerlich in verschiedenen Varianten vorgelegten phänomenologischen Ansätze der Praktischen Theologie.¹² Ausgehend von dem von Peter Biehl pointiert formulierten Theorem „Die Wahrnehmung der Wirklichkeit liegt dem Handeln voraus“¹³ beanspruchen sie, der Wirklichkeit im heutigen Alltag gelebter und teilweise in tief greifender Veränderung begriffener Religion auf die Spur zu kommen, indem sie einerseits den durch eine Orientierung auf Handeln eingeengten Blickwinkel ihrer Disziplin durch eine Hinwendung zur im Alltag „gelebten Religion“ hin ausweiten und zum anderen dafür eine Erkenntnisweise verwenden, die sich als für die Erfassung der Wirklichkeit von Religion bzw. Glaube angemessener erweist.

Sei es an den ästhetischen Diskurs angebunden, sei es phänomenologisch grundgelegt, das Verständnis der Praktischen Theologie als Wahrnehmungslehre hat unübersehbaren Einfluss auf die Selbstverständnisdiskussion dieser Disziplin genommen. Die Einwände gegen die Dominanz des Handlungsbegriffs erscheinen offensichtlich zu gewichtig, als dass über sie hinweggegangen werden könnte. Zwei Tendenzen zeichnen sich ab: Auf der einen Seite wird zwar an der Handlungsorientierung als maßgeblichem Charakteristikum dieser theologischen Disziplin festgehalten, aber die ästhetische Dimension als unverzichtbares Moment in die praktisch-theologische Theoriebildung zu integrieren versucht.¹⁴ Auf der anderen Seite wird die Hauptaufgabe einer solchen „Theorie der Praxis“ darin gesehen, zu einem differenzierten Verständnis des zeitgenössischen Christentums im Kontext der (Post-)Moderne zu verhelfen. Im Rahmen eines solchen umfassenden phänomenologischen Ansatzes, wie er in imponierender Weise von Wolfgang Steck vorgelegt worden ist, erscheinen dann konsequenterweise die praktisch-theologischen Handlungstheorien als Theorien mittlerer oder größerer Reichweite, die es ihrerseits von ihrer Herkunft her und in ihrer Leistungskraft zu verstehen gilt.¹⁵

Insgesamt gesehen hat der Streit um die Frage, ob die Praktische Theologie angemessen eher vom Handlungs- oder eher vom Wahrnehmungsbegriff her „aufzurollen“ ist, an seiner vormals prinzipiellen Brisanz eingebüßt. Der Gegenstandsbereich dieser Disziplin ist der in ihr vorherrschend gewordenen Auffassung zufolge dermaßen komplex, dass ihm von wissenschaftlicher Seite nur mit einer Theorienvielfalt und einem Methodenpluralismus entsprochen werden könne.

So einleuchtend und verheißungsvoll diese Auffassung – vor allem nach den möglicherweise im nachhinein unergiebig erscheinenden metatheoretischen Debatten – auch sein mag, so kommt keine noch so pluralitätsfreundliche Theoriearchitektur daran vorbei, dass sie von bestimmten Annahmen und Interessen geleitet ist, die ihr unweigerlich ein positionelles Gepräge geben. Das beginnt bereits bei der Wahl des theoretischen Referenzrahmens und der ihn füllenden Theoreme. Nicht zuletzt hier entscheidet sich, welche Praxis in den Blick genommen wird und welche nicht. Von daher ist etwa der Anspruch der Verfechter einer ästhetischen bzw. phänomenologischen Praktischen

Theologie, ihre Perspektive sei umfassender als eine handlungswissenschaftliche, keineswegs bereits ein Argument, das sie eindeutig als vorteilhaft ausweist. Zugegebenermaßen macht allerdings die aufgezeigte Diffusität unter den als Handlungswissenschaft firmierenden praktisch-theologischen Konzeptionen es schwer, den gegen sie gerichteten Einwand, sie leisteten einem theologisch problematischen Funktionalismus und einem für die kirchliche Praxis verhängnisvollen Aktionismus Vorschub, zu widerlegen. Von einem profilierten Verständnis von Handlungswissenschaft her, wie es im folgenden zu skizzieren versucht wird, wird allerdings deutlich, dass umgekehrt auch eine phänomenologisch verfahrenende Praktische Theologie in Ansatz und Durchführung gewichtige Probleme aufwirft.

2 Zum Ansatz einer (kommunikativen) Handlungstheorie

Ein für die Praktische Theologie zutreffendes und gehaltvolles Verständnis von Handlungswissenschaft lässt sich – so die dem folgenden zugrunde liegende These – von einer handlungstheoretischen Grundlegung her gewinnen. Ist es doch auch ihr Interesse, zuallererst Aufschluss darüber zu gewinnen, um dessen Klärung es in der allgemeinen Handlungstheorie geht: Was macht das Handeln von Menschen aus? Was sind seine Ursachen? Worauf zielt es? Woran orientiert es sich? Auf welche Weise kann das alles zureichend theoretisch erfasst werden? etc. Es ist alles andere als bloße wissenschaftliche Neugier, die solche Fragen aufwirft und auf überzeugende Antworten drängt. Sondern es sind für die Betroffenen höchst bedrängende Fragen, ausgelöst zum einen durch die existentielle Erfahrung, in Situationen zu geraten, in denen eigenes aktives Handeln an seine Grenzen gerät bzw. nicht mehr möglich ist, zum anderen durch die Konfrontation mit Gegebenheiten, die Handeln der einen in seinen deformierenden und destruierenden Möglichkeiten für andere haben zutage treten lassen. Was folgert daraus für das Verhältnis zu sich und den anderen?

Solche die Philosophie seit ihren Anfängen bewegenden Fragen haben seit dem letzten Jahrhundert durch den Fortschritt der Naturwissenschaften eine neue Herausforderung gewonnen; galt und gilt von daher inspiriert doch das empirisch überprüfbare Experiment als der einzig rationale Weg zur Erfassung der Wirklichkeit, der zugleich technisch immer perfektere Möglichkeit ihrer manipulativen Steuerung an die Hand gab und gibt. Grundlage dieses Modells von Wissenschaft ist, dass „ein Betrachter einem Objektbereich neutral gegenübersteht und das Verhalten der Objekte auf gesetzmäßige Zusammenhänge hin überprüft und in Gesetzen zu formulieren versucht“¹⁶. Was lag näher, als dieses Modell nicht nur auf den Bereich des Umgangs von Menschen mit der natürlichen Umwelt, sondern auch auf den ihres Umgangs mit sich selbst und mit anderen – bis hin in gesellschaftliche Zusammenhänge hinein – zu übertragen?

Es kann hier nicht und braucht auch nicht der verzweigte Weg rekonstruiert zu werden, den die Diskussion darüber im Verlauf des letzten Jahrhunderts genommen hat und der allem Anschein nach noch längst kein Ende gefunden hat. Ihr entscheidender Punkt

ist die durch die „linguistische Wende“, die letztlich auch eine „kommunikative Wende“ ist, gewonnene Einsicht, dass die Formulierung von Gesetzen nach dem Wenn-dann-, d.h. Ursache-Wirkung-Muster ihrerseits an sprachliche Mittel gebunden ist. Das heißt, daß auch nach dem Paradigma der Physik sich streng als empirisch-objektiv verstehende Wissenschaften auf einem sprachlichen und damit kommunikativen Argumentationsraum basieren und auf ihn angewiesen sind. Diese Einsicht gilt zugespitzt, wenn der wissenschaftliche Objektbereich Subjekte sind, die selbst über sprachlich interpretierte Welterfahrungen verfügen. Dann ist von vornherein in Anschlag zu bringen, dass nicht nur der Wissenschaftler, sondern auch sein Objekt ein interpretierendes Subjekt ist, das nur unter Restriktionen objektiviert werden kann. Humanwissenschaften werfen also ein Grundlagenproblem auf, das auf der Basis eines instrumentellen Handlungsbegriffs nicht angemessen angegangen werden kann. Stellt sich doch unweigerlich um die ethische Frage nach einem intersubjektiven Umgang, der den Partner als gleichberechtigt anerkennt und dies zum Ausdruck kommen lässt. Genau die Implikationen eines solchen kommunikativen Handelns von Anfang an zu berücksichtigen und die daraus sich ergebenden Konsequenzen zu bedenken, machen Ansatz und Status der ethisch-kommunikativ orientierten Handlungstheorien aus.

Entsprechend der Vieldimensionalität und -perspektivität kommunikativer Praxis zweigt sich deren theoretische Reflexion aus – angefangen bei der subtilen Analyse der für verschiedene Kommunikationssituationen jeweils spezifischen Sprechakte bis hin zur Aufdeckung psychischer Faktoren und/oder struktureller Gegebenheiten, die die Möglichkeit der Identitätsbildung von Subjekten in Interaktion einschränken bzw. verhindern. Gerade in letzteren Fällen ist es der Handlungstheorie darum zu tun, Bedingungen bzw. Verfahren zu rekonstruieren, die es ermöglichen, solche Situationen der (Selbst-) Entfremdung oder (Selbst-)Unterdrückung zu durchbrechen und zu transformieren, wie sie beispielsweise an Formen ästhetisch-künstlerischer Expressivität modellartig studiert werden können.

Bei der Frage nach einem angemessenen Ansatz einer Theorie des Handelns erweist sich zeigt somit, dass diese nicht bloß auf Handeln zielt, sondern zuvor und allererst um eine Bestimmung des Handelns bestrebt ist, die umfassend bzw. differenziert genug ist, um den verschiedenen Bereichen von Handeln Rechnung zu tragen. Handlungstheorie in dem hier knapp skizzierten Verständnis hat es vorrangig mit der Rekonstruktion von Handeln zu tun, bevor sie auf seine mögliche Konstruktion (Entwurf von Handlungsmodellen) bedacht ist. Sie eruiert die Strukturen und Modi menschlichen Handelns und menschlicher Interaktion, rekonstruiert die darin erhobenen Geltungsansprüche und reflektiert und expliziert die normativen Grundstrukturen solchen Handelns.¹⁷

Weil gegen die Handlungstheorie des Öfteren eingewendet wird, sie operiere zum einen mit einem auf tätiges Handeln reduzierten Verständnis menschlicher Existenz und zum anderen belasse sie es bei abstrakten Aussagen, die jeglichen Kontextbezug missen ließen, sei darauf mit einigen Bemerkungen eigens einzugehen versucht:

- Insofern es der Handlungstheorie darum geht, das, was menschliche Praxis in der ihr eigenen Dignität ausmacht, so umfassend wie möglich in den Blick zu nehmen und zu fördern, ist sie, wie bereits angedeutet, besonders sensibel für die Situationen menschlicher Existenz, in denen das Selbst-aktiv-handeln-Können fragil wird, wenn nicht zerbricht. Gerade die hier vielfach zum Durchbruch kommende Erfahrung der eigenen Endlichkeit lässt den Sinn von Leben und Handeln überhaupt fragwürdig werden. Und dies spitzt sich zusätzlich zu, wo sich dabei noch unüberwindbarer Schmerz und unermessliches Leiden einstellen, wo Sehnsucht nach erfülltem Leben aufgrund grausamer gegenteiliger Erfahrung den Anstrich des Absurden bekommt. Wie solchen Grenz- und Schwellensituationen begegnet werden kann – ohne sie vordergründig etwa durch Verdrängen zu „bewältigen“ oder gar zynisch zu überspielen, sondern so, dass die dem Menschen unantastbar zukommende Würde gewahrt bleibt –, ist eine Frage, der sich die Handlungstheorie nicht entziehen kann. Auch wenn sie selbst hier an die Grenze des theoretisch Einholbaren gerät, ergibt es sich von ihrem Ansatz her, es sich im wahrsten Sinne des Wortes leidenschaftlich angelegen sein zu lassen, dass diese „pathische“ Dimension der Wirklichkeit bewusst bleibt und so nicht nur von den Betroffenen ein Verhältnis zu ihr gefunden werden kann.
- Ebenfalls bereits vermerkt worden ist, dass die Handlungstheorie alles andere als ein abstraktes, kontextloses Unternehmen ist. Im Gegenteil, sie hat ihren „Sitz im Leben“ gerade in solchen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen, in denen sich tiefgreifende Umbrüche ereignen, in denen aufgrund von so bislang nicht geahnten Möglichkeiten zu einer rational-technisch konzipierten Gestaltung der Wirklichkeit, aber auch aufgrund erfahrener Abgründe im individuellen und kollektiven Verhalten sich ganz neu die Frage aufdrängt, was menschliches Handeln ausmacht und wodurch es eingeschränkt bzw. gefördert wird. Hierzu sind differenzierte, sowohl synchron als auch diachron angelegte Analysen aller strukturellen und psychischen Faktoren vorzunehmen, die auf die Menschen Einfluss nehmen, um angeben zu können, über welche Fähigkeiten sie verfügen müssen bzw. müssten, um trotz des immer beschleunigter vorstatten gehenden Anstiegs der Komplexität der Wirklichkeit aktiv gestaltende Subjekte ihres weiteren „Fortschritts“ bleiben zu können.

3 Zur handlungstheoretischen Grundlegung der Theologie

Helmut Peukert kommt das große, weit über den deutschsprachigen Raum hinaus anerkannte Verdienst zu, die gesamte forschungslogische Diskussion des vergangenen Jahrhunderts aufgearbeitet und im Nachzeichnen der darin immer wieder aufgetretenen Aporien gezeigt zu haben, dass sie insgesamt auf die Einsicht hinausläuft, dass die Vorstellung, wissenschaftliche Systeme seien vom forschenden Subjekt unabhängige, geschlossene Systeme, aufgegeben werden muss.¹⁸ Auf der Grundlage der neueren Sprach-

theorien erweise sich vielmehr, dass selbst wissenschaftliche Theoriebildung ihre Basis in einer intersubjektiv-kommunikativen Praxis habe.

Es kann hier nicht ausführlich dargestellt werden, wie Peukert an die nach seinem Dafürhalten weitreichendste Analyse und Reflexion der elementaren Strukturen und Orientierungen menschlicher Praxis, wie er sie in Jürgen Habermas kommunikativer Handlungstheorie und in der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels vorfindet, anknüpft und sie kritisch und konstruktiv weiterführt, indem er sie um die Frage nach der (begrenzten) Zeitlichkeit intersubjektiven Handelns radikalisiert und die in solcher Praxis aufscheinende Unbedingtheit zum Anlass nimmt, in den theoretischen Ansatz eine seines Erachtens notwendige theologische Dimension einzubringen. Die Konsequenz ist allerdings beträchtlich. Denn wenn für die theologische Dimension eine Notwendigkeit behauptet wird, dann wird für die Konstitution menschlicher Existenz eine Wirklichkeit geltend gemacht, die diese transzendiert. Aufgewiesen werden kann sie u.a. durch Rekurs auf „die fundamentale Ambivalenz menschlichen Existierens... Diese Ambivalenz“, so erläutert Peukert im Anschluss an die eindrucklichen Analysen von Søren Kierkegaard. „besteht .. zunächst darin, sich einfach in seiner faktischen Existenz gegeben zu sein, ohne über den Grund und die Bedingungen dieses Gegebenseins verfügen zu können, und bei aller Beschränkungen des eigenen Bewusstseins sich doch unbedingt, wie durch einen Bruch hindurch, immer wieder zu dieser eigenen Existenz verhalten zu müssen... Die Erfahrung, sich selbst gegeben zu sein als etwas, das schlechthin vorgegeben ist, sich aber dennoch frei dazu verhalten zu können, ist die Wurzel der Idee, sich einer absoluten schöpferischen Freiheit zu verdanken, die aus dem Nichts ins Dasein ruft.“¹⁹ Theologisch weitergeführt ergibt sich daraus: Menschlicher Existenz ist immer schon ein kommunikativer Raum gegeben, in dem sie angesprochen und somit unbedingt in die Situation des Antwortenden versetzt ist. Diese Erfahrung gilt es mitzuteilen und in der Weise des eigenen kommunikativen Handelns zu eröffnen.

Handlungstheoretisch rekonstruiert ergibt sich somit ein grundlegender Zusammenhang von Glaube und Handeln. Glaube ist Praxis und gibt zugleich der Praxis eine bestimmte Ausrichtung, insofern er das Subjekt davon entlastet, sich ständig sich selbst gegenüber als seiner selbst mächtig beweisen und den anderen gegenüber als sie bemächtigend ausweisen zu müssen, sondern es aus der Erfahrung unbedingter Anerkennung heraus bestrebt ist, diese auch den anderen zuteil werden zu lassen. Für das christliche Verständnis von Glauben heißt das, ihn als eine Praxis zu begreifen, „die als Praxis, also im kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und im Handeln zu bewähren versucht“²⁰. Es ist – so ergibt sich zusammenfassend – ein Handeln, das dazu befähigt, den Grund und Grenzerfahrungen intersubjektiven Handelns standzuhalten und sich aus der Zuversicht heraus, dass Gott sich in Jesus als der Gott des Lebens und nicht des Todes erwiesen hat, neue Handlungsmöglichkeiten eröffnen lässt.

Nach Edmund Arens ergeben sich von Jesu Person und Praxis als dem grundlegenden Paradigma einer christlich orientierten theologischen Handlungstheorie her für ein sol-

ches kommunikationseröffnendes und verständigungsorientiertes Handeln drei zentrale Zielrichtungen:²¹

- die Überwindung aller – kulturell, ökonomisch, religiös, sexistisch u.a. bedingten – Kommunikationsbarrieren,
- das Aufbrechen von „die anderen“ ausschließenden Kommunikationsverhältnisse zugunsten einer Partizipation aller „Ausgeschlossenen“ bis hin – im Sinne einer anamnetischen Solidarität – zum Einbringen des und der Unabgeholten der Vergangenheit in die Gegenwart und
- das mutige und phantasievolle Angehen einer innovativen Praxis im Sinne der Transformation von Entfremdung und Zerstörung bedingenden Strukturen zugunsten der Schaffung solcher Verhältnisse, die ein gemeinsames Leben aller auf Zukunft hin ermöglichen.

4 „Praktische Theologie als explizite theologische Theorie kommunikativen Handelns“

Auch wenn Helmut Peukert mit seiner handlungstheoretischen Grundlegung der Theologie vor allem ein fundamentaltheologisches bzw. wissenschaftstheoretisches Anliegen verfolgt hat – nämlich die Theologie im Konzert der gegenwärtigen Wissenschaften als diskursfähig auszuweisen –, heißt das nicht, dass sich die Tragweite dieses Versuches darin erschöpfte. Im Gegenteil, dieser Ansatz erweist sich für die Theologie insgesamt und damit auch ihre einzelnen Disziplinen als tragfähig und zugleich theoretisch weiterführend.²² Dabei ergibt sich von seinem konstitutiven Praxisbezug her eine besondere Affinität zur Praktischen Theologie, die – einem Vorschlag Peukerts folgend²³ – explizit anzugeben und auszuarbeiten hat, was eine theologische Theorie kommunikativen Handelns mit Blick auf die Praxis von Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft heißt. Welche bestimmten Herausforderungen für diese Disziplin damit verbunden sind, hat er in Form einiger Prinzipien formuliert, auf die sie sich verpflichtet wissen sollte.²⁴

- Die Praktische Theologie kann sich nicht bloß auf ein Segment oder eine Region menschlicher Praxis beziehen, sondern muss die bedrängenden Fragen menschlicher Praxis überhaupt im Blick haben. Sie hat sich die für Gegenwart und Zukunft entscheidenden Fragen, wie Menschen miteinander umgehen und zu sich selbst kommen sollen und wollen, angelegen sein zu lassen und daraufhin die Substanz der christlichen Überlieferung so durchzubuchstabieren, dass sie in ihrer transformatorischen Kraft angesichts individueller und gesellschaftlicher Krisen zur Geltung kommen.
- Weil sie ansonsten gegen ihre eigene Grundlage, nämlich den Glauben als kommunikative Praxis verstieße, muss die Praktische Theologie konsequent von jeglicher Form machtförmigen Denkens Abschied nehmen. Die ethische Grundnorm, die Freiheit des anderen anzuerkennen, hat sie, statt sie zu unterbieten, zu radikalieren, „weil sie in ihrem Handeln die befreiende und Leben

schenkende Macht Gottes für den anderen in der Struktur ihres Handelns zu bezeugen und zu bewahren hat⁴²⁵.

- Nicht zuletzt weil sich die Pathologien der Gesellschaft in den Pathologien der religiösen Systeme verdoppelt und zusätzlich verschärft, darf die Praktische Theologie sich nicht von der Frage dispensieren, ob die Organisationsform der Kirche(n), mit der sie in besonderer Weise befasst ist, der von ihr und durch sie mitzuteilenden und zu bezeugenden Sache angemessen ist oder ihr widerspricht.
- Bis in ihre eigene – notwendigerweise interdisziplinär ausgerichtete – wissenschaftstheoretische Grundlegung hinein hat die Praktische Theologie sich darüber Rechenschaft abzulegen, ob ihre Bestimmung christlichen und kirchlichen Handelns „den Anforderungen jenes Praxisbegriffs entspricht, der sich in den letzten zweihundert Jahren herausgebildet hat, dem Begriff einer Praxis, in der es um gemeinsames, befreiendes, innovatorisches, zu gemeinsamer Selbstbestimmung befähigendes und dabei systemische Widerstände und Widersprüche überwindendes Handeln geht“⁴²⁶.

Ein dermaßen inhaltlich qualifizierter Praxisbegriff verhilft der praktisch-theologischen Reflexion bei aller aufgrund der Vielfalt kirchlicher bzw. kirchlich vermittelter Handlungsfelder und –formen notwendigen theoretischen Ausdifferenzierung zu einer einheitlichen Perspektive, von der her sich auch eine ähnlich vorgehende methodische Vorgehensweise nahe legt:

1) Zunächst sind die konkreten individuellen, interaktiven und institutionellen Bedingungen, mit denen es praktisch-theologisch relevantes Handeln – angefangen etwa beim Seelsorgegespräch bis hin zur kirchlichen Organisationsentwicklung – zu tun hat und unter denen es stattfindet, zu erkunden und zu analysieren: Was passiert in dem jeweiligen Vorgang? Was hat ihn veranlasst bzw. wodurch ist er verursacht? Welche Intentionen der Beteiligten leiten ihn? Welche Faktoren nehmen außerdem auf ihn Einfluss? Was davon ist den Beteiligten bewusst, was nicht? Welches Ziel bzw. welche Ziele werden angestrebt? Welche Art des Handelns dominiert? Welche „Techniken“ werden angewendet? Wie wird mit Konflikten umgegangen? Wie wirkt sich der Vorgang aus – sowohl unmittelbar auf die Beteiligten als auch darüber hinaus? Welche – subjektive und objektive – Bedeutung kommt ihm zu? etc. Welche Forschungsmethoden dazu eingesetzt werden, ist von Fall zu Fall zu entscheiden. Bedingung ist allerdings, dass sie mit dem theoretischen Ansatz vereinbar sind, also letztlich den Betroffenen zur Selbstaufklärung ihres Handelns verhelfen und sie nicht für fremdbestimmte Interessen manipulieren.

2) So aufschlussreich solche Fallanalysen sind, so bleibt es doch unzureichend, wenn die einzelnen Fälle isoliert und nicht in ihrem größeren – soziohistorischen und -kulturellen, ökonomischen und politischen – Kontext gesehen werden. Besteht doch zwischen beiden unausweichlich eine Wechselwirkung, insofern jeder konkrete Fall

durch bestimmte kontextuellen Gegebenheiten bedingt ist und auf die eine oder andere Weise auf sie zurückwirkt, sei es dass der status quo stabilisiert oder sei es dass er kritisch befragt und gegebenenfalls auf einen besseren Zustand hin zu verändern versucht wird. Von daher kommt die Praktische Theologie nicht darum herum, sich weiterhin so umfassend wie möglich – den Worten der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils folgend – der „Zeichen der Zeit“ zu vergewissern, der Kräfte und Trends also, die ausschlaggebend dafür sind, welche Richtung die weitere Entwicklung des Planeten nimmt und welche Auswirkungen das für das Leben(-Können) insgesamt auf ihm hat, und die sich nachhaltig bis in die Ausprägung des zeitgenössischen individuellen und kollektiven Lebensgefühls – in der Breite von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ – hinein auswirken.

Um wenigstens eine Ahnung davon zu bekommen, wie weit- und tiefreichend die gegenwärtigen Problemlagen sind, mit denen auch unweigerlich kirchliches und pastorales Handeln konfrontiert wird und in die es seinerseits verflochten ist, sei eine komprimiert zusammengestellte Zeit- und Gesellschaftsdiagnose von Helmut Peukert angeführt:

„Zu den neuen äußeren Problemen gehört, dass durch das Zusammenspiel von Wissenschaft und Ökonomie in modernen Gesellschaften eine Dynamik entfesselt wurde, von der unklar ist, wie und ob sie in ihren Folgewirkungen zu zügeln ist. Sie wird noch verstärkt durch die gegenwärtige, sich weiter beschleunigende dritte wissenschaftlich-technische Revolution, die im Wesentlichen auf den Erkenntnissen der Quantenmechanik beruht und die nicht nur die Strukturen des Wirtschaftens, sondern auch das Verhältnis zur biologischen Basis menschlichen Lebens sowie die Formen der kulturellen Kommunikation umwälzt. Es geht nicht nur um Probleme der Ökologie und der Friedenssicherung, die in das alltägliche Leben eingreifen, sondern vor allem auch um die sich verschärfenden sozialen Probleme. Effizienzsteigernde neue Technologien und ein über neue Kommunikationsmittel global gewordener Arbeitsmarkt bedeuten größere Chancen für die Besitzer von Kapital und für hoch qualifizierte mobile Arbeitskräfte, während die Chancen der anderen sinken. Das führt zu immer deutlicher sozial gespaltenen Gesellschaften sowohl in den Industrieländern wie in den Entwicklungsländern.

Die korrespondierenden inneren Probleme sind nicht nur die des Verlusts tradierter kultureller Verhaltensmuster und der Auflösung von Beziehungsnetzen, die immer radikalere Individualisierung zur Folge haben. Dem vereinzelt Subjekt wird zugemutet, die Belastungen durch globale Probleme nicht zu verdrängen, sondern auszuhalten und sowohl ein tragfähiges individuelles Selbstverständnis wie eine strukturell neue gemeinsame Welt aufzubauen. Gleichzeitig macht aber die Durchkapitalisierung aller Lebensbereiche ‚Sozialzeit‘, in der entlastet Entwicklungsmöglichkeiten erprobt und neue Verständigungsformen gesucht werden könnten, knapper und teurer. Die Verkürzung und Beschleunigung der Investitionszyklen durch die internationalen Finanzmärkte macht die langfristigen Investitionen in Erziehung und mehrdimensionale Bildung, die zur

*Sicherung der sozio-kulturellen Basis einer Gesellschaft notwendig sind, unter dem Gesichtspunkt der zu erzielenden Rendite unattraktiv ...*⁴²⁷

Was hier für Erziehungs- und Bildungsprozesse festgestellt wird, nämlich dass ihnen mehr und mehr die Voraussetzungen entzogen werden, unter denen sie überhaupt gelingen können, gilt ähnlich auch für die übrigen Bereiche menschlichen Zusammenlebens: So wird es etwa der Privatsphäre zwischenmenschlich gestalteter Beziehungen in Partnerschaft und Familie zugemutet, jenes für ein wirkliches Wohlbefinden erforderliche Maß an Emotionalität und Geborgenheit untereinander zu vermitteln, das in den systemisch gesteuerten Abläufen der übrigen gesellschaftlichen Bereiche ausfällt; zugleich bedingt aber die zunehmende „Kolonialisierung der Lebenswelten“ (J. Habermas) durch die dominant gewordenen Systeme, dass die letzten Soziosphären zur Rekrutierung und Regenerierung individuellen Wohlbefindens und dafür erforderlicher zwischenmenschlicher Beziehungen zerstört werden. Theologie und Kirche sind von solchen individuellen und kollektiven Zerstörungsprozessen in ihrem ureigenen Kern betroffen, weil es ihnen genau um Gegenteilige zu tun ist, nämlich Kommunikationsräume zu eröffnen, die unbegrenzt sind und allen Menschen ein Leben in Freiheit und universaler Solidarität gewährleisten.

So nüchtern die destruktiven Kräfte der Gegenwart, die zum ersten Mal in der Geschichte das Potential der Vernichtung von Leben schlechthin in sich bergen, mitsamt der sich abzeichnenden Möglichkeit, die Evolution in Richtung einer Selektion von „Übermenschen“ steuern zu können, erhoben und analysiert werden müssen, so gilt es, in eben dem Maße die am Werk begriffenen Gegenkräfte zu berücksichtigen und in das Gesamtbild der Gegenwart einzufügen, auch wenn oder gerade weil diese in der Minderheit sind und deswegen eher unauffällig wirken. Genau an und mit ihnen kann nämlich gelernt werden, welcher Bewußtseinssprung vonnöten ist, um ein gemeinsames Leben auf Zukunft hin ermöglichende Handlungsorientierungen zu gewinnen und praktisch umzusetzen, und wie dieser ethische Sprung motiviert und bewerkstelligt werden kann.

3) Erst vor diesem Hintergrund kann angemessen die Frage nach dem Beitrag religiösen Bewusstseins und Handelns gestellt werden. Statt dass der Aufklärungs- und Modernisierungsprozess zum oftmals angekündigten Ende der Religion geführt hat, erweist er sich zwar – wie alltägliche Begegnungen ebenso bestätigen wie wissenschaftliche Untersuchungen – als überaus religionsproduktiv.²⁸ Die Frage ist jedoch, wozu die Religion – sei es in ihren überkommenen Gestaltungen, sei es in völlig neuen Ausprägungen – nütze sein soll. Kann sie doch bekanntermaßen zur Entfremdung der Menschen von sich selbst und der Wirklichkeit beitragen und damit den jeweils herrschenden Kräften dienen oder tiefster Beweggrund einer solidarisch gelebter Freiheit sein. Von dieser Ambivalenz ist keine Religion ausgeschlossen. Bei aller Wertschätzung „gelebter Religion“ hat die Praktische Theologie darum eine Kriteriologie für religiöse Phänomene auszuarbeiten, die es ihr erlaubt, Menschwerdung behindernde und sie fördernde Religion voneinander zu unterscheiden.

Augenscheinlich erfreut sich der Religionsbegriff – teilweise verbunden mit der Rede vom Christentum – in der aktuellen praktisch-theologischen Landschaft großer Beliebtheit. Von „Gott“ ist demgegenüber eher verhalten die Rede. Ist es abwegig, darin ein Symptom der von Johann Baptist Metz diagnostizierten „Gotteskrise“ – als dem seines Erachtens entscheidenden theologischen Stichwort zur „geistigen Situation der Zeit“ (K. Jaspers) – zu erblicken?²⁹

Natürlich ist es mit einer bloßen Repetition des Gottesbegriffs nicht getan. Nicht zuletzt die Praktische Theologie hat mit ihm oftmals Schindluder getrieben und damit zu seiner aktuellen Krise beigetragen. Hier hat die neuere theologische Diskussion – sowohl in ihren existenziellen als auch in ihren politischen Varianten, seien sie transzendentaltheologisch oder handlungstheoretisch grundgelegt und konzipiert – mithilfe einer Relektüre der biblischen Tradition und ihrer Wirkungsgeschichte sowie im Gespräch mit den zeitgenössischen Humanwissenschaften zu wichtigen Klärungen verholfen, hinter die die Praktische Theologie nicht zurückfallen kann, die im Gegenteil eine starke Affinität zu ihr aufweisen. Einiges davon ist im vorigen Abschnitt bereits aufgeführt worden und braucht hier darum nur noch erinnert zu werden.

Die biblische Spurensuche lässt, so hat es treffend Tiemo Rainer Peters auf den Punkt gebracht, auf einen Gott stoßen, „der noch kommt und deshalb weder kirchlich-theologisch einzuordnen, noch politisch zu gebrauchen, noch persönlich zu vereinnahmen ist. Der auf eine Welt hoffen lässt, die nicht schon da ist, sondern erst noch hervorgebracht werden muss. Der darauf drängt, sich mit Menschen zu solidarisieren, von denen man nicht profitieren kann...“³⁰. Und schließlich der, der für alle Menschen ein Leben in Fülle will und schafft und dem Tod nicht das letzte Wort läßt. Diesen Eigenschaften eines in unbedingter Liebe den Menschen zugetanen Gottes korrespondiert eine gläubige Praxis, die zwar geschenkt, aber aller andere als folgenlos ist; ist sie doch in dem Maße authentisch und glaubwürdig, wie sie selbst – wie fragmentarisch auch immer – diese radikale Liebe zur Darstellung bringt, in der dankbaren Verherrlichung Gottes und in der entschlossenen Parteinahme für die Menschen, besonders für die, denen die Erfahrung der Liebe und Solidarität in ihrem bisherigen Leben verwehrt worden ist.³¹

Wenn hier nochmals mit Nachdruck darauf insistiert wird, dass sich die Praktische Theologie einen Begriff davon zu machen hat, was gläubige Praxis ist, so geschieht das aus zweierlei Gründen:

- Zum einen wird von daher deutlich, daß gläubige Praxis nicht einfachhin mit dem zu identifizieren ist, was gemeinhin als „religiöse Praxis“ – als einer Dimension menschlichen Umgangs mit der Wirklichkeit – assoziiert wird. Damit ist nicht gesagt, daß es keine Entsprechungen gäbe; solche sind durchaus nahelegend. Aber gläubige Praxis ist umfassender; sie ist Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der Konstitution von Wirklichkeit überhaupt, das menschliches Dasein in Freiheit in bzw. trotz seiner Endlichkeit als sinnvoll und tragfähig ausweist und das von daher ein dem entsprechendes, d.h. im Vollzug von

Freiheit getätigtes Verhältnis zur Wirklichkeit insgesamt impliziert. Sie ist wesentlich auf die unbedingte Anerkennung der anderen gerichtet und unterscheidet sich von einem Verständnis von Wirklichkeit, die diese als in dem Willen zur Macht gegründet auffaßt, aus der dann theoretisch und praktisch eine Logik ständiger Machtsteigerung resultiert. Glaubensanalytisch ist so gesehen vorrangig die Frage von Interesse, was für die Menschen – sowohl individuell als auch kollektiv – jeweils die ihre Wirklichkeit bestimmende Macht ist und mit welchen Folgen das für sie verbunden ist. Müßte dann nicht heute etwa viel stärker „Geld“ zu einem praktisch-theologisch bedeutsamen Thema gemacht werden, als es der Fall ist?³²

Zugleich ergibt es sich als spezifische praktisch-theologische Aufgabe, sich für eine solche Gestaltung der kirchlichen bzw. kirchlich vermittelten Vollzüge einzusetzen, daß sie den Kriterien gläubiger Praxis entsprechen und somit bei aller Unvollkommenheit etwas davon zur Darstellung kommen lassen, was es für das individuelle und gemeinsame Leben heißt, zur Freiheit befreit zu sein. Dies wäre – auch unter Heranziehung entsprechender humanwissenschaftlicher Kenntnisse über Sprache und Kommunikation, Symbole und Riten u.a.m. – für die verschiedenen praktisch-theologischen Handlungsfelder und –formen jeweils eigens auszuarbeiten. Ich nenne nur Stichworte: Gottesdienste als Vollzug des Eingedenkens von Leiden und als Praxis anamnetischer Solidarität; Predigt als Durchbruch von eingefahrenen Kommunikationsbarrieren und Anstiftung zu neuen Kommunikationsverhältnissen; Diakonie als Parteinahme für die Armgemachten und Ausgegrenzten.

- Zum anderen verschärft sich die so umrissene Aufgabenstellung nochmals, wenn man in Betracht zieht, daß wir derzeit Zeitzeugen eines Prozesses sind, in dem Freiheit zwar emphatisch beschworen, aber zugleich die Auflösung der sie vollziehenden Subjekte betrieben wird.³³ Abgesehen davon, daß damit die Plausibilitätsgrundlagen für den Glauben schwinden – womit erklärlich wird, daß ein Großteil der überkommenen Wege, Menschen auf Glauben hin anzusprechen, sich mehr und mehr als aporetisch erweist –, hat die Praktische Theologie, gerade wenn und weil sie in den letzten Jahren sehr stark auf das Subjekt als der relevanten Bezugsgröße ihrer Theorie und Praxis abhebt, konsequenter, als es geschieht – sieht man einmal von dem immer noch wegweisenden Entwurf Henning Luthers ab³⁴ –, daraufhin zu reflektieren, was es heißt, daß dies in einem Kontext geschieht, in dem die Bedingungen für ein Subjektwerden- und -sein-Können immer prekärer werden. Weil es nach meinem Dafürhalten höchst eindrücklich bewußt werden lassen kann, was auf dem Spiel steht, möchte ich zu diesem Punkt ein weiteres Mal ein von mir schon öfter benutztes Zitat von Johann Baptist Metz anführen: „Die europäischen Modernisierungsprozesse machen, wo sie sich undialektisch einem vermeintlichen Stufengang des Fortschritts überlassen, den Menschen in seinem Subjektsein, in seinen zwischenmenschlichen Beziehungsfähigkeiten und seinem Ge-

schichtsbewußtsein nicht eigentlich stärker, sondern schwächer. Die rasende Beschleunigung, in der wir leben, der überstürzte Wechsel im Verbrauch und in den Moden, auch den kulturellen, gewährt kaum mehr sinnhafte Anschauung: Immer unanschaulicher, unsinnlicher werden unsere Wahrnehmungen, weil wir den Menschen und Dingen meist nachblicken, gewissermaßen nur in den Rücken schauen können. So wird der einzelne immer mehr auf Anpassung an eine abstrakt-unanschauliche Welt dressiert. Auch der Rekurs auf die Phantasien der Kindheit scheint verlegt, weil wir die mit unseren Automaten ersticken, ehe sie sich entfalten konnten. Wohin also der uns bislang anvertraute Mensch? Es scheint, dass er sich zum anpassungsschlauen Tier zurückzüchtet. Dieser schleichende, sanfte Tod der Mündigkeit wird um so erfolgreicher vonstatten gehen, je mehr wir ihn nicht als Bedrohung und Unterdrückung, sondern als Vergnügen und Zerstreung erleben. Das besorgt bekanntlich unsere moderne Kulturindustrie, die wachsende Übermacht der Massenmedien, nicht zuletzt des Fernsehens, die unseren Alltag immer mehr quasi transzendental umspannen und uns von unseren eigenen Geschichten und unserer eigenen Sprache immer mehr entlasten und uns eines Tages zu routinierten, glücklichen Analphabeten (H.M. Enzensberger) machen werden. Diese zweite Unmündigkeit ist offensichtlich viel schwieriger zu überwinden als die erste, weil der sekundär Unmündige gar nicht an der Unmündigkeit leidet, an der er leidet; weil er sie für einen Vorteil hält und weil sie zu seinem Wohlbefinden beiträgt.⁴⁵⁵

4) Vor diesem Hintergrund gewinnt schließlich die praktisch-theologische Reflexion auf die Kirche hin – als der unzweifelhaft zentralen Trägerin der praktisch-theologisch relevanten Praxisvollzüge – eine besondere Dringlichkeit. Ist in ihr ein zureichendes Bewußtsein von den Problemlagen der Gegenwart anzutreffen? Steht sie – als Institution – wirklich für eine Gottesrede ein, die an der Zeit ist? Was an der Zeit ist, hat Thomas Pröpper prägnant umrissen: „Historisch gesehen steht die Kirche . Ironie der Geschichte – vor der Aufgabe, die humanen Intentionen der emanzipierten Neuzeit, mit der sie (jedenfalls die katholische, NM) Jahrhunderte entzweit war, im Stadium ihrer Krise sich entschieden zu eigen zu machen: zum einen, weil die christliche Rede von Gott selbst die Freisetzung der autonomen (selbstverpflichteten) Freiheit voraussetzt bzw. einschließt (und mit sich bringt), und zum anderen, weil sie aus der Erinnerung ihres Glaubens die Sinnvorgabe zu vergegenwärtigen hat, von der die menschliche Freiheit, um ihr volles Wesensmaß zu erfassen, historisch abhängig war und möglicherweise, um Mut zu sich selbst zu behalten, auch abhängig bleibt.“⁴⁵⁶ Riskiert die Kirche diese Gottesrede, die sie in besonderer Weise parteilich werden lässt für die, die an ihrem Vollzug von Freiheit behindert werden? Lässt sie sie vor allem konsequent und glaubwürdig in ihren eigenen Reihen zum Zuge kommen?

Auch hinsichtlich dieses Punktes stellt sich der Praktischen Theologie eine doppelte Aufgabe: Sie muss einerseits theologisch begründete Leitkonzepte von Kirche (z.B. von „Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit“) entwerfen und ausarbeiten. Zum

anderen muss sie, wie bereits oben ausgeführt, mit Hilfe der Humanwissenschaften die empirischen Bedingungen eines solchen Kircheseins bzw. -werdens so genau wie möglich erforschen und dabei nüchtern die kirchliche Realität daraufhin zu befragen, wo sie für eine solche Kirchenentwicklung Anknüpfungspunkte aufweist und wo sie sich selbst im Wege steht.³⁷ Dass es dabei auch zu kritischen Konfrontationen der Praktischen Theologie mit der Kirche kommen kann, kann zwar durchaus mit der Eigenwilligkeit einiger Vertreter dieser Disziplin zusammenhängen; aber der Hang der Institution zur Eigenmächtigkeit und Selbstbezogenheit dürfte zumindest eine genauso große Rolle spielen.³⁸ Wenn es heute darum zu tun ist, den christlichen Glauben als anschlussfähig an die Erfahrung der Ambivalenz von Individualisierung und Freiheit unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen zu erweisen und ihn überzeugend als konkretes Freiheitsgeschehen durchzubuchstabieren und einzubringen, dann geht das nicht ohne eine grundsätzliche Vergewisserung der gesamten Kirche auf ihre eigentliche Aufgabe und die Bereitschaft, sich auf die neuen, ihr weithin fremden Bedingungen einer angemessenen Gottesrede heute theoretisch und praktisch einzulassen. Zutreffend bemerkt Michael Krüggeler dazu: „Ich denke, die Notwendigkeit der Vermittlung von individualisierter menschlicher Erfahrung und christlicher Glaubenserfahrung in den Suchprozessen individueller Menschen und damit geradezu die Angewiesenheit der Kirchen auf die Einstimmung individueller Erfahrungen in die Praxis des Glaubens als seine je eigene – und eigenwillige – Realisierung kann gar nicht radikal genug gedacht und praktiziert werden. Subjektwerdung im Blick auf die kirchliche Glaubensvermittlung setzt also voraus, dass die Kirchen bewusst und intentional – und nicht als eine Art von Notlösung – auf Kommunikation und Diskurse mit den Lebenserfahrungen der individualisierten Individuen setzen, um auf diese Weise die Glaubensgeschichte in der Zeit lebendig werden zu lassen.“³⁹ Mit den Leitbegriffen „Selbstkonstituierung“ und „Subjektwerdung“ für die personale Dimension kirchlichen bzw. kirchlich vermittelten Handelns und „Solidarität“ und „Dialog“ für ihre soziale Dimension ist von ihm er auf bemerkenswerte Weise die Richtung für eine christliche und kirchliche Praxis umrissen, die sich der Verteidigung und Ausgestaltung einer Freiheitskultur verpflichtet weiß.⁴⁰

Anmerkungen

- ¹ G. Krause, Probleme der Praktischen Theologie im Rahmen der Studienreform (1967), in: ders. (Hg.), *Praktische Theologie*, Darmstadt 1972, 418-444, hier: 400f.
- ² Vgl. R. Zerfuß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: F. Klostermann/ders. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München-Mainz 1974, 164-177.
- ³ Vgl. K.-F. Daiber, *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*, München-Mainz 1977; vgl. auch ders. *Konzeptionen gegenwärtiger Praktischer Theologie*, in: ders., *Religion in Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 1997, 13-31, bes., 14f.
- ⁴ K.-F. Daiber, *Grundriß*, 169.
- ⁵ Vgl. ebd., 9-23, sowie N. Mette, *Theorie der Praxis*, Düsseldorf 1978, 314-327.
- ⁶ Vgl. auch M. Nicol, *Grundwissen Praktische Theologie*, Stuttgart 2000, 248, und B. Schröder, *In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug?*, in: *ZThK* 98 (2001) 191-130, hier: 114-117.
- ⁷ Vgl. M. Blasberg-Kuhnke, *Theologie*, in: H. Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*. Bd. I, Mainz 1999, 376-385, hier: 380f.

- ⁸ Vgl. G. Harbsmeier, Von Barth zu Bastian, in: G. Otto/W. Stock (Hg.), Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung, Hamburg 1968, 31-39, bes. 33ff.
- ⁹ Vgl. R. Bohren, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975.
- ¹⁰ Vgl. A. Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987.
- ¹¹ Gütersloh 1995; vgl. auch ders., Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Buch- und Forschungsbericht, in: IJPT 2 (1999) 269-294.
- ¹² Vgl. W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, Stuttgart 1998; K. Fechtner/M. Haspel (Hg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart 1998; W. Steck, Praktische Theologie, Bd. I, Stuttgart 2000. – Einen einführenden Überblick vermittelt H.-G. Heimbrock, Öffnung zum Leben. Ein Forschungsbericht zur Phänomenologie in der neueren Praktischen Theologie, in: IJPT 4 (2000) 253-283.
- ¹³ P. Biehl, Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie, Weinheim 1998, 15-46, hier: 15.
- ¹⁴ So z.B. die Konzeption des neuen katholischen „Handbuches Praktische Theologie“ (hg. von H. Haslinger, 2 Bde., Mainz 1999/2000; vgl. darin vor allem den Schlußbeitrag von H. Haslinger/G. Stoltenberg, Ein Blick in die Zukunft der Praktischen Theologie, in: Bd. II, 511-530); vgl. auch die beachtliche Studie von A. Ploeger/J.J. Ploieger-Grotegoed, De gemeente en haar verlangen. Van praktische theologie naar de geloofspraktijk van de gemeenteleden, Kampen 2001, bes. 92-169.
- ¹⁵ Vgl. W. Steck, a.a.O., bes. 13-99.
- ¹⁶ H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft?, in: O. Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 64-79, hier:66.
- ¹⁷ Formuliert im Anschluss an E. Arens, Theologie und Theorie des kommunikativen Handelns im Diskurs, in: ders. (Hg.), Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube, Paderborn 1997, 9-32, hier: 9.
- ¹⁸ Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Frankfurt/M. ²1988.
- ¹⁹ Vgl. ders., Reflexionen über die Zukunft von Bildung, in: ZfPäd 46 (2000), 507-524, hier: 521.
- ²⁰ Ders., Sprache und Freiheit, in: F. Kamphaus/R. Zerfuß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München-Mainz 1974, 44-75, hier: 66.
- ²¹ Vgl. E. Arens, Theologie als Wissenschaft. Die Bedeutung des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert, in: S. Abeltdt u.a. (Hg.), „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie, Mainz 2000, 13-27, bes. 19ff.
- ²² Vgl. ebd., bes. 21ff.
- ²³ Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, a.a.O., 19. – Zur Rezeption der theologischen Handlungstheorie H. Peukerts innerhalb der Praktischen Theologie vgl. N. Mette, Theorie der Praxis, a.a.O., bes. 342-358; St. Knobloch, Was ist Praktische Theologie?, Freiburg/Schw. 1995, 103-116.
- ²⁴ Vgl. H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft?, a.a.O., 77-79.
- ²⁵ Ebd., 78.
- ²⁶ Ebd., 79.
- ²⁷ H. Peukert, Erziehungswissenschaft, Pädagogik, in: LexRP 1, 459-465, hier: 662f; vgl. ausführlicher ders., Reflexionen über die Zukunft von Bildung, a.a.O., 511ff.
- ²⁸ Vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg/Br. 1992, 157-163; H.-J. Höhn, GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg/Br. 1996.
- ²⁹ Vgl. J.B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76-92.
- ³⁰ T.R. Peters, Fragen und Überlegungen zur Gotteskrise heute, in: Kontexte. Bildung und Kirche 2/2000, 3-9, hier: 5; vgl. zum folgenden ebd., 5ff.
- ³¹ Zu der hier vorausgesetzten Logik und Relevanz gläubiger Praxis und deren Begründung vgl. Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München ²1988, bes. 220-224; ders., Evangelium und freie Vernunft, Freiburg/Br. 2001, bes. 257ff.
- ³² „Denn angesichts neoreligiöser und postmoderner Synkretismen“, so schreibt Gotthard Fuchs in einem unveröffentlichten Text, „und der alles beherrschenden Religion des Marktes mit ihrem Geld-Pantheismus scheint nichts dringlicher, als die Besonderheit christlicher Gottesbegegnung optional und antielitär, in der Haltung geistlicher Entschiedenheit und interreligiöser Demut, zu entfallen.“ – Vgl. zu dieser Thematik Th. Ruster, Der verwechselbare Gott, Freiburg/Br. 2000.
- ³³ Vgl. u.a. Th. Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, a.a.O., bes. 32-39.
- ³⁴ Vgl. H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992. – Vgl. auch meinen Beitrag: Aktuelle Herausforderungen und Problemstellungen der Praktischen Theologie im deutschsprachigen Raum, in: IJPT 4 (2000) 132-151, hier: 141ff.

- ³⁵ J.B. Metz, Wider die zweite Unmündigkeit, in: J. Rüsen u.a. (Hg.), Die Zukunft der Aufklärung, Frankfurt/M. 1988, 81-87, hier: 81f; vgl. auch A. Wintels, Individualismus und Narzißmus, Mainz 2000.
- ³⁶ Th. Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, a.a.O., 37; vgl. ähnlich J.A. van der Ven, Godsdienstvrijheid en kerkelijk engagement, unveröffentl. Ms. 2001 (erscheint demnächst in Diakonia) sowie – allerdings zu wenig die Dialektik von Freiheit in ihrer grundsätzlichen Bestimmung und ihrem konkreten Vollzug reflektierend – W. Huber, Kirche in der Zeitenwende, Gütersloh 1998.
- ³⁷ In Ansatz und Durchführung entspricht dem weitgehend J.A. van der Ven, Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995.
- ³⁸ Vgl. dazu u.a. die sehr subtile Analyse von H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, Mainz 1999; vgl. auch H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft?, a.a.O., 78.
- ³⁹ M. Krüggeler, Individualisierung und Freiheit, Freiburg/Schw. 1999.
- ⁴⁰ Vgl. ausführlicher ebd., 231-249; sehr anregend dazu auch J.-M. Donégani, Soziologische Bestimmung der Gegenwart als Chance, in: H. Müller u.a. (Hg.), Sprechende Hoffnung –werdende Kirche, Ostfildern 2001, 218-235.

Wozu ist die Praktische Theologie gut? / (Thesen zum Charakter und Ziel praktisch-theologischer Bildung

1 Die Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie

Praktische Theologie ist nicht gleichbedeutend mit positioneller Theologie. Die Bildungsfunktion der Praktischen Theologie kann unmittelbar weder das Resultat noch die Funktion ihrer exzessiven Programmfreudigkeit sein. Nüchtern wird man feststellen müssen, dass auch die paradigmatischen Bestimmungen der Praktischen Theologie zunächst vor allem *einer* Praxis dienen – nämlich der Praxis der Klientelgewinnung, sei es auf publizistischem, sei es auf forschungsstrategischem Markt, sei es auf dem universitär-akademischen Markt der „Lehrerfolge“. Wo hier die Praktischen Theologen Gefolgschaft sammeln, evozieren sie zunächst eine Sorte von Praxisverarbeitung, die nicht subjektbezogen, subjekt-inaugurierend ist, sondern die eigenen zufälligen Profilierungsbedürfnisse bedient. So legitim dies auch sein mag, zur Bestimmung der praktisch-theologischen Aufgabe reicht es nicht aus. Solcherart Praktische Theologie erinnert vielfach an die Mentalität von Anlageberatern, die an das religionspraktische Vermögen heran wollen, um dessen liquide Mittel auf die eigenen Mühlen zu leiten.

Im Hinblick auf das Bildungsziel der Theologie insgesamt und der Praktischen Theologie insbesondere empfiehlt es sich daher, sich einer Maxime aus Karl Egers kleiner Schrift „Die Vorbildung zum Pfarramt der Volkskirche“ (Gießen 1907) zu erinnern: Was man von den akademischen Lehrern der Praktischen Theologie „zu fordern berechtigt ist, das ist, dass sie nicht müde werden, ihren Hörern den Unterschied zwischen theologischer Wissenschaft und lebendigem evangelischen Glauben immer wieder einzuprägen und so intellektualistischen Entgleisungen von vornherein wenigstens grundsätzlich einen Riegel vorzuschieben.“ Die Voraussetzung aller Praktischen Theologie ist die saubere Unterscheidung von Theologie, „theologischer Wissenschaft“, einerseits und Religion, „lebendigem evangelischem Glaube“, andererseits. Seit dem Zeitalter des Pietismus und der christlichen Aufklärung dient das Bewusstsein der distinkten Differenz zwischen gelehrter Theologie und gelebter Religion dazu, beide Bereiche jeweils zu ihrem Recht kommen zu lassen: Dem Pietismus ging es um die Vorstellung einer gelebten Religionspraxis, die sich um der Wahrhaftigkeit der subjektiven, je individuell unververtretbaren religiösen und moralischen Praxis willen von der drohenden Tyrannei der Orthodoxie zu emanzipieren und sich jenseits der „bloßen“ theologischen Lehre einer verantwortlichen Selbständigkeit und persönlichen Authentizität einer auf der

Grundlage unmittelbarer Bibelfrömmigkeit nach Gottseligkeit strebenden, christlich gelebten Praxis zu vergewissern sucht. Die christliche Aufklärungstheologie hielt an der Unterscheidung fest, weil in ihr die gesamtgesellschaftlich partikulare Wissenschaftspraxis der Theologie nach eigenem akademischem Regelwerk, unter Ausschluss unmittelbar praktischer Finalisierungszwecke, ebenso zur Geltung kam wie auf anderer Seite die Allgemeinheit einer in sich bereits pluralisierten und individualisierten gelebten Religion, die weder durch positionell-theologische Ansprüche zu hegemonialisieren noch durch kirchlich-institutionelle Zumutungen zu homogenisieren sei. Diese Unterscheidung von Theologie und Religion, die zugleich praktisch-theologische Vermittlungserfordernisse einschließt, dient also vor allem einem sich wechselseitig gewährenden Schutz und Freiheitsgewinn: Wie durch sie auf der einen Seite die Wissenschaftlichkeit der Theologie als *habitus theoreticus* gewährleistet sein sollte so auf anderer Seite die allgemeine Unvertretbarkeit der je individuellen Glaubenspraxis.

Praktische Theologie ist also einerseits selbst das Resultat der ausgearbeiteten Differenz zwischen Theologie und Religion und steht für deren Vermittlungsbedürftigkeit; eben damit ist aber Praktische Theologie – einem Diktum Friedrich Schleiermachers zufolge – nicht die Praxis selbst, sondern „die Theorie der Praxis“. Wie die Praktische Theologie eine eigene Form der theologischen Theoriepraxis ist, deren Konturen sich nicht unmittelbar in die Praxis der gelebten Religion einzeichnen lassen, so hat sie gleichzeitig eine Praxis der gelebten Religion zum Thema, in deren reflexive Vollzüge auch die Praktische Theologie einbezogen ist – und zwar nicht diese gleichsam deduktiv-normierend, sondern aus ihrer Abständigkeit zur Praxis heraus deren Freiheitsgewinn mit verbürgend, der durch die Unterscheidung von Theologie und Religion erzielt werden soll. Schleiermachers Grundlegung der Praktischen Theologie, ihre integrale Einordnung in das Gesamtsystem der positiven Wissenschaft Theologie und ihre thematisch praxisorientierte Fokussierung auf die Funktion der „Kirchenleitung“ ist nichts anderes als der Versuch, durch Theoriebildung den Gefahren einer *déformation professionnelle* zu wehren, die die Kirche daran zu hindern droht, zur Volkskirche zu werden, und dort –gewissermaßen kompensatorisch– wissens- und handlungsorientierend zu wirken, wo das Charisma auszubleiben scheint.

Das primäre Bildungsziel der Praktischen Theologie ist nicht praktische Ausbildung im Sinne einer Handwerkslehre, sondern eine spezifische Art der theologisch-theoretischen Vorbildung im Sinne des Anforderungsprofils eines akademischen „professional“ im gesamtgesellschaftlich-kulturellen Kontext: die prophylaktische Einübung und Kultivierung eines praktisch-theologisch urteilsfähigen *Habitus* bei jenen, die als Theologen gelebte Religion weitgehend eigenverantwortlich als gesellschaftlichen Beruf zu betreiben im Begriffe stehen. Zunächst stellt sich also die Frage nach der Reichweite, nach den Themen und Gegenständen der Praktischen Theologie, wie sie sich einerseits aus den Bedürftigkeiten der – wie immer verstandenen – Praxis und andererseits aus den Relationen ergeben, in denen die Praktische Theologie – und zwar zur Bewältigung ihrer ureigenen theoretischen Praxis sowie der von ihr thematisierten Pra-

xisprobleme steht. Sodann stellt sich die Frage, welche Kompetenzen die Praktische Theologie pflegen und gewissermaßen mediatisierend verstärken kann und soll.

Entgegen unmittelbaren Praxiszumerkungen ist daran festzuhalten, dass die Praktische Theologie als Teil der akademischen Theologie eine eigene Wissenschaftspraxis ist, ein wissensorientiertes Sozialsystem als Teil der akademisch-universitären Welt, deren Moratoriumscharakter – die zeitweilige Entlastung von unmittelbaren Handlungszwängen der Praxis selbst – uns davor schützt, nicht jede Idiosynkrasie zu einem verallgemeinerungsfähigen Ausbildungs- und Berufsparadigma für die religiöse Lebenspraxis erheben zu müssen. In diesen Kontext ordnet sich zunächst die Frage nach dem besonderen Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie ein, die Frage etwa, ob sie Wahrnehmungs-, Kultur- oder Handlungstheorie oder alles in einem sei, die Frage nach ihrer Paradigma-Struktur. Jede dieser praktisch-theologischen Selbstdefinitionen *ist* nicht selbst die Praxis, zu der sie befähigen soll, sondern beschreibt lediglich eine theoretische Perspektive, in deren Horizont die Verbesserlichkeit der Praxis thematisch wird, deren berufsmäßige Realisierung und Konkretion aber – selbst bei noch so optimaler Ausreifung der Praktischen Theologie – immer noch das urteilsfähige, phantasiebegabte und selbstverantwortliche Subjekt der Praxis verlangt. Der Paradigmenstreit in der Praktischen Theologie ist so gesehen ein Streit gleichsam um die Feineinstellung des Okulars, in dem die Praxis gelebter Religion gesehen und beurteilt sein will; die Praxis selbst kann, will und soll sie nicht ersetzen. Daran findet jede Modelle und Paradigmen erzeugende Praktische Theologie naturgemäß ihre Grenze.

2 Die Mehrdimensionalität der praktisch-theologischen Bildungsziele (Themen und Theoriegegenstand)

Die Praktische Theologie ist nicht der anwendungsorientierte Teil der Theologie, sondern eine eigenständige „professionsspezifische Ausgestaltung der Reflexionskultur des christlichen Gesamtlebens“ (E. Herms). Professionspezifisch an ihr ist der elementare Umstand, dass die Praktische Theologie primär den Bildungserfordernissen derer nachzukommen hat, die auf der Universität ihre ersten unmittelbaren Adressaten bilden: Pfarrerinnen und Pfarrer, Religionslehrerinnen und Religionslehrer. Diesen die Kenntnisse zu vermitteln, die sie zur Realisierung ihrer kirchenleitenden und pädagogischen Aufgaben benötigen, ist das primäre Ziel der akademischen praktisch-theologischen und religionspädagogischen Ausbildung. Praktische Theologie dient also zunächst der Vor-, Aus- und Weiterbildung *einer religiösen Funktionselite*. Primäradressat der Praktischen Theologie sind nicht alle Christen, so verständlich die dahingehenden Träume eines Praktischen Theologen auch sein mögen, sondern zunächst vor allem diejenigen, die als Theologen gelebte Religion in einem konfessionsspezifisch organisierten Kontext exemplarisch und funktional derart als Beruf betreiben, dass zu dessen erfolgreicher Ausübung ein – wie auch immer curricular näher zu bestimmendes – akademisches Theologiestudium vorausgesetzt werden muss.

Die Praktische Theologie würde freilich ihre Aufgabe verfehlen, beschränkte sie sich darauf, etwa nur die kirchlichen oder standespolitischen Identitätsbehauptungsbedürfnisse oder den weit verbreiteten Bedarf nach binnenkirchlicher Gebrauchstheologie zu befriedigen. Weder das Leitbild eines „Funktionärs“ (Orientierung allein am Institutionsleitbild: Praktische Theologie als deduktive Kirchentheorie) noch das Leitbild eines ideologisch verbrämten anthropologischen „Dienstes“ (Orientierung allein an Klientelbedürfnissen: Praktische Theologie als pastoraltheologische Berufstheorie) sind geeignet, die Bildungserfordernisse der Praktischen Theologie zu strukturieren. Wer als Theologe gelebte Religion als Beruf betreibt, soll es tendenziell *weder als „Kleriker“ noch als „Kultkasperl“* tun. Auf die damit eventuell verbundenen Perspektivverengungen stellen die Proklamationen der Praktischen Theologie zur Wahrnehmungs-, Kultur- und Handlungswissenschaft eine ebenso kritisch-korrektive wie konstruktive Resonanzmasse dar. Besonders das jüngst reüssierende Wahrnehmungsparadigma verdankt seinen Erfolg größtenteils dem Erstaunen darüber, dass es trotz der segensreichen Tätigkeit von Geistlichen immer noch gelebte Religion gibt. Da die Paradigmata untereinander jedoch nicht kommensurabel sind, lassen sie sich nicht als Alternativen gegeneinander ausspielen. Sie reklamieren insgesamt vielmehr die empirisch-phänomenologische, hermeneutische und kulturwissenschaftliche, sozialanthropologische und „produktionsästhetische“ Beschreibung und Erschließung des gesellschaftskulturellen Ausdrucks- und Handlungsfeldes gelebter Religion als Praxisthema der praktisch-theologischen Gesamtperspektive, bringen einzeln aber jeweils nur einen ihrer Aspekte schwerpunktmäßig zur Geltung.

Einer Bestimmung des 19. Jahrhunderts zufolge ist das gegenständliche Thema der Praktischen Theologie im weitesten Sinne „*die kirchliche Ausübung des Christentums*“ (C.I. Nitzsch), wobei die kirchliche Ausübung die professionsspezifische Voraussetzung, nicht das Ziel der Christentumspraxis ist. Christentum im weitesten Sinne der gelebten Religion ist systematisch und praktisch der übergreifende Horizont, in dem sich seine kirchliche Ausübung vollzieht. Die kirchliche Ausübung wird durch den Gesichtspunkt des Christentums überschritten, in dessen Horizont die kirchliche Praxis nach ihren Gründen und nach ihrer Reichweite zu vertreten ist.

- Die kirchliche Ausübung des Christentums realisiert sich unter Vorzeichen des Protestantismus in der konfessionsspezifisch theologisch unaufhebbaren *Differenz von Glaubensgrund und Glaubensausdruck* (Genese und Gestalt des Christentums) oder von sichtbarer und unsichtbarer Kirche (Empirie und Transzendenz) oder von allgemeiner und individueller Christenheit. Praktische Theologie thematisiert in dieser Differenz- und Konflikt-Perspektive die theologische Korrektur-, Kritik- und Konstruktionsbedürftigkeit einer gelebten Religiosität, die immer wieder in Gefahr steht, durch Einebnung der Differenzwahrnehmungen ihre Gestaltungsfreiheit zu verlieren, sich selbst absolut zu setzen oder die Zufälligkeiten ihrer eigenen Gestalt theologisch-ideologisch zu verbrämen. Praktische Theologie als integraler Bestandteil der Gesamtheologie ist im Schleiermacherschen Sinne eine *kritische* Disziplin, weil sie stets die

geschichtlich gewordene und empirisch gegebene Wirklichkeit des Christentums mit dem konfrontiert, was sie als sein Wesen erkennt.

- Auch in empirisch-phänomenologischer Hinsicht erfolgt die kirchliche Ausübung des Christentums im Horizont eines *Differenzbewußtseins*, das die *Nichtidentität von Kirchlichkeit, Christlichkeit, Religiosität und Kulturalität* thematisiert, d.h. unter Berücksichtigung der Religions- und Kulturbestände, die nicht in der gegebenen Kirchlichkeit aufgehen. Thematisch wird diese Differenz in allen Sorten der Christentumstheorie ausgearbeitet, auch in jenen, die sich als solche nicht ausweisen können oder wollen. Die Theorie der Christentumspraxis trägt einerseits der Einsicht Rechnung, dass sich Phänomene gelebter Religiosität ebenso wenig wie deren Erwartungsstrukturen in ihren kirchlichen Manifestationsformen erschöpfen; umgekehrt lässt sich Kirche im Horizont der Christentumspraxis nicht als apartes Gegenüber zur Gesellschaftskultur, sondern nur ihrerseits als deren Teil und Einflussfaktor erkennen. Unter den Bedingungen des neuzeitlich-gesellschaftsgeschichtlichen Differenzierungsprozesses bekommt es die Praktische Theologie in der Gegenwartskultur also mit einer idealtypisch dreifachen Gestalt des Christentums (D. Rössler) zu tun: Über die Grenzen des kirchlich organisierten und sozial institutionalisierten Christentums hinaus entfaltet sich jeweils die kulturelle Vielfalt eines individuellen und eines öffentlichen Christentums, das nicht zwangsläufig in Bahnen kirchlicher Zugehörigkeit und Partizipation einmünden muss. Die Klärung der Differenzen ist nicht nur für die Religionstheorie von grundlegender Bedeutung, sondern gerade auch für eine Praktische Theologie, die sich an Prozessen der gesellschaftskulturellen Sinn- und Wertorientierung durch gelebte Religion ausarbeitet.

Die Praktische Theologie als integraler Bestandteil des trilogischen Aufbaus der Theologie rekurriert – in Analogie zur enzyklopädischen Konstruktion der Theologie bei F. Schleiermacher – auf die zu Schleiermachers Zeiten disziplinär noch unbestimmten *Sozial- und Kulturwissenschaften*, die bei Schleiermacher selbst noch integraler Bestandteil des gegenwartsbezogenen Teils der historischen Theologie unter dem Stichwort der „Kirchenstatistik“ firmieren. Demgegenüber erfüllt sich die Praktische Theologie heute nicht mehr darin, bloß Kunstlehre bzw. Kunstwissenschaft zu sein. Ihre neuerliche programmatische Bestimmung als *Wahrnehmungs- bzw. Kulturwissenschaft*, teilweise auch als (sozialwissenschaftlich oder anthropologisch orientierte) *Handlungswissenschaft* findet ihre Logik darin, der Praktischen Theologie nicht weniger als der historischen und systematischen Theologie einen eigenen Erkenntnis- und Diagnosebereich zu sichern: eben die anspruchsvolle Phänomenologie der gelebten Religion des individuellen, öffentlichen und kirchlich organisierten Christentums. Praktische Theologie teilt also mit den Sozial- und Kulturwissenschaften die gleichen Gegenstände und Themenfelder unter dem Gesichtspunkt der v.a. kirchenrelevanten und professionsspezifisch virulenten Religions- bzw. Christentumspraxis. Damit ist die sozial- und kultur-

wissenschaftliche Arbeitsweise ebenso beschrieben wie der weitere (bei Schleiermacher auf Antrieb so noch nicht ersichtliche) interdisziplinäre Konstitutionscharakter der Praktischen Theologie.

Die Praktische Theologie hat jedoch zu den Kultur- und Sozialwissenschaften nicht nur ein parasitäres Verhältnis; als konfessionsspezifische Disziplin nimmt sie auch spezifischen Anteil am Prozess der wissenschaftstheoretisch-enzklopädischen Selbstverständigung der Kultur- und Sozialwissenschaften, sofern sie bewusst oder unbewusst das Religionsthema tangieren. Praktische Theologie analysiert hier kritisch wie konstruktiv etwa deren Religions- und Konfessionshaltigkeit; deren konfessionellen Subtexte und Blindheiten, deren ideenpolitischen hidden agenda und Curricula, deren religiöse Tiefengrammatik und vermeintliche oder ideologische Religions- und Konfessionsneutralität (F.W. Graf). Ein exemplarisches Beispiel ist die epistemologische Kritik am Säkularisierungstheorem, das lange Zeit etwa die Kirchensoziologie daran gehindert hat, zur Religions- bzw. Christentumstheorie zu werden; ein ähnliches Beispiel stellte das ekklesiogene Paradigma der meisten religionskritischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts dar.

Die Praktische Theologie hat schließlich auch Anteil an der öffentlichen und privaten Lebensbedeutsamkeit und Lebensorientierungsfunktion der christlichen Religion unter den Bedingungen interreligiöser bzw. areligiöser Weltanschauungs- und Lebensansichtskonkurrenz. Mit der Gesamtheologie erfüllt auch die Praktische Theologie hier eine kritische und konstruktive Aufgabe für *die gelebte Religion des Christentums*, für ihre *Deutungs- und Orientierungsbedürftigkeiten* ebenso wie für ihre Begründungs- und Diskursfähigkeiten im gesamtgesellschaftlichen Kontext. Zurecht weist Ernst Troeltsch darauf hin, dass die gelebte Religiosität neuzeitlichen Christentums, zumal in neuprotestantischer Gestalt, ohne wissenschaftliche Läuterung und ohne Verwissenschaftlichung der jeweiligen Religionspraxis stets in Gefahr steht, einseitig, kulturlos, exaltiert oder geisteseng, unharmonisch und verworren zu werden oder in Unkultur und enges Sektenwesen auszumünden. Drei Momente treten hier beispielhaft als Aufgaben der Praktischen Theologie gegenüber der christlichen Selbstreflexivität gelebter Religion in den Vordergrund:

- *Religiöse Aufklärung* meint sowohl die Aufklärung über Religion, über ihre Vernunft und Unvernunft, über ihre Gestaltungs- und Deutungsbedürftigkeiten, als auch die Aufklärung, die Religiosität der allgemeinen Lebensdeutung zuteil werden lassen oder aber eben auch verweigern kann.
- *Ethisch-moralische Orientierung und Beratung*: Vor allem etwa in bioethischen oder sozialpolitischen Fragen besteht ein hoher gesellschaftlicher und kultureller Bedarf nach begründungs- und argumentationsfähigen Kriteriologien anwendbarer Ethik-Entscheidungen, deren Erwartungen und Zumutungen teilweise vor vorschneller freiheitsschädlicher Vereindeutigungsabsicht zu schützen sind.

- Kritische und konstruktive Umgangsweisen mit *kultur-, zivil- oder alltagsreligiösen Elementen*: Praktische Theologie dient auch dem besserem Verständnis „wilder“ religiöser Muster, die sich jenseits der Konfessionsgrenzen als gemeinsames Bezugssystem der allgemeinen Lebenspraxis etablieren (Gedenk-, Ritual-, Spiel-Kultur, Religiosität in Kunst und Medien), dient zugleich aber auch der Kritik an der individuellen Kompensation und politischen Instrumentalisierung wie Ideologisierung von religiösen Versatzstücken oder religiös funktionalen Äquivalenten (z.B. Astrologie, Sport).

Praktische Theologie realisiert sich zur Bewältigung ihrer so beschriebenen Praxisaufgaben in einer dreifachen Relation:

- in Relation zur gelebten Religion vor allem des Christentums innerhalb wie außerhalb der Kirche, aber auch der „unsichtbaren Religion“ der allgemeinen Alltags- und Gesellschaftskultur,
- in Relation zur Wissenschaftspraxis der *universitas litterarum*,
- in Relation zur allgemeinen Praxis der gesellschaftskulturellen Lebenswelt.

Aus diesen Relationen gewinnt sie jeweils Impulse, Aufgaben und –hoffentlich auch!– Profil. Ihr erstes und vorrangiges Bildungsziel ist der Erwerb von orientierender Urteilskompetenz speziell in Fragen der „kirchlichen Ausübung des Christentums“ und –unspezifischer, weil mit Religions- und Kulturwissenschaften konkurrierend – der religiösen Lebenspraxis überhaupt: „Die Frage nach der Religion muss für die Praktische Theologie heute ins Zentrum ihrer Arbeit rücken. Es sind Wege zu ebnen, auf denen sich Praktische Theologie als eine Theorie der kirchlichen Religionspraxis entfalten kann, die der Kirche angesichts des religiösen Pluralismus in einer weitgehend säkularen [d.i. entkirchlichten] Gesellschaft zu erneuerter Religionsfähigkeit verhilft. Das gelingt der Praktischen Theologie nur, wenn sie sich entschlossen auf die Religionsthematik einstellt und zur Vermittlung bzw. Präsenz des Christentums in den gegenwartskulturell wahrnehmbaren Sinnformen, Lebenseinstellungen und Wertorientierungen ihren Beitrag leistet.“ (W. Gräß)

Praktische Theologie als Wahrnehmungswissenschaft: Phänomenologie und empirische Erfahrung
 Bezugsfeld: Gelebte Religion des Christentums

= Funktion ihrer Kirchen- und Religionstheorie, ihrer „Ekklesiologie“: Theorie der Religionspraxis

Praktische Theologie als Kulturwissenschaft: Deutung und Verstehen

Bezugsfeld: Kultur in der Perspektive der *universitas litterarum*

= Funktion ihrer Kultur- und Wissenschaftstheorie: Theorie der Kulturpraxis von Religion

Praktische Theologie als Handlungswissenschaft: Kommunikation

Bezugsfeld: Öffentliche Gesellschaftskultur und individuell-private Lebensführungspraxis

= Funktion ihrer Gesellschaftstheorie: Theorie der Berufs-, Institutions- und Gesellschaftspraxis von Religion

3 Mehrdimensionalität der theologischen Kompetenzvermittlung durch Praktische Theologie

Zur Erfüllung ihrer Aufgabe muss die Praktische Theologie die Gesamtheit der Theologie voraussetzen und in ihre eigenen Arbeitsvollzüge integrieren. Sie macht sich alle theologischen Kompetenzen nicht als Superdisziplin, sondern transformierend für die Ausübung ihrer eigenen Vollzüge zueigen. Die Praktische Theologie ist in mehrfacher Hinsicht eine theologische Vermittlungsleistung, ohne dabei unbedingt auch Vermittlungstheologie zu werden. Dietrich Rössler hat dies folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: *„Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet.“*

Kanon: Vergegenwärtigung der Ursprünge	Tradition: Historische Vermittlungen	Grundsätze: Vergewissernde Orientierung	Erfahrung: Intentionales Handeln	Bildung: Verantwortete Identität
= der auf die biblischen Wissenschaften bezogene Teil der Praktischen Theologie	= der auf die historischen Disziplinen bezogene Teil der Praktischen Theologie	= der auf die systematisch-theologischen (dogmatischen und ethischen) Denkleistungen bezogene Teil der Praktischen Theologie	= der auf empirisch-phänomenologische Kenntnisse und regulative Kunstregeln bzw. Handlungsmaximen bezogene Teil der Praktischen Theologie	= der auf die pädagogischen Vollzüge bezogene Teil der Praktischen Theologie
Leitbegriffe: Biblische Grundlagen als strukturelles Dispositiv christlicher Welt- und Lebenssicht	Leitbegriffe: Tradierung und Sozialisation, Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Christentums	Leitbegriffe: Argumentative Verknüpfungs-, Verweisungs- und Vermittlungszusammenhänge christlicher Reflexionskultur	Leitbegriffe: Verantwortungsethisches sozialen Handeln und intentionale Kommunikation	Leitbegriffe: Individuelle Anverwandlung und eigenverantwortliche, reflexiv-kommunikative Vollzüge der je eigenen Lebensdeutung und Lebensgestaltung
Kernkompetenz: Philologisch-exegetisch-hermeneutische Kompetenz	Kernkompetenz: Historisch-kritisches Verständnis	Kernkompetenz: Systematisch-argumentatives Denken	Kernkompetenz: Intentionale Kooperations-, Kommunikations- und Handlungsfähigkeit	Kernkompetenz: Produktionsästhetik und Kommunikabilität

Die Aufgabe der Praktischen Theologie ist zunächst und vor allem eine wissenschaftlich-theologische Reflexions- und Respezifikationsaufgabe, nicht etwa lediglich die Operationalisierung und Konkretion von Wissensbeständen, die durch die übrigen theologischen Disziplinen zur Anwendung oder Didaktisierung vorgegeben sind. Die Praktische Theologie vermittelt vielmehr die in theologischen und außertheologischen Diszip-

linen jeweils schwerpunktmäßig und exemplarisch gewonnenen Kernkompetenzen, um sie auf ihre praktischen Funktionen hin zu überprüfen. Kernkompetenzen werden hier solche Vermittlungskompetenzen genannt, die in einem bestimmten Wissenschaftstyp zwar schwerpunktmäßig und exemplarisch erworben werden, deren Relevanz und Anwendung jedoch nicht auf die Disziplinen beschränkt bleiben, in denen sie jeweils erworben werden.

Die Praktische Theologie hat aber nicht nur Anteil und reproduziert nicht nur die christliche Reflexionskultur, sondern dient darüber hinaus deren Inszenierung, Ausgestaltung und Pflege. Darauf zielte Schleiermachers Bestimmung der Praktischen Theologie als Kunstlehre höherer Ordnung. Praktische Theologie ist also gewissermaßen die Produktionsästhetik der christlichen Darstellungs-, Deutungs- und Reflexionskultur, deren Kunstregeln sie formuliert, ohne dass damit bereits die Konkretion ihrer Anwendung jeweils mit gegeben wäre.

Praktische Theologie als theologische Produktionsästhetik umfasst also nicht ein Ensemble von möglichen Anwendungs- bzw. Gebrauchsregeln, sondern zielt auf die Befähigung und Ermutigung zur verantwortlichen, individuell eigenständigen, begründungs- und kommunikationsfähigen, phantasiebegabten Respezifikationspraxis durch professionsspezifische Praxissubjekte: Praktische Theologie dient der religiösen Subjekt-Inauguration der „Berufenen“, der spezifischen Berufsträger im protestantischen Sinne.

4 Fazit: Wozu ist also die Praktische Theologie gut?

- Sie ist die Einübung und Pflege eines Bewusstseins von der Relevanz der systematischen und historischen Einsichten der Gesamttheologie für ihr Praxisverständnis von gelebter christlicher Religion. Insofern ist sie kein additiver, sondern integraler Bestandteil der Theologie.
- Sie ist die Einübung und Kultivierung eines Bewusstseins von einem theoretisch-theologisch begründeten und methodisch-wissenschaftlich reflektierten Praxisbegriff, der sachgemäß nicht auf die gegebenen Verhältnisse kirchlich und gemeindlich organisierter Religionspraxis beschränkt bleibt, sondern die christliche Religionsfähigkeit von Kirche und Gemeinde im Blick hat. Insofern ist die Praktische Theologie der auf die Sozial- und Kulturwissenschaften zurückgehende Teil der Theologie; sie schärft die Sensibilität für die umsichtige Wahrnehmung soziokultureller Religionspraxis, für die Revidierbarkeit eingefahrener Wahrnehmungs- und Erkenntnismuster sowie für selbstkritische Erfahrungsreflexion
- Praktische Theologie ist die Einübung und Pflege eines sinndeutenden, legitimierungsfähigen und kommunizierbaren Orientierungsbewusstsein der christlichen Praxis und des christlichen Gesamtlebens. Sie erschöpft sich nicht darin, eine christliche Gesinnungsethik für kirchliche Amtsinhaber und Rollenträger zu sein, sondern sie ist – im Sinne von Max Weber – die Verantwortungsethik für die im weitesten Sinne kirchlich-religiöse Funktionselite, deren Kenntnisse,

Fähigkeiten und Fertigkeiten in den Gesamtrahmen möglichst klaren Zielbewusstseins unter gegebenen Umständen und gemäß der jeweiligen theologischen Einsichten einzuordnen sind.

- Praktische Theologie ist die Einübung und Pflege von vorwiegend ziel- und Intentionsbewussten produktionsästhetischen und erst in zweiter Linie auch handwerklichen Vermittlungsmaximen und Kunstregeln zur Darstellung und Gestaltung pastoraler und pädagogischer Berufspraxis im Christentum. Dabei sind die Vermittlungsmaximen und Kunstregeln stets von dem Charakter, daß durch sie sowohl die berufsmäßigen als auch „laienhaften“ Träger der Christenumspraxis in ihre Subjekthaftigkeit eingesetzt werden. Der Terminus „kirchlich-religiöse Funktionselite“ bezieht sich auf genau diese Initiationsfunktion, begründet aber keinen höher rangigen Avantgarde- oder Hierarchiestatus.
- Praktische Theologie ist ebenso die Hermeneutik wie Mäeutik einer gerade auch in ihrer Verbesserlichkeit gegebenen gesellschaftlichen Kulturpraxis des gegenwärtigen Christentums, dessen Einübung und Pflege in die besondere, wenngleich nicht exklusive Obhut eines eigens dazu bestellten Berufsstandes zu übertragen, nach wie vor ein verpflichtendes Privileg des christlichen Gesamtlebens darstellt.

Referenzen:

- Ahlers, Botho: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1980.
- Albrecht, Christian: Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christenumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie, Tübingen 2000.
- Drehsen, Volker: Neuzeitliche Konstitutionsprobleme der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion, 2 Bde., Gütersloh 1988.
- Eger, Karl: Die Vorbildung zum Pfarramt der Volkskirche, Gießen 1907.
- Gräß, Wilhelm: Praktische Theologie und Religion, in: EvTh 61 (2001), S. 366-374.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Wozu noch Theologie? Über die spannungsreiche Einheit von Kritik und Gestaltung, in: FAZ vom 17. August 2000, Nr. 190, S.11.
- Herms, Eilert: Theorie für die Praxis. Beiträge zur Theologie, München 1982.
- Nitzsch, Carl Immanuel: Praktische Theologie, Bd. 1, Bonn 1847.
- Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986, 21989.

- Schleiermacher, Friedrich: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hg. v. H. Scholz, Hildesheim 41961.
- Steck, Wolfgang: Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt. Bd. 1, Stuttgart / Berlin / Köln 2000.
- Troeltsch, Ernst: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, 1906/09, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 21922, Aalen 1962.

4. Fazit: Was ist die praktische Theologie?

Die praktische Theologie ist eine Disziplin, die sich mit der Anwendung des Theologischen im Leben der Gläubigen beschäftigt. Sie ist eine Brücke zwischen der theoretischen Theologie und der Lebenswirklichkeit der Menschen. In der praktischen Theologie geht es darum, die Lehren der Theologie in die Praxis zu übersetzen und sie in der Lebenswirklichkeit der Menschen zu verankern. Sie ist eine Disziplin, die sich mit der Anwendung des Theologischen im Leben der Gläubigen beschäftigt. Sie ist eine Brücke zwischen der theoretischen Theologie und der Lebenswirklichkeit der Menschen. In der praktischen Theologie geht es darum, die Lehren der Theologie in die Praxis zu übersetzen und sie in der Lebenswirklichkeit der Menschen zu verankern.

Die praktische Theologie ist eine Disziplin, die sich mit der Anwendung des Theologischen im Leben der Gläubigen beschäftigt. Sie ist eine Brücke zwischen der theoretischen Theologie und der Lebenswirklichkeit der Menschen. In der praktischen Theologie geht es darum, die Lehren der Theologie in die Praxis zu übersetzen und sie in der Lebenswirklichkeit der Menschen zu verankern. Sie ist eine Disziplin, die sich mit der Anwendung des Theologischen im Leben der Gläubigen beschäftigt. Sie ist eine Brücke zwischen der theoretischen Theologie und der Lebenswirklichkeit der Menschen. In der praktischen Theologie geht es darum, die Lehren der Theologie in die Praxis zu übersetzen und sie in der Lebenswirklichkeit der Menschen zu verankern.

Praktische Theologie als Topographie des zeitgenössischen Christentums

Grundlagen, Gegenstandsbereich und Methodik eines praktisch-theologischen Theoriemodells

Mein Vortrag setzt sich aus drei Teilen zusammen: aus einer knappen Einführung, in der die konzeptionellen Grundlagen des Theoriemodells vorgestellt werden, aus einem breiten Mittelteil, der sich mit der Konstitution des zeitgenössischen Christentums als Gegenstandsbereich praktisch-theologischer Theoriebildung befasst, und aus einem kürzeren Schlussteil, in dem ich die Methodik hermeneutisch-phänomenologischer Theoriearbeit in dem von mir gemeinten Sinn zu umreißen versuche.

1 Die konzeptionellen Grundlagen einer Topographie des zeitgenössischen Christentums

1. Wissenschaftliche Theorieentwürfe fallen nicht vom Himmel. Sie verdanken sich zwar auch dem Einfallsreichtum und der gestaltenden Kraft einzelner und mitunter sogar einer plötzlichen „Eingebung“, wie Max Weber bemerkt;¹ aber sie sind weder geniale Kopfgeburten noch intuitive Kreationen des frei schwebenden Geistes. Theorieprojekte entstehen vielmehr im Rahmen von Kollektiven, von Wissenschaftskulturen und theologischen Schulen, in der Verknüpfung von Fremdleistung und Eigenleistung, in der Bearbeitung von Rohmaterialien, die andere angeliefert haben, und unter Verwendung von Bauteilen, die anderswo gefertigt wurden.

„Topographie des zeitgenössischen Christentums“ – das Etikett, das ich für mein Theoriekonzept gewählt habe, verrät schon auf den ersten Blick die theologische Schule, der ich mich verpflichtet weiß: die Tradition der Christentumstheorie mit dem für sie charakteristischen Interesse an der neuzeitlich-modernen Signatur der christlichen Religionskultur und zugleich an deren dynamischer Fortentwicklung, an der Aufdeckung der Fortschrittstendenzen, die in die zeitgenössische Christentumspraxis eingelagert sind. Die Verzahnung von analytischer und dynamischer Erkenntnisperspektive kommt in einer für die Christentumstheorie charakteristischen Basisoperation zur Geltung, in der wechselseitigen Verschränkung der beiden konzeptionellen Leitkategorien des ‚Christentums‘ und der ‚Neuzeit‘, wie sie Dietrich Rössler auf exemplarische Weise vorgeführt hat.²

2. Theologische Schulen sind aber keine geschlossenen Anstalten. Auf dem Schulhof oder – ohne metaphorische Verkleidung – auf dem wissenschaftlichen Diskursmarkt treffen die Theorieproduzenten verschiedenster Couleur aufeinander. Sie begutachten das Angebot ihrer Konkurrenten, lösen aus deren Produkten die als wertvoll eingeschätzten Bestandteile heraus, arbeiten sie um, fügen sie in die eigene Theorieproduktion ein und nehmen so am wissenschaftlichen Fortschritt teil.

Die weniger traditionellen, sondern eher innovativen Komponenten meines Theorieprojekts sind methodischer Art. Sie sind einem wiederum schulmäßig begrenzten, sich gegenwärtig aber ständig verbreiternden Theoriediskurs entlehnt, der sich um die modisch gewordenen und inflationär gebrauchten Programmkategorien der ‚Wahrnehmung‘ und der ‚Lebenswelt‘ rankt. Die teils eher plakativ verwendeten, teils aber auch differenziert ausgearbeiteten Reflexionskategorien häufen sich nicht nur im praktisch-theologischen Schrifttum des vergangenen Jahrzehnts, zumal in den originellen Beiträgen der praktisch-theologischen ‚Frankfurter Schule‘; sie fungieren vielmehr ebenso als Leitkategorien anderer wissenschaftlicher Szenen, zumal der phänomenologisch orientierten Sozial- und Kulturwissenschaften, denen sie ja auch entliehen sind. Aus dem Anschluß an die zeitgenössische praktisch-theologische und allgemeinwissenschaftliche Diskurskultur resultiert der perspektivische Zuschnitt meines Theoriekonzepts als einer ‚phänomenologischen‘ oder – etwas allgemeiner – als einer ‚verstehenden‘ Theorie.

3. Schließlich nimmt die logisch durchstrukturierte und in das Design einer topographischen Skizze gekleidete Theorie der zeitgenössischen Christentumskultur ein allgemeingültig gewordenes Desiderat der praktisch-theologischen Diskussion auf und sucht es mit neuartigen Mitteln zu lösen. Gemeint ist das Problem der ‚Einheit‘ der Praktischen Theologie angesichts ihrer Ausdifferenzierung in spezialisierte Diskursfelder, in ‚Disziplinen‘, wie wir die praktisch-theologischen Fachrichtungen in Anlehnung an den antiken Bedeutungssinn der gymnasialen Sportarena nennen. Im Zuge der Parzellierung des Theoriegeländes spaltete sich die Praktische Theologie in thematisch und methodisch gegeneinander abgegrenzte und ihrer jeweiligen Eigenlogik verpflichtete Forschungs- und Lehrgebiete auf. Die Verankerung der praktisch-theologischen Spezialdiskurse in ganz unterschiedlichen sozial- und kulturwissenschaftlichen Theoriehorizonten trug das Ihre zur Auflösung der Praktischen Theologie als einer in sich konsistenten und systematisch durchgestalteten Wissenschaft bei. Unter diesen Umständen stellt sich dem Theoriearchitekten die Aufgabe, die thematische und methodische ‚Einheit‘ und damit die wissenschaftliche Statur der Praktischen Theologie zurückzugewinnen.

Das Theoriekonstrukt, dessen erste Hälfte sie in einer einigermaßen breiten Ausführung seit dem vergangenen Jahr in Händen haben³, verdankt sich dem Zusammenspiel dieser drei Komponenten, seiner christentumstheoretischen Fundierung, seiner phänomenologischen Perspektivierung und seiner topographischen Formatierung. Dienen die axiomatischen, methodologischen und architektonischen Entscheidungen auf der einen Seite einer deutlichen Konturierung des Theorieprojekts, so bezeichnen sie auf der anderen Seite natürlich auch die Grenzen der gewählten Theorieoption. Ich möchte Ihnen

in meinem Vortrag allerdings weniger die Abgrenzungen des Theorieprojekts gegenüber anders gearteten, teils verwandten, teils konträren Grundkonzeptionen der Praktischen Theologie vor Augen führen. Vielmehr möchte ich mit Ihnen eine kleine wissenschaftstheoretische Inspektion meiner eigenen praktisch-theologischen Theoriewerkstatt vornehmen.⁴ Der zweite Abschnitt meines Vortrags beschäftigt sich mit der Konstitution des Gegenstandsbereichs einer christentumstheoretisch fundierten Praktischen Theologie, also mit der (Re)konstruktion dessen, was wir ‚Praxis‘ nennen. Ein dritter Gedankenkreis skizziert die wissenschaftliche Methodik ‚verstehender‘ Praktischer Theologie, also das ‚phänomenologische‘ Verfahren zur Entdeckung der Praxis, und mündet in einige notwendigerweise kurzgefasste Anmerkungen zur Theoriearchitektur, also zur kartographischen Aufzeichnung des Praxisgeländes.

2 Die Struktur der zeitgenössischen Christentumskultur

1. Zu den mittlerweile schon trivial gewordenen Grundsätzen praktisch-theologischer Theoriebildung gehört die Einsicht, dass die Praktische Theologie ihren Erkenntnisgegenstand nicht fertig vorfindet, sondern dass die ‚Praxis‘ erst im Verlauf der Theoriearbeit mit den Mitteln wissenschaftlicher Operationen erzeugt wird. Alltagsnahe Theorien gehen mit der Praxis mehr oder weniger so um, als sei die Welt, in der wir leben, eine selbstverständliche, gewissermaßen naturhaft gegebene Tatsache, für die praktische Lebensführung die Basis der Alltagsroutine und für die Generierung des Alltagswissens ein vertrautes und daher leicht zugängliches Gelände.

Die wissenschaftliche Wirklichkeitseinstellung ist anders perspektiviert. Sie rechnet nicht mit der selbstverständlichen Gegebenheit der Praxis, nicht damit, dass alles so ist, wie es ist, sondern verhält sich skeptisch gegenüber dem unfraglich in Geltung Stehenden und zieht das vermeintlich Sichere in Zweifel. ‚Was Praxis heißt, versteht sich nicht von selbst‘ – so hat es uns Wolfhart Pannenberg in der Attitüde des Wissenschaftstheoretikers gelehrt. Volker Drehsen hat diesen fundamentalen Grundsatz wissenschaftlicher Theoriearbeit auf eindrückliche Weise auf unser Metier angewendet und Genese und Entwicklung der praktisch-theologischen Wissenschaftskultur aus der reflexiven Statur des neuzeitlichen Christentums rekonstruiert.⁵

Die spezifischen Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie resultieren gleichermaßen aus der wissenschaftsinternen Fortschrittsdynamik der in das neuzeitliche Wissenschaftssystem eingegliederten Reflexionskultur wie aus den wissenschaftsexternen Gesetzmäßigkeiten der ineinander verflochtenen allgemeingesellschaftlichen und christentumsgeschichtlichen Entwicklungsprozesse. Und beides, die Praxis, die in der Theorie reflexive Gestalt annimmt, und die Theorie, die sich der Praxis reflexiv zuwendet, läßt sich nur um den Preis des Theorieverlusts und des Praxisverlusts voneinander lösen. Wer die Konstitution der Neuzeit und die Statur der christlichen Religions- und Reflexionskultur nicht mit einem Blick zu erfassen vermag, kann sich keinen Eindruck von den Aufgaben verschaffen, die praktische TheologInnen zu formulieren und

zu bearbeiten haben. Darin besteht der Sinn der Formel ‚neuzeitliches Christentum‘ als wissenschaftstheoretischer Konstitutionsfigur der Praktischen Theologie.

2. Man kann sich den komplexen Vorgang theoretischer Praxiskonstruktion an zwei verschiedenartigen Versuchsanordnungen klar machen: zum einen an der Fortschrittslogik der aufeinander folgenden und aufeinander aufbauenden Theoriekonzeptionen der Praktischen Theologie. In einer solchen, wissenschaftshistorisch perspektivierten Inspektion der Theoriewerkstatt treten die Veränderungen der Modellkonstruktionen heraus, mit deren Hilfe die Praxis gelebter Religion rekonstruktiv erstellt werden soll: Erweiterungen des Theorierahmens, Verfeinerungen der Aufrisskizzen, kleine Retouchen und umfassende Revisionen. Zum anderen lässt sich die Art und Weise, wie Theorien aus der methodischen Analyse der Praxis gewonnen und gleichzeitig in sie eingeschrieben werden, an den Strategien zur Generierung praktisch-theologischer Theorien demonstrieren, also in wissenschaftstheoretischer oder wissenssoziologischer Perspektive. Dann lässt sich zeigen, wie die ungeformte Praxis unter den Händen der Theoretiker Gestalt gewinnt, wie die Konturen religiöser Phänomene wie in einem Entwicklungsbad vor dem Auge des Betrachters auftauchen, die Abzüge miteinander verglichen und nach einem bestimmten Schema geordnet werden. Zu guter Letzt lässt sich schließlich das Strukturmuster der christlichen Lebenswelt entdecken und auf dem Reißbrett skizzieren.

Ich verbinde beide Beobachtungsperspektiven miteinander und demonstriere die Konstitution von Praxis durch Theorie an der wissenschaftshistorischen Genese und der erkenntnisproduktiven Leistung eines klassisch gewordenen Konzepts zur topographischen Vermessung des Praxisgeländes, am Modell der dreifachen Gestalt neuzeitlichen Christentums. Die von Dietrich Rössler aufgestellte Versuchsanordnung, die Unterscheidung von drei idealtypischen Grundformen neuzeitlichen Christentums, stellt eine Operation zur Produktion von Praxis dar. Man kann das christentumstheoretische Strukturmodell in einem zweifachen Sinn als ‚Erfindung‘ bezeichnen, sowohl was seine Urheberschaft als auch was seine fiktive Statur anbelangt. Es gibt das private, das kirchliche und das öffentliche Christentum nicht ‚wirklich‘, sondern nur, indem die triadische Theoriefigur für die Praxis in Geltung gesetzt und damit die Praxis theoretisch in Szene gesetzt wird. Wie alle theoriearchitektonischen Konstruktionen, so ist auch das christentumstheoretische Modell freilich keine gänzlich neue Erfindung, sondern in der Entwicklung der praktisch-theologischen Christentumstheorie präfiguriert. Die originäre Leistung von Rösslers Modellkonstruktion lässt sich daher nur abschätzen, wenn man die Vorläufermodelle daneben stellt und dabei die Spielregeln aufdeckt, denen die Inszenierungen von Praxis in den Kulissen der Theorie folgen.

Wählen wir als Exempel den Großmeister praktisch-theologischer Theoriedramaturgie, Friedrich Schleiermacher. Wie sich seine vielfältigen theologischen Werke – mit einem Begriff von Yorick Spiegel – zu einer ‚Theologie der bürgerlichen Gesellschaft‘ zusammenstellen, so setzt Schleiermacher die Lebenspraxis vor allem in der Philosophischen Ethik und der darauf aufbauenden Praktischen Theologie nach den Regiereregeln des dualistisch komponierten bürgerlichen Weltbildes in Szene.

Auf der einen Seite der Theoribühne die vom Bürgertum geschaffene und mit religiösen Weihen versehene Privatwelt: „Haus und Hof repräsentirten alle Elemente der Kultur in ihrer Verbindung mit dem einzelnen Leben“⁶. Die private Lebenskultur zentriert sich um das Individuum, um das individuelle Organisieren, die freie Geselligkeit, und um das individuelle Symbolisieren, die Religion. Im privaten Binnenraum, im „Innern“ des gesellschaftlichen Lebenskosmos, richtet sich die Familie als eine „nach außen hin bestimmt begrenzte“ „Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins“ ein.⁷ Aus der Symbiose von privatem und religiösem Leben resultiert schließlich Schleiermachers These vom Ursprung der Kirche in der Familie. „Die Familie ist die ursprüngliche Kirche“⁸ – das ist eine Maxime, die das Herz jedes Individualisierungstheoretikers höher schlagen läßt. Will man also wissen, wie das kirchliche Christentum beschaffen ist, dann muß man sich zu Hause umschaun. Denn die kirchlichen Lebensformen ruhen auf der privaten Frömmigkeitskultur auf; und auch hinsichtlich seiner sozialen Strukturen gestaltet sich das kirchliche Leben nach dem Vergemeinschaftungsmuster der Privatwelt. Deshalb kann die Kirche gar nichts anderes sein als eben „eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit“⁹.

Auf der anderen Seite der Theoribühne die öffentliche Lebenssphäre mit ihren gegenläufigen dramaturgischen Gesetzmäßigkeiten. Das private Leben folgt der Logik lebensweltlicher Integration; in der Entwicklung der bürgerlichen Hauskultur verknöten sich die verschiedenen Erlebnis- und Handlungsfäden immer fester miteinander. Im öffentlichen Leben dagegen dominieren die sich in der Neuzeit ständig verstärkenden Differenzierungstendenzen. Die öffentliche Hemisphäre der bürgerlichen Gesellschaft zerlegt sich zusehends in deutlich voneinander getrennte Handlungs- und Erlebniszonen, in denen das Lebensspiel jeweils unterschiedlichen Regieregeln folgt. Im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaftsordnung stellen Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion gegeneinander abgegrenzte und ihren jeweiligen Eigenrationalitäten verpflichtete Teilsysteme der Gesellschaft dar. Und wie jeder Sektor der öffentlichen Lebenswelt, so ist auch die sozial organisierte Religion auf gesellschaftliche Autonomie bedacht. Will sich die Kirche als eigenständiges Sozialsystem in der neuzeitlich-bürgerlichen Gesellschaft etablieren, dann muss sie sich intern konsolidieren und sich extern von Staat und Wirtschaft emanzipieren. Aus den Gesetzmäßigkeiten gesellschaftlichen Fortschritts, aus der institutionellen Ausdifferenzierung der öffentlichen Lebenssphäre leitet Schleiermacher dann die spezifischen Leistungen ab, die die wissenschaftliche Reflexionskultur für das praktische Leben erbringen soll. Die Praktische Theologie hat ‚Techniken‘ der Kirchenleitung auszuarbeiten, originäre Steuerungsverfahren für die autonome Religionsorganisation, und ebenso aus der Eigencharakteristik der Religion entwickelte Verfahrensweisen, Kunstregeln für die ‚besonnene‘, verantwortungsbewusste wie effiziente Wahrnehmung der auf die Individualität des Berufsträgers gestellten religiösen Profession.

Schleiermachers Theoriemodell zur Konstruktion der christlichen Religionspraxis ist also nach einer bipolaren Logik aufgebaut. Häuslich-private und kirchlich-öffentliche

Christentumspraxis werden mit Hilfe theoretischer Distinktion voneinander unterschieden, um sie dann – wiederum im Zuge theoretischer Operationen – zueinander in Beziehung zu setzen, wobei die kirchlich verfasste Religionskultur die öffentliche Gestalt der bürgerlichen Privatreligion bildet.

In dieser theoretischen Fassung wird die Praxis des neuzeitlichen Christentums dann zum Theorieparadigma von Schleiermachers Praktischer Theologie. Mit Hilfe der dualen Modellkonstruktion lassen sich die unterschiedlichen Formen kirchlicher Christentumskultur nach einem klaren Schema sortieren.¹⁰ Auf der einen Seite prägt die private Signatur der christlichen Frömmigkeitskultur den kirchlich und beruflich verfassten Gestalten religiöser Kommunikationspraxis ihren Stempel auf. Die in das Gesamtkunstwerk der gottesdienstlichen Liturgie eingepasste Predigt ist die reinste Form individuellen Symbolisierens; hier wird der Geistliche „im eigentlichen Sinn von seiner Persönlichkeit aus productiv“¹¹. Auf der anderen Seite wirken die Gesetzmäßigkeiten der öffentlichen Lebenssphäre auf die Statur der kirchlichen Sozialorganisation zurück. Der Individualisierung der Kanzelrhetorik steht die Rationalisierung der Tätigkeiten gegenüber, die unter den Begriff der Kirchenleitung im weiteren Sinne fallen; die Strategien zur Steuerung der kirchlichen Organisation sind nicht dem symbolisierenden, sondern dem organisierenden Handeln zuzurechnen. Zwischen den beiden reinen Formen des Handelns sind die Seelsorge und der Religionsunterricht zu platzieren; die poimenischen und religionspädagogischen Berufstechniken setzen sich aus darstellenden und wirksamen Handlungskomponenten zusammen. Es herrscht Ordnung in der praktisch-theologischen Theoriewerkstatt.

Carl Immanuel Nitzsch, der zweite Kronzeuge in meiner wissenschaftshistorischen Ahnengalerie, bedient sich zur Ausarbeitung seines Theoriekonzepts ebenfalls eines christentumstheoretischen Distinktionsparameters. Aber er setzt die Akzente seiner praktisch-theologischen Konstruktion religiöser Praxis anders. Sein Augenmerk liegt weniger auf der individuellen als vielmehr auf der sozialen Statur der Religion, weshalb er ja auch die von Schleiermacher geschaffene Symbiose von Praktischer Theologie und Pfarrerberuf vehement kritisiert und die theologische Reflexionskultur statt dessen an die sozial organisierte Christentumspraxis, an Kirche und Gemeinde zurückbindet.

Um den Gegenstandsbereich praktisch-theologischer Reflexion deutlich profilieren zu können, bedarf es einer Abgrenzung des kirchlich verfassten Christentums als einer prägnanten Gestalt neuzeitlichen Christentums von der allgemeingesellschaftlichen Christentumspraxis. Als hätte er proleptisch an der Säkularisierungsdebatte des 20. Jahrhunderts teilgenommen und darüber hinaus auch noch die Diskussion um die Zivilreligion belauscht, so zieht Nitzsch die Trennungslinie zwischen allgemeingesellschaftlicher Kulturreligion und kirchlich formatierter Christentumspraxis. „Die kirchliche Praxis muß sich von der Ausübung des Christenthumes im Allgemeinen als besonderes unterscheiden lassen“¹²; und sie muss zugleich als diejenige paradigmatische Grundgestalt neuzeitlichen Christentums konturiert werden, auf der der „Fortschritt und die Vervollkommnung des christlichen und sittlichen“¹³ aufruhen. Denkt man an das Revi-

val der klassischen Säkularisierungsthese in der neuesten Christentumssoziologie ost-deutscher Provenienz¹⁴, dann findet man deren Kernthese bei Nitzsch präfiguriert: In der säkularen Lebenswelt kann die christliche Religionskultur nur unter der Bedingung ihrer sozialen und das heißt ihrer kirchlichen Organisation fortexistieren.

Wie Schleiermacher, so benutzt auch Nitzsch zur Entwicklung seiner praktisch-theologischen Christentumstheorie ein zweipoliges Distinktionsverfahren. Aber er entfaltet die christentumstheoretische Perspektive auf einem anderen Theorieplateau. Während Schleiermacher die auch in ihrer kirchlichen Gestalt privat grundierte Religion in der bürgerlichen Kultur und Gesellschaft verankert, nimmt Nitzsch die Unterscheidung und Beziehung zwischen allgemeingesellschaftlicher und kirchlicher Christentumspraxis auf der Ebene der Religion selbst vor. Gerade aufgrund dieser Verschiebung des Theorierahmens machte Nitzschs Strukturmodell neuzeitlichen Christentums ein halbes Jahrhundert später in der Praktischen Theologie liberaler Provenienz Karriere. In einer Epoche, in der Pluralisierung zur dominanten Signatur nicht nur der religiösen Welt in ihrer ganzen Spannweite, sondern auch des kirchlich verfassten Christentums geworden war, sah Paul Drews die Aufgabe der Praktischen Theologie darin, „das kirchliche Leben der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen, seinen mannigfaltigen Ausgestaltungen und Erscheinungsformen wissenschaftlich zu erfassen und darzustellen“¹⁵.

Mit der gerafften Relektüre von Schleiermacher und Nitzsch sind wir schon in der neuesten Geschichte der Praktischen Theologie angekommen, bei Dietrich Rössler. Auch er nutzt die Formel ‚kirchliches Christentum‘ als Distinktionskategorie, nun allerdings im Rahmen eines modernisierten dreidimensionalen Schemas, der idealtypischen Unterscheidung und Beziehung von privatem, öffentlichem und kirchlichem Christentum. Mit der Erweiterung des Kategorienensembles verbindet sich eine erneute Theoretisierung und eine dadurch ermöglichte Dynamisierung des Modells. Die triadische Struktur neuzeitlichen Christentums ist kein empirischer Sachverhalt, sondern ein theoretisches Kompositionsmuster, das zum Zweck der Theoriebildung in die Praxis eingeschrieben wird. In ihrer praktischen Verifikation lassen sich die unterschiedlichen Gestalttypen neuzeitlicher Christentumspraxis daher auch nicht scharf voneinander trennen: „In allen praktischen Bezügen wird deshalb weniger mit der eindeutigen Repräsentation dieser oder jener Gestalt des neuzeitlichen Christentums zu rechnen sein, als vielmehr mit Übergängen und Überschneidungen.“¹⁶ Meines Erachtens sind die für die Statur des neuzeitlichen Christentums charakteristischen Idealtypen überhaupt nicht anders als auf ihren Grenzen, in den wechselseitigen Beziehungen zwischen privatem, öffentlichem und kirchlichem Christentum wahrzunehmen. Der Zweck der Distinktion liegt also in der Relationierung. Aber um etwas aufeinander beziehen zu können, muß man es gleichzeitig voneinander unterscheiden.

3. Bei diesem Jonglieren mit Theoriefiguren treten nun Probleme verschiedener Tragweite auf. Zunächst, um im Bild des Wissenschaftsjongleurs zu bleiben, ein Gewichtsproblem. Sind die drei Gestalten des neuzeitlichen Christentums als gleich-

wertig zu behandeln oder hebt sich aus der Trias eine Zentralgestalt des neuzeitlichen Christentums heraus? Und wenn ja, welche?

Man braucht wohl keine allzu großen Skrupel haben, wenn man Schleiermacher und Nietzsche unterstellt, dass ihre praktisch-theologischen Inszenierungen der christlichen Lebenswelt vornehmlich der verantwortungsbewussten und effektiven Fortentwicklung des kirchlichen Christentums galten, was natürlich beileibe nicht heißt, dass sie sich nahtlos in die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer wieder neu auflebenden Tendenzen zur Verkirchlichung der Praktischen Theologie einfügen oder gar darauf abzielen. Gleichwohl gilt bei den Begründern der wissenschaftlichen Praktischen Theologie das kirchliche Christentum als archimedischer Punkt im Gedankenspiel mit den pluriformen Erscheinungsformen des neuzeitlichen Christentums. In Rösslers Modellkonstruktion stellt sich die Gewichtung der drei sowohl eigenständigen als auch miteinander verschränkten Grundgestalten neuzeitlichen Christentums dagegen nicht mehr so eindeutig dar. Die Elastizität des Theoriemodells fordert die Kreativität der Interpreten heraus.

Mit dem Gewichtungsproblem verbindet sich ein zweites, ein Problem der inneren Logik des triadischen Strukturmodells, genauer: der praktischen und theoretischen Komplementarität der drei idealtypischen Gestalten neuzeitlichen Christentums. Die Kategorien ‚privates‘ und ‚öffentliches Christentum‘ eignen sich offenbar weniger zur Bezeichnung von präzise umgrenzten Regionen der neuzeitlichen Christentumskultur als vielmehr zur Charakterisierung von Grundstrukturen, die der modernen Christenumspraxis insgesamt ihren Stempel aufprägen. Entsprechend schwierig stellen sich daher die empirische Erfassung und die theoretische Klassifikation der dem privaten oder dem öffentlichen Christentum zuzurechnenden Phänomene dar. In Rösslers Worten: „Was als privates Christentum im Horizont und auf dem Boden des öffentlichen wie des kirchlichen Christentums daraus sich ergibt, ist keiner objektiven Untersuchung zugänglich“; und: „Das gesellschaftliche oder öffentliche Christentum als Zusammenfassung aller Lebensformen und kultureller Manifestationen, in denen sich die christliche Religion repräsentiert, ist selbstverständlich nicht im entferntesten noch zu kontrollieren oder als Bestand aufzunehmen.“¹⁷

Mit dem kirchlich institutionalisierten Christentum verhält es sich dagegen schon aufgrund seiner neuzeitlichen Entstehungsbedingungen anders. Wird die Religion in der privaten Lebenssphäre zunehmend unsichtbar und diffundiert sie in der öffentlichen Sphäre in die verschiedensten Sektoren des gesellschaftlichen Lebens, so verfestigte sich das kirchliche Christentum im Zuge der Säkularisierung und gewann schließlich die Statur einer empirisch deutlich konturierten Gestalt christlicher Lebenspraxis. In der Reaktion auf die moderngesellschaftlichen Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse „bildete sich ... ein kirchliches Christentum aus, das durch die eigenen und besonderen Ausprägungen der Einstellung und der religiösen Praxis gekennzeichnet ist“¹⁸.

Deckt die Analyse der pluriformen Christentumspraxis die unterschiedliche Statur einerseits des privaten und öffentlichen, andererseits des kirchlichen Christentums auf, so nötigt eine kritische Inspektion des Theoriemodells zu einer genaueren Bestimmung der Funktion, die den Kategorien in dem christentumstheoretischen Modellkonstrukt zukommt. Privates und öffentliches Christentum, vor allem aber die entsprechenden ‚Bewegungsbegriffe‘ der ‚Privatisierung‘ und der ‚Rationalisierung‘ stellen theoretische Operationsformeln dar, abstrakte Interpretationsparameter, mit deren Hilfe die vielfältigen Erscheinungsformen gelebter Religion gedeutet werden. Der Formel ‚kirchliches Christentum‘ kommt im Rahmen der Versuchsanordnung dagegen ein anderer theoretischer Status zu, nämlich der einer Kategorie zur Erfassung von praktisch ausgeformten und theoretisch zu erschließenden Phänomenen. Die vielfältigen Formen des individualisierten, pluralisierten und durchweg synkretistisch verfassten kirchlichen Lebens sind also den empirisch vorfindlichen und deskriptiv erfassbaren Manifestationen neuzeitlichen Christentums zuzurechnen, die ihrerseits mit Hilfe der beiden aus der Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft abgeleiteten Interpretationsparadigmen gedeutet werden. Oder – wenn Sie mir den simplen Sprachgebrauch zur Verdeutlichung des Gemeinten für einen Augenblick gestatten –: Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung, Rationalisierung, das alles sind Schimären aus dem Reich der grauen Theorie; das kirchliche Leben aber ist bunte, praktische Wirklichkeit. Dieser Einsicht folgend habe ich mich in meiner Modellkonstruktion des zeitgenössischen Christentums dafür entschieden, das kirchliche Christentum aus dem von Rössler geschmiedeten Kategorienensemble herauszulösen und die vielfältigen sozialen und kulturellen Gestaltungen kirchlich institutionalisierten Christentums dem Bestand von Praxisphänomenen zuzurechnen, denen sich die Theorie mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zuwendet.¹⁹

Die Tragweite dieser Entscheidung lässt sich erst dann richtig einschätzen, wenn man die topographische Skizze des zeitgenössischen Christentums in ihren phänomenologischen Konkretionen wahrnimmt. Stellt die Praktische Theologie die kirchliche Religionspraxis ins Zentrum ihrer Modellkonstruktionen oder verleiht sie dem Kirchenchristentum gar normative Weihen, dann verliert sie nicht nur die real existierenden Verhältnisse aus dem Auge, die für die spätmoderne Christentumskultur signifikanten ‚Zustände‘, um einen Begriff der liberalen Theorie zu gebrauchen; vielmehr begrenzt die ekklesiale Optik auch die Spielräume theoretischer Wahrnehmung und Interpretation; und zwar gerade im Blick auf den theoretisch durchaus nicht leicht zu erfassenden Phänomenbereich des ‚kirchlichen Christentums‘.²⁰

Die weite Welt der kirchlich organisierten Religionskultur lässt sich erst dann in ihrer Fülle wahrnehmen und entfalten, wenn man die kirchliche Betrachtungsperspektive – mit einem Begriff der Husserlschen Phänomenologie – zunächst einmal ‚einklammert‘, um im Zuge detaillierter phänomenologischer Analyse die verwirrende Vielfalt des kirchlichen Lebens zu entdecken, zu deuten und zu verstehen. Im Rahmen einer phänomenologischen Analyse des in die zeitgenössische Religionskultur eingebetteten Kir-

chenchristentums treten dann auch die vielfältigen Querverbindungen zwischen den unterschiedlich konturierten, aber insgesamt von den modern-gesellschaftlichen Fortschrittsprozessen geprägten Frömmigkeitshaltungen und Christentumskulturen heraus. Und zur Einbettung des kirchlichen Christentums in die moderne Kulturwelt lassen sich dann auch die beiden klassischen Entwürfe praktisch-theologischer Christentumstheorie gewinnbringend nutzen. Wenn wir den Spuren Schleiermachers folgen, kommt die privatreligiöse Signatur des kirchlichen Lebens zum Vorschein; unter der Anleitung von Nietzsche treten die vielfältigen Vernetzungen von bürgerlicher Religionskultur und kirchlicher Christenumspraxis an die Oberfläche. Mit einem Satz: Unter den Händen der Individualisierungs-, Säkularisierungs- und Rationalisierungstheoretiker lebt nicht nur die private und öffentliche, sondern ebenso die kirchliche Christentumskultur in ihren facettenreichen Erscheinungsformen auf.

Das kirchliche Leben stellt sich dann nicht als eine vom privaten und öffentlichen Christentum abgegrenzte Provinz neuzeitlichen Christentums, sondern als ein Ensemble unterschiedlich konturierter und vielfältig ineinander verwobener religiöser Lebensformen und kultureller Gestaltungen dar, die zwar in der kirchlich organisierten Religionspraxis, in Gottesdienst- und Gemeindekultur, signifikante Gestalt gewinnen, sich hinsichtlich ihrer Reichweite aber nicht auf das Kirchenchristentum im engeren Sinne beschränken, sondern sich ebenso in der privaten wie in der öffentlichen Lebenssphäre zur Geltung bringen. Im Zuge der Revision des christentumstheoretischen Strukturmodells avanciert das kirchlich institutionalisierte Christentum somit zu einem paradigmatischen Modellfall zeitverbundener Christenumspraxis und zugleich zum Experimentierfeld für phänomenologische Theoriearbeit, in der die konkreten Erscheinungsformen der Religionspraxis akribisch nachgezeichnet und in den umfassenden Horizont der zeitgenössischen Lebenswelt eingezeichnet werden. Am kirchlichen Christentum kann man studieren, nach welchen Gesetzmäßigkeiten die zeitgenössische Christentumskultur aufgebaut ist.

3 Die phänomenologisch-hermeneutische Methodik

1. Das Projekt einer Topographie der zeitgenössischen Christentumskultur kleidet sich in das Gewand einer ‚verstehenden‘ oder – um den vermeintlich präziseren, in Wirklichkeit aber noch vieldeutigeren Begriff zu gebrauchen – einer ‚phänomenologischen‘ Theorie. Wer die Praktische Theologie als verstehende Theorie auffasst, stellt sie nicht von den Füßen auf den Kopf. Er weiß sich vielmehr in guter Gesellschaft. Christentumstheoretisch perspektivierte Konzepte der Praktischen Theologie wiesen schon immer eine deutliche Affinität zu verstehenden Theorien auf. Werfen wir noch einmal einen kurzen Blick auf die Genese der Praktischen Theologie als wissenschaftlicher Theorie, dann entdecken wir, wie sich in der Methodik der praktisch-theologischen Ursprungskonzepte Verstehen und Handeln miteinander verschränken, wie gleichzeitig das Verstehen nicht nur zur Voraussetzung, sondern zu einem integralen Moment des

Handelns erklärt und umgekehrt das praktische Handeln zum Gegenstand theoretischen Verstehens gemacht wird.

2. Für Schleiermacher stand außer Frage, dass die Praktische Theologie Verfahrenstechniken für praktisches Handeln zu entwickeln hat; darin unterscheidet sie sich von den verstehenden Disziplinen, von der philosophischen und der historischen Theologie und natürlich erst recht von der Philosophischen Ethik, der gesellschaftstheoretischen, kulturtheoretischen und religionstheoretischen Prinzipienlehre, mit der die Theologie über die Religionsphilosophie vernetzt ist. Im Interesse ihrer thematischen und methodischen Autonomie grenzt Schleiermacher den Zuständigkeitsbereich der Praktischen Theologie auf geradezu rigorose Weise ein: „Die praktische Theologie will nicht die Aufgaben richtig fassen lehren; sondern indem sie dieses voraussetzt, hat sie es nur zu tun mit der richtigen Verfahrensweise bei der(en) Erledigung“²¹. Dieses praktisch-theologische Minimalprogramm macht aber nur dann Sinn, wenn die verstehenden Disziplinen die von der Praktischen Theologie einzufordernden Leistungen tatsächlich erbringen, oder – wie im Falle Schleiermachers – wenn die unterschiedlichen philosophischen und theologischen Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie und deren Ausarbeitung aus ein und derselben Hand stammen. Wie Schleiermacher in seiner theologischen Enzyklopädie die Praktische Theologie über viele Zwischenglieder an die philosophische Kulturtheorie zurückbindet, so sind seine praktisch-theologischen Vorlesungen überhaupt nur aus dem ständigen Rückgriff auf die vorangegangene verstehende Analyse der Lebenswelt zu begreifen.

Die Verschränkung von theoretischer Erschließung und praktischer Handhabung der Praxis kommt einmal in der für Schleiermacher typischen Wendung des ‚besonnenen‘ Handelns und dann in der Statur der Verfahrenstechniken zur Geltung, die in der praktisch-theologischen Theoriwerkstatt ausgearbeitet werden. Es handelt sich dabei nicht um kasuistische ‚Anweisungen‘ für alle Fälle des pastoralen Berufslebens; sondern um „allgemeine Ausdrücke ..., in denen die Art und Weise ihrer Anwendung auf einzelne Fälle nicht schon mit bestimmt ist“, weshalb „das richtige Handeln in Gemäßheit der Regeln immer noch ein besonderes Talent erfordert“²², nämlich die Kunst, reflexives situatives Verstehen und ebenso reflexiv kontrolliertes Handeln miteinander in Einklang zu bringen. Betrachtet man die detaillierten Ausführungen in Schleiermachers praktisch-theologischen Vorlesungen, beispielsweise zur Theorie der religiösen Rede, dann werden dort nicht rhetorische Kunstkniffe vorgeführt; vielmehr wird die Kunst der Kanzelrhetorik durch deren subtile verstehende Analyse in Szene gesetzt. Noch deutlicher tritt die für avancierte praktisch-theologische Theoriebildung charakteristische Überblendung von Handeln und Verstehen beispielsweise in der modernen Seelsorgepraxis zutage, wo das Verstehen im direkten Sinne als Handlungsakt begriffen und die sinner-schließende Verstehenshandlung an das hermeneutische Talent der ‚Empathie‘ zurückgebunden wird. Seelsorgepraxis ist somit selbst ein bestimmter Typus verstehender Theorie.

Bricht man aber Schleiermachers Begrenzung der praktisch-theologischen Theoriearbeit auf die Entwicklung von Verfahrenstechniken auf, platziert man die Praktische Theologie also gleichermaßen im Gebiet der theoretischen Analyse wie in der Sphäre des praktischen Handelns und verschiebt man dann im Zusammenspiel von Verstehen und Handeln den Akzent auch noch auf die verstehende Erschließung der Praxis, dann stellt sich freilich die Frage, ob eine derart perspektivierte Wissenschaftsdisziplin überhaupt noch mit Schleiermachers Verständnis der Praktischen Theologie in Einklang zu bringen ist. Eine verstehende Theorie des zeitgenössischen Christentums nimmt sich eher als eine Neuauflage der von Schleiermacher projektierten und der neuesten Christentumsgeschichte zugeordneten ‚Statistik‘ aus. Die „kirchliche Statistik“ im Sinne Schleiermachers vermittelt eine umfassende „Kenntnis des gesellschaftlichen Zustandes in allen verschiedenen Teilen der christlichen Kirche“, wobei im Auge zu behalten ist, dass Schleiermacher mit dem Terminus ‚Kirche‘ die sozial organisierte Religion in ihrem ganzen Umfang bezeichnet, weshalb es zum einen „eigentlich in der Kirche, wie sie ganz Gemeinschaft ist, nichts zu erkennen gibt, was nicht ein Teil ihres gesellschaftlichen Zustandes wäre“²³, und weshalb zum anderen die kirchliche Statistik „einer Ausführung ins Unendliche fähig“²⁴ ist, ein Tatbestand, der den praktisch-theologischen Christentumstheoretiker beflügelt, seinen Verleger und erst recht seine Leser dagegen zur Verzweiflung bringen kann.

Wollte man den von mir vorgelegten Entwurf einer verstehenden Theorie des zeitgenössischen Christentums als eine erweiterte Version von Schleiermachers Statistik ansehen, so hätte ich dagegen nichts einzuwenden. Die Praktische Theologie wäre dann das sozial- und kulturtheoretische Pendant einer neuartigen und erst noch zu entwerfenden Dogmatik, einer verstehenden Theorie der zeitgenössischen christlichen Vorstellungswelt. Diese Spur haben Ernst Troeltsch und dessen Interpret, Christian Albrecht²⁵, weiterverfolgt.

Die Linie der verstehenden Praktischen Theologie setzt sich über Nitzschs Christentumstheorie und Drews' praktisch-theologisches Reformprogramm bis in die Gegenwart fort. Nitzsch baut seine mehrperspektivisch angelegte Theoriekonstruktion auf den Interdependenzen zwischen Prinzipien, Erscheinungsformen und Verfahrensweisen des kirchlichen Lebens auf. Indem er die christliche Religionspraxis in ihren unterschiedlichen sozialen Horizonten aufsucht, „im Hause, im Volke, in der Welt“²⁶, und gleichzeitig die mannigfaltigen „kirchlichen Lebensfunctionen“ aus der „Geschichte der kirchlichen Veränderung“²⁷ zum Verstehen bringt, verzahnt er empirische Gegenwartsanalyse und historische Rekonstruktion miteinander. Drews' Konzept einer verstehenden Praktischen Theologie bindet die ‚religiöse Volkskunde‘ und die ‚evangelische Kirchenkunde‘, also die ‚Statistik‘ in Schleiermachers Sinn, in die Praktische Theologie ein.

Martin Schian schließlich, um die praktisch-theologische Ahnenreihe zu Ende zu bringen, entfaltet seine Praktische Theologie im Zusammenspiel von „geschichtliche(m) Verständnis der kirchlichen Praxis“, „möglichst genaue(r) Kenntnis des kirchlichen Lebens der Gegenwart“ und „kirchliche(m) Handeln“²⁸. Er war es auch, der den Vor-

wurf, die vornehmlich rekonstruktiven Theorien verlören die pastorale Handlungspraxis aus dem Auge, mit dem Hinweis auf die professionelle Statur des modernen Pfarrerberufs und die entsprechend komplexe Struktur des pastoralen Berufswissens entkräftete: „Der Pfarrer gleicht eben nicht dem Maurer, den man anlernt, wie er Stein zu Stein fügen soll, vielmehr dem Baumeister, der sein Werk von grundsätzlichen Erwägungen aus zu einem geschlossenen Ganzen gestalten will.“²⁹ Besser lässt sich auch die Aufgabe des praktisch-theologischen Theoretikers nicht umschreiben. Die Praktische Theologie – so lautet die *conclusio*, von Dietrich Rössler formuliert – „ist eine Theorie. Sie dient dem Wissen. Sie dient dem Können insofern, als das Wissen dessen Grundlage bildet. Die Praktische Theologie hat Kenntnisse, Einsichten und Urteile zum Inhalt. Sie begründet also nicht von sich aus und durch sich bereits bestimmte Handlungsweisen. Sie begründet vielmehr die Urteilsfähigkeit“³⁰ – als stünde Friedrich Schleiermacher am Katheder.

3. Begründung der praktisch-theologischen Urteilsfähigkeit durch verstehende Theorie – das ist eine klare Umschreibung der Aufgabe, die die gleichermaßen von wissenschaftlichem Theoriegeist beflügelten wie von religiösem Praxisinteresse inspirierten praktischen TheologInnen zu lösen haben. Versucht man allerdings, die verstehende Praktische Theologie mit der phänomenologischen Methodik zu verknüpfen, dann verlässt man das wegsame Gelände praktisch-theologischer Christentumstheorie und gerät in ein kaum zu entwirrendes Dickicht, um nicht zu sagen: in eine von Irrlichtern durchsetzte Moorlandschaft. Die praktisch-theologische Theorietradition liegt einigermaßen klar vor Augen. Die Theoriegeschichte der Phänomenologie von den Vorläufern Edmund Husserls bis zur ‚Neuen Phänomenologie‘ von Hermann Schmitz zu rekonstruieren, stellt dagegen eine Sisyphusarbeit dar, die im Rahmen meines Zeitbudgets aus zwei Gründen nicht zu leisten ist.

Zum einen hat der Begriff der ‚Phänomenologie‘ im Laufe seiner Ausformung zu einer „prägenden Denkfigur“ – um Bernhard Waldenfels³¹ zu zitieren – seine begriffliche Unschärfe nicht verloren, sondern im Zuge seiner pluriformen wissenschaftlichen Nutzung gerade an Vieldeutigkeit hinzugewonnen. Die Gründe dafür liegen in der Konstitution der phänomenologischen Methodik selbst. Husserl begriff seinen neuartigen Entwurf einer Erkenntnis- und Subjektivitätstheorie nicht als ein in sich geschlossenes philosophisches System, sondern als eine den kompakten Weltanschauungslehren seiner Zeit kontradiktorisch gegenübergestellte ‚Arbeitsphilosophie‘. Ebenso bezeichnet die mittlerweile in der Praktischen Theologie heimisch gewordene phänomenologische Arbeitsweise weniger eine exakte Methodik, sondern eher einen theoretischen ‚Gestus‘, eine ‚Einstellung‘ des Theoretikers, eine ‚Denkweise‘ und einen ‚Forschungsstil‘, um die Vokabeln zu gebrauchen, mit denen Wolf-Eckart Failing und Hans-Günter Heimbrock³² ihr praktisch-theologisches Konzept charakterisieren. Dementsprechend nimmt sich die mit einem pathetisch angereicherten Wissenschaftsethos unterfütterte phänomenologische Theorieszene bis heute eher als eine einigermaßen diffuse ‚Bewe-

gung', denn als ein klar strukturiertes Netzwerk analoger, in unterschiedlichen Wissensschaftsgebieten durchdeklinierter Methodenkonstrukte aus.

Aber auch, wenn man der phänomenologischen Theorietradition dadurch auf die Spur zu kommen sucht, dass man das Geflecht der inkommensurablen Theoriestränge aufzudröseln beginnt, verirrt man sich allzu leicht in Interpretationen von Interpretationen und kommt nur mit großem Aufwand zu einer transparenten Rekonstruktion der ebenso von der Philosophie und den Kultur- und Sozialwissenschaften verwendeten wie von der Systematischen und der Praktischen Theologie genutzten Programmkategorie. Erst indem die vielfältigen Vernetzungen zwischen den philosophischen, psychologischen und ethnologischen, den kulturtheoretischen und wissenssoziologischen Ausprägungen der phänomenologischen Arbeitsform aufgedeckt würden, könnte man sich einen einigermaßen zutreffenden Eindruck von den Leistungen und von den Problemen der phänomenologischen Methodik verschaffen.

Vollends durchsichtig würde das methodische Verfahren verstehender Praktischer Theologie schließlich erst, wenn das Zusammenspiel von hermeneutischen und phänomenologischen Komponenten der Theoriebildung aufgedeckt würde. Wilhelm Gräß hat die methodologische Grundstruktur ‚hermeneutischer Phänomenologie‘ im Rückgriff auf Max Weber, Ernst Cassirer, Susanne Langer und Clifford Geertz herausgearbeitet und mit dem Programm ‚Praktische Theologie als Kulturhermeneutik‘ eine Spur gelegt, die sich auf vielfältige Weise mit dem von mir eingeschlagenen Weg kreuzt.³³ Eberhard Hauschildt hat Schleiermacher am Reißbrett über die andere Schulter geschaut und von ihm belehrt die Verknüpfungen von hermeneutischer und phänomenologischer Dimension in der rekonstruktiven Praktischen Theologie markiert.³⁴

Um dem Bedürfnis nach einer wissenschaftstheoretischen und wissenschaftshistorischen Verankerung des praktisch-theologischen Theorieprojekts in der phänomenologischen Reflexionstradition wenigstens andeutungsweise Genüge zu tun, versuche ich gleichwohl, in der gebotenen Kürze einen dünnen theoriegeschichtlichen Faden zu knüpfen. Dazu müssen wir die akademische Uhr um 100 Jahre zurückstellen, in jene zukunftssträchtige Epoche, in der Volker Drehsen die Neukonstitution der Praktischen Theologie als einer christentumstheoretisch fundierten und in das moderne Wissenschaftssystem eingebundenen Theorie verortete. Die praktischen Theologen verbinden mit dieser Ära die großen Namen ihrer ‚liberalen‘ Vorfahren, die systematischen Theologen vor allem das vielschichtige Werk von Ernst Troeltsch, die Soziologen Max Webers ‚Grundriß der verstehenden Soziologie‘, die Geisteswissenschaftler Wilhelm Diltheys Grundlegung der Hermeneutik und die Philosophen Edmund Husserls phänomenologischen Entwurf einer ‚nach-metaphysische(n), naturwissenschaftsunabhängige(n) Theorie der Subjektivität‘.³⁵

Was die durch vielfältige berufliche und persönliche Beziehungen untereinander verbundenen Repräsentanten der verschiedenen Wissenschaftsgebiete eint, ist die allseits diagnostizierte Krise der europäischen Kultur und das daraus abgeleitete Postulat einer

Neubegründung der modernen Wissenschaften im Zuge einer prinzipiellen Neuformierung der Kulturtheorie und der Gesellschaftstheorie, zusammengehalten durch einen neuartigen Begriff von Philosophie. Husserl, von Hermann Lübbe als ‚Moses des Philosophenvolks‘ titulierte, führte seine Zunft in einen neuen „Stil“ des Philosophierens ein, in dem sich „die sauerste Kleinarbeit phänomenologischer Analysen mit der immer wiederholten Beschwörung des Endziels“³⁶ verbindet, der „Befreiung des Blicks für die Lebenswelt und ihr Subjekt aus den Fesseln des scientistischen Objektivismus“ und der „Erforschung dieses Subjekts und seiner Welt in deskriptiver, phänomenologischer Analytik“³⁷. Nichts anderes meint der noch immer nicht verhaltene Weckruf der Phänomenologen: ‚Zurück zu den Sachen selbst!‘

Die Schüler von Husserl, um deren Namen auch gleich ins Spiel zu bringen, Martin Heidegger und Alfred Schütz, haben die Entwicklungslinie der phänomenologischen Wirklichkeitserschließung auf jeweils originäre Weise weiterverfolgt, den philosophischen Entwurf ihres Lehrers, zumal sein Spätwerk, in unterschiedlichen Interpretationen fortgeschrieben und eine Umformung der Husserlschen Bewußtseinsphilosophie zu einer phänomenologischen, einerseits philosophisch, andererseits soziologisch ausgeformten Lebensweltanalyse vorgenommen. Nach Heideggers Urteil „verkennt Husserl mit der These von der Transmundanität des absoluten Ich die unentrinnbare Faktizität des In-der-Welt-Seins“³⁸. Er setzt deshalb an die Stelle des intentionalen Bewußtseins bei Husserl das menschliche ‚Dasein‘, die ‚Durchschnittlichkeit‘ des alltäglichen Lebens im gebrauchenden Umgang mit dem ‚Zuhandenen‘, das aus seinem ‚Bewandnis-zusammenhang‘ zu verstehen ist.

Im Rahmen dieser transformierten phänomenologischen Methodik rekonstruiert Alfred Schütz den ‚sinnhaften Aufbau der sozialen Welt‘, in der Absicht, damit die verstehende Soziologie Max Webers wissenschaftstheoretisch zu fundieren. Ganz im Geiste Husserls und in Anlehnung an das methodische Verfahren von Weber, der „durch immer neue Deskriptionen und Typisierungen zu den Kategorien“³⁹ gelangt, formuliert Schütz sein Programm einer verstehenden Soziologie: „Diese Welt der sozialen Tatsachen selbst unvoreingenommen zu erfassen, in rechtschaffener logischer Begriffsarbeit zu ordnen und das so gewonnene Material mit den Mitteln exakter Analyse zu verarbeiten, muß unter allen Umständen die vornehmste Aufgabe jeder Betrachtung der Sozialwelt bleiben, die für sich den Titel der Wissenschaftlichkeit in Anspruch nimmt.“⁴⁰ Aber während Weber den „Sinnzusammenhang, in welchen die wissenschaftliche Deutungsweise diese Welt einzuordnen unternimmt“, aus der „ordnenden Betrachtung“ gewinnt, geht Schütz auf die Ebene des „lebendigen Erlebens“ zurück, um die Sinnstrukturen der Lebenswelt aus dieser selbst zu erschließen⁴¹. „So ist allen Sozialwissenschaften ein Material vorgegeben, das die Eigenart besitzt, bereits in einer vorwissenschaftlichen Stufe jene Elemente des Sinns und Verstehens zu enthalten, welche innerhalb der deutenden Wissenschaft selbst mit dem Anspruch auf kategoriale Geltung mehr oder minder explizit auftreten.“⁴²

Die Aufgabe phänomenologischer Theoriebildung besteht demnach „zunächst und vor allem“ in der „Beschreibung der Sinndeutungs- und Sinnsetzungsvorgänge, welche die in der Sozialwelt Lebenden vollziehen“; die phänomenologische „Deskription kann eine empirische oder eidetische sein, sie kann Individuelles oder Typisches zum Gegenstand nehmen, sie kann an konkreten Situationen der mundanen Sozialität oder in einem hohen Allgemeinheitsgrad durchgeführt werden.“ Die verstehende Theorie der Lebenswelt geht aber nicht in der detailgenauen Wahrnehmung lebensweltlicher Phänomene und Sinnstrukturen auf. Sie will vielmehr darüber hinaus „mit den so gewonnenen Deutungsschemata an eben jene Kulturobjekte herantreten, die sich in den Sinnsetzungs- und -deutungsvorgängen in der sozialen Welt konstituierten, und diese Kulturobjekte durch Rückfrage nach dem sie konstituierenden Sinn ‚verstehen‘.“⁴³ Besteht das „Ziel“ phänomenologischer Analyse auch darin, die „verworrenen“ Sinnstrukturen „des täglichen Lebens durch Aufhellung und Durchleuchtung zur expliziten Klarheit zu bringen“, so ist gleichwohl zwischen Lebenspraxis und Lebenswelttheorie zu unterscheiden. „Leben und Denken ist eben zweierlei und die Wissenschaft bleibt eine Angelegenheit des Denkens auch dort, wo ihr Thema das Leben, etwa das Leben in der Sozialwelt ist.“⁴⁴

Ich belasse es bei dieser Zitatcollage aus dem ‚sinnhaften Aufbau der sozialen Welt‘ von Alfred Schütz und kopiere die wichtigsten Merkmale des phänomenologischen Verfahrens schlaglichtartig auf die in meinem Theorieentwurf eingehend vorgestellte Methodik phänomenologischer Praktischer Theologie in dem von mir gemeinten Sinne⁴⁵. Die phänomenologisch perspektivierte Praktische Theologie verfährt „prinzipiell induktiv“⁴⁶. Sie fokussiert ihr Erkenntnisinteresse auf bestimmte und begrenzte Phänomene und sucht die pluriformen Erscheinungsformen des zeitgenössischen Christentums in ihrer jeweiligen Eigenart zu erfassen. In der akribischen Nachzeichnung der verschiedenartigsten religiösen Phänomene – beispielsweise des Feierabendmahls oder der feministischen Liturgien, des religiösen Körperkultes oder des Bibliodramas, der säkularreligiösen Jugendweihe oder der virtuellen Trauerkultur – tritt die originäre Signatur charakteristisch ausgeformter Manifestationen zeitgenössischer Christentumspraxis heraus.

Die phänomenologisch orientierte Praktische Theologie begnügt sich aber nicht mit der minuziösen Konturierung bestimmter religiöser Erscheinungen, sondern sucht im Interesse einer umfassenden Analyse der zeitgenössischen Christentumskultur die pluriformen Phänomene in die lebensweltlichen Handlungs- und Erlebnishorizonte einzuzeichnen, aus denen sich ihr Sinn erschließt. In einem mehrstufigen analytischen Verfahren lassen sich zunächst verschiedene, in spezifischen soziokulturellen Kontexten verankerte, aber lebenspraktisch miteinander vernetzte Gestalten gelebter Religion voneinander unterscheiden und einander zuordnen, beispielsweise die Religion des Kindes oder die Familienreligion, das Gemeindechristentum oder das Kirchentagschristentum, die Schulreligion oder auch die berufsspezifischen religiösen Einstellungen und Praktiken von PfarrerInnen und ReligionslehrerInnen. Die deutlich umgrenzten, sich aber vielfältig überschneidenden partiellen Religionskulturen verknüpfen sich auf komplexe

Weise mit individuell ausgeformten Frömmigkeitsstilen, beispielsweise mit der diakonischen Wohltätigkeitsreligion oder der ästhetischen Kunstfrömmigkeit, mit der pantheistischen Naturreligiosität oder der von außerchristlichen Traditionen beeinflussten Meditationsfrömmigkeit, mit politischen, pazifistisch oder ökologisch grundierten Frömmigkeitstypen, mit der facettenreichen feministischen Spiritualität oder mit ökumenisch akzentuierten Frömmigkeitsgestalten, etwa mit der eucharistischen Spiritualität.

Die in verschiedenartigen sozialkulturellen Milieus beheimateten religiösen Teilkulturen und die von unterschiedlichen individuellen Optionen geprägten Frömmigkeitsstile sind ihrerseits wieder in Religionskulturen größerer Reichweite eingebettet, beispielsweise in die protestantische Bildungsreligion oder in das volkskirchliche Festtags- und Kasualienchristentum. In einer nochmals erweiterten Beobachtungsperspektive lassen sich schließlich umgreifende Horizonte religiöser Lebenspraxis umreißen, beispielsweise die allgemeingesellschaftlich verankerte Zivilreligion oder die in neuerer Zeit eingehend untersuchte ‚Medienreligion‘. Treten die Wechselwirkungen zwischen Christentum und Moderne auch auf allen Stufen des phänomenologischen Verfahrens zutage, so verhindert die Fokussierung des Erkenntnisinteresses auf den Phänomenreichtum und die Grundstrukturen der zeitgenössischen Christentumskultur die Auflösung der Praktischen Theologie in eine allgemeine Religions-, Kultur- oder Gesellschaftstheorie.

Die Aufgabe ‚phänomenologischer‘ Christentumstheorie besteht demnach zum einen in der detailgenauen Nachzeichnung religiöser Phänomene, zum anderen in der Ausarbeitung eines wissenschaftlichen Instrumentariums zur theoretischen Interpretation der pluralen zeitgenössischen Religionskultur und zum dritten im Entwurf eines mehrdimensionalen Ordnungsschemas, in dem die verschiedenartigen Erscheinungsformen christlicher Lebenspraxis einander zugeordnet und die unterschiedlichen theoretischen Deutungsmuster gelebter Religion miteinander vernetzt werden.

Stellt die experimentelle Werkstattarbeit des praktischen Theologen auch ein komplexes wissenschaftliches Unternehmen dar, so gilt ihr Interesse gleichwohl nicht in erster Linie dem Fortschritt der modernen Wissenschaftskultur. Die originäre Leistung praktisch-theologischer Konzeptionen – und dies gilt auch für die ‚phänomenologische‘ Theorieoption – kommt vielmehr erst in deren praktischer Zweckbestimmung zur Geltung. Die theoretische Rekonstruktion christlicher Lebenspraxis zielt durchweg auf die ‚besonnene‘, verantwortungsbewusste wie effiziente Fortentwicklung der christlichen Religionspraxis ab. Sich von der weit verzweigten und sich kontinuierlich wandelnden Welt des Christentums ein Bild zu machen, das ist die Aufgabe aller, denen die Zukunft des Christentums am Herzen liegt, insbesondere aber der praktizierenden und der künftigen PfarrerInnen und ReligionslehrerInnen. Die christentumstheoretisch fundierte und phänomenologisch perspektivierte Topographie des zeitgenössischen Christentums möchte ihnen die Welt erschließen, in der sie arbeiten und leben und für deren Fortentwicklung sie sich in ihrem kreativen Handeln und Denken engagieren.

Anmerkungen

- ¹ Max Weber: Wissenschaft als Beruf, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 31968, 582-613, 589.
- ² Dietrich Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 21994, 89ff.
- ³ Wolfgang Steck: Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.
- ⁴ Vgl. Wolfgang Steck: Blick in die praktisch-theologische Theorie Werkstatt, in: Georg Lämmlin/Stefan Scholpp (Hgg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen/Basel 2001, 70-89.
- ⁵ Volker Drehsen: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion, Gütersloh 1988.
- ⁶ Friedrich Schleiermacher: Brouillon zur Ethik 1805/06, in: ders.: Werke, Bd. 2, hg. u. eingel. v. Otto Braun, Leipzig 21927/1967, 75-239, 120.
- ⁷ Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, auf Grund d. 2. Aufl. u. krit. Prüfung d. Textes neu hg. u. mit Einl., Erläut. und Reg. versehen v. Martin Redeker, Berlin u.a. 71960, 44.
- ⁸ Friedrich Schleiermacher: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, hg. von L. Jonas, Berlin 1843, Beilagen 24.
- ⁹ F. Schleiermacher, Der christliche Glaube 15.
- ¹⁰ Wolfgang Steck: Der evangelische Geistliche. Schleiermachers Begründung des religiösen Berufs, in: Kurt-Victor Selge (Hg.): Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, Bd. 2, Berlin/New York 1985, 717-770, 759ff.
- ¹¹ Friedrich Schleiermacher: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. Jacob Frerichs, Berlin 1850, 201.
- ¹² Carl Immanuel Nitzsch: Praktische Theologie, Bd. 1, Bonn 1847, 13.
- ¹³ Ebd. 14.
- ¹⁴ Detlef Pollack: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 57-85.
- ¹⁵ Paul Drews: Dogmatik oder religiöse Psychologie?, in: ZThK 8 (1898), 134-151, 145.
- ¹⁶ D. Rössler, Grundriß 71.
- ¹⁷ Ebd. 93.
- ¹⁸ Ebd. 92.
- ¹⁹ W. Steck, Praktische Theologie 85ff.
- ²⁰ Vgl. Wolfgang Steck: ‚Kirchliches Christentum‘. Problemgehalte einer praktisch-theologischen Reflexionskategorie, in: Karl F. Grimmer (Hg.): Theologie im Plural. Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Kirche – Ökumene – Ethik. Joachim Track zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. 2001, 169-190.
- ²¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1830), hg. v. H. Scholz, Leipzig 31910/Darmstadt 1993, § 260.
- ²² Ebd. § 265.
- ²³ Ebd. § 195.
- ²⁴ Ebd. § 242.
- ²⁵ Christian Albrecht: „Wissenschaft fürs Christentum“. Zur enzyklopädischen Leistungsfähigkeit der Christentumstheorie – am Beispiel des Verhältnisses von Dogmatik und Praktischer Theologie, in: ders./Friedemann Voigt (Hgg.): Vermittlungstheologie als Christentumstheorie, Hannover 2001, 195-222.
- ²⁶ C. I. Nitzsch, Praktische Theologie I, 137.
- ²⁷ Ebd. 352f.
- ²⁸ Martin Schian, Grundriß der Praktischen Theologie, Gießen 1922, 2.
- ²⁹ Ebd. V.
- ³⁰ D. Rössler, Grundriß 1.
- ³¹ Bernhard Waldenfels, Einführung in die Phänomenologie, München 1992, 9.
- ³² Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock: Ausblick. Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, in: dies.: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, 1998, 275-294, 293; Hans-Günter Heimbrock: Alltag, Außeralltäglichkeit, kreative Wahrnehmung, in: Christoph Bizer/Jochen Cornelius-Bundschuh/Hans-Martin Gutmann (Hgg.): Theologisches geschenkt. Festschrift für Manfred Josuttis, 1996, 85-92, 87.
- ³³ Wilhelm Gräßl: Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik. Eine deutende Theorie gegenwärtig gelebter Religion, in: Eberhard Hauschildt/Martin Laube/Ursula Roth (Hgg.): Praktische Theologie als

Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension, Rheinbach 2000, 86-110.

Eberhard Hauschild: (Re-) Konstruieren. Mit Schleiermacher am Reißbrett, ebd. 344-361.

Hermann Lübbe: Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls, in: NZStTh 2 (1960), 300-319, 305.

Ebd.

Ebd. 310.

Klaus Held: Art. Lebenswelt, TRE 20, 1990, 594-600, 598.

Ebd. 13.

Ebd. 12.

Ebd. 17f.

Ebd. 18.

Ebd. 348f.

Ebd. 339.

W. Steck, Praktische Theologie 33ff.

Günter Meckenstock: Einführung: Phänomenologische Dogmatik, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hgg.): Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik, Marburger Jahrbuch Theologie VI, 1994, 1-10, 5.

Schule der Wahrnehmung /

Professionstheoretische Perspektiven praktisch-theologischer Ausbildung

1 Das Problem: Auf welche Praxis nimmt Praktische Theologie Bezug?

So unterschiedlich die Selbstdefinitionen der Praktischen Theologie in der Gegenwart auch ausfallen, so besteht doch weit gehend darüber Einigkeit, dass sich Praktische Theologie auf irgendeine Art von Praxis zu beziehen hat. Praktische Theologie ist demnach nicht als rein spekulativer Wissenschaftstyp zu begreifen. Sie versteht sich auch nicht lediglich als Verlängerung der historischen und systematisch-theologischen Disziplinen, sondern bezieht sich in eigenständiger Form auf pastorale, kirchliche oder auch allgemein auf religiöse oder soziale Praxis.

Schon die Weite der letzten Formulierung macht indes deutlich, dass keineswegs unumstritten ist, auf welche konkrete soziale Praxis sich Praktische Theologie denn nun im Einzelnen zu beziehen hat und vor allem, mit welcher Absicht sie dies tut. Bernd Schröder hat kürzlich in der ZThK unter der Fragestellung „In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug?“⁴¹ versucht, die verschiedenen Wissenschaftsdefinitionen, die in der Praktischen Theologie kursieren, einzuordnen, zu diskutieren und aufeinander zu beziehen. Bei aller Pluralität der Ansätze fällt dabei auf, dass es Praktischer Theologie offenbar zunehmend schwer fällt, ihre nächstliegende Aufgabe, nämlich die wissenschaftliche Ausbildung von Religionslehrerinnen und Religionslehrern und vor allem von Pfarrerinnen und Pfarrern zu bejahen und damit insbesondere die pastorale und kirchliche Praxis ins Visier zu nehmen. Die Religionspädagogik scheint dabei von der Verunsicherung hinsichtlich der Frage ihres Bezugs auf die außeruniversitäre professionelle Praxis bei weitem nicht so stark betroffen zu sein als die übrige praktisch-theologische Disziplin, bezieht sich die Religionspädagogik doch weit selbstverständlicher auf die schulische und pädagogische Praxis als die übrige Praktische Theologie auf die kirchliche und pastorale Praxis. Ich konzentriere mich deshalb im Folgenden auch vor allem auf die praktisch-theologische Ausbildung zum Pfarrberuf und die Irritationen, die diese Ausrichtung der Praktischen Theologie in den letzten Jahren ausgelöst hat und bis in die Gegenwart hinein auslöst.

Die Verunsicherung der Praktischer Theologie hinsichtlich ihres Gegenstandsbezuges und ihrer Ausbildungsfunktion erstaunt insofern, als man zunächst einmal annehmen müsste, der Praktischen Theologie müsse es leichter fallen als anderen theologische

Disziplinen, den praktischen Bezugspunkt ihrer wissenschaftlichen Reflexion zu bestimmen, ist sie doch schon allein durch ihre interne Differenzierung eindeutiger als ihre theologischen Schwesterdisziplinen auf die Ausbildung von Theologiestudierenden zu einem der beiden erwähnten Professionsberufe bezogen. Es geht in ihr um Unterricht, Seelsorge und Gottesdienst. Doch vor allem der Bezug auf die pastorale Profession scheint innerhalb des praktisch-theologischen Diskurses alles andere als selbstverständlich zu sein. Nur auf diesem Hintergrund lässt sich die Selbstthematierungsdebatte, die die Praktische Theologie wie keine andere theologische Subdisziplin seit nunmehr über 30 Jahren beherrscht, und ihre Tendenz zur permanenten Selbstreflexion begreifen.

Selbst Karl-Fritz Daiber, einer der Vorreiter der handlungswissenschaftlichen Perspektive in der Praktischen Theologie, die ursprünglich großes Gewicht auf die Berufsorientierung der Praktischen Theologie legte und explizit „die Praxis von Gemeinden und Kirchen im jeweiligen Zusammenhang gesellschaftlicher Praxis“⁴² als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion bestimmte, rückt in seinem Buch „Religion in Kirche und Gesellschaft“ erkennbar deutlich von dieser Konzeption ab. Er kritisiert die pastoraltheologische Eingrenzung der Praktischen Theologie und beklagt, dass „sich eine pastoraltheologisch orientierte Stoffgliederung letztlich gegenüber dem weiten programmatischen Ansatz“⁴³ durchgesetzt habe. Daiber konstatiert in diesem Zusammenhang mit Bedauern, dass die Erwartungen von Studierenden und Kirchenleitungen sehr viel stärker auf die beruflich-kirchliche Praxis hin orientiert seien als es dem Selbstverständnis der universitären Praktischen Theologie entspreche. Daiber resümiert: „Insgesamt zeigt der Überblick über die Situation der Praktischen Theologie in Ausbildungsprozessen eine den Konzeptionen entgegenlaufende Tendenz zur pastoraltheologischen Eingrenzung praktisch-theologischer Perspektiven.“⁴⁴

Daibers Unbehagen wird von vielen geteilt. Die Angst vor einer pastoraltheologischen Engführung praktisch-theologischer Ausbildung kehrt refrainartig in den verschiedensten Entwürfen praktisch-theologischer Theoriebildung wieder. Man verbindet damit offenkundig die Angst vor einer engen und einseitigen Perspektive, die die Weite des wissenschaftlichen Diskurses und die Reflexion der Vielfalt und Pluralität gesellschaftlicher und näherhin religiöser Wirklichkeit einschränkt oder gar ausblendet. Es stellt sich indes die Frage, ob die Bejahung der Ausbildungsfunktion Praktischer Theologie im Hinblick auf den Pfarrberuf tatsächlich mit einer solchen Engführung und gefürchteten Pfarrerzentrierung einhergehen muss. Im Folgenden soll im Anschluss an professionstheoretische Überlegungen ein Selbstverständnis Praktischer Theologie formuliert werden, das die Alternative – entweder grundlegende religions- und kulturwissenschaftliche Metareflexion auf der einen Seite oder Pastoraltheologie mit explizitem Bezug auf die kirchliche und pastorale Praxis auf der anderen Seite – zu überwinden trachtet. Zunächst ist dabei unter historisch-soziologischer Perspektive nach der spezifischen Funktion und Eigenart der Theologie als Wissenschaft zu fragen, bevor die Konsequenzen für die praktisch-theologische Ausbildung angedeutet werden.

2 Historische Entwicklung: Die Theologie als Profession

Betrachtet man die Entwicklung der Theologie in der neueren Wissenschaftsgeschichte aus der Perspektive einer soziologischen Professionstheorie, wird deutlich, dass die Theologie einen *spezifischen Wissenschaftstyp* repräsentiert.⁵ In der mittelalterlich-frühmodernen Universität gehörte die Theologie noch zusammen mit der Medizin und Jurisprudenz zu den eigentlichen Fakultätswissenschaften, während die philosophische Fakultät nur propädeutische Funktion hatte. Dies änderte sich im 19. Jahrhundert grundlegend. Es kam zu einer immensen Vervielfältigung der wissenschaftlichen Disziplinen. Dies führte zu einer Differenzierung von Disziplinen und Professionen „entlang der alten Trennlinie zwischen der philosophischen und den höheren Fakultäten“⁶. Die Disziplinen sind dabei nicht primär auf wissenschaftsexterne Probleme bezogen, sondern entwickeln eigene Ordnungsprinzipien und orientieren sich vor allem an sich selbst und ihren eigenen Forschungsinteressen.

Ganz anders verhält es sich mit den Professionen, die sich im Kontext der modernen Universität nun neu definieren und ihren außeruniversitären Handlungsbezug präziser bestimmen müssen. Denn der Arzt, der Pfarrer und der Richter – sie sind nun nicht mehr vorrangig Gelehrte, sondern Praktiker, die auf ganz bestimmte gesellschaftliche Zentralprobleme bezogen sind. Das heißt zugleich, dass die professionsbestimmten Wissenschaften in der modernen Gesellschaft deutlich profilierter als in der frühmodernen-mittelalterlichen Gesellschaft auf eine außeruniversitäre berufliche Praxis bezogen sind und für diese ausbilden müssen. Immer deutlicher wird im Zuge der sozialen Wandlungsprozesse deshalb auch innerhalb von Theologie und Kirche erkannt, dass Pfarrer nicht nur wissenschaftliche Gelehrte, sondern auch professionelle Praktiker sein müssen, wenn sie den Herausforderungen der Moderne gerecht werden wollen. So konzipiert Schleiermacher zu Beginn des 19. Jahrhunderts das Theologiestudium als positive Wissenschaft und damit als Professionsstudiengang und etabliert zugleich die Praktische Theologie als wissenschaftliche Disziplin an der Universität. Darüber hinaus wird die nachuniversitäre Ausbildung zum Pfarrberuf intensiviert und methodischer gestaltet. Letzterem kommen die neu gegründeten Predigerseminare als berufsbezogene Ausbildungsstätten, das Lehrvikariat und die Reform des Prüfungswesens entgegen.

Ihre besondere Stellung in der modernen Universität wie in der modernen Gesellschaft verdanken die Professionen dem Umstand, dass Professionelle in den sich ausdifferenzierenden Funktionssystemen Recht, Religion, Medizin und Erziehung eine Zentralstellung einnehmen. Diese Zentralstellung einer professionellen Kernrolle wiederum hat mit der besonderen Typik gerade dieser Funktionssysteme zu tun, die anders als andere Funktionssysteme die Inklusion in die Gesellschaft vor allem über den persönlichen Kontakt regeln und deshalb professioneller, kompetenter und vertrauenswürdiger Ansprechpartner bedürfen, um Menschen die Teilnahme an ihnen zu ermöglichen. Die professionsbestimmten Funktionssysteme sind auf diese aufwendige Form der persönlichen Betreuung angewiesen, weil sie besonders existentielle und identitätsrelevante Themen repräsentieren, die nur im direkten Kontakt von Mensch zu Mensch zu

bearbeiten und zu vermitteln sind – es geht in ihnen um Gesundheit, Recht, Erziehung und Glauben.⁷

Die professionsbestimmten Wissenschaften haben demnach im Unterschied zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen, die erst sekundär und damit erst im Nachhinein einen außerakademischen Handlungsbezug entwickelten, ein ganz eigentümliches Profil und eine ganz spezielle Funktion im Kontext der modernen, funktionsdifferenzierten Gesellschaft. Es gehört gerade zu ihrem Spezifikum, auf eine außeruniversitäre berufliche Praxis vorzubereiten und dabei auf die Vermittlung existentieller Inhalte und die Bearbeitung komplexer, identitätsrelevanter Problemlagen bezogen zu sein. Der funktionale Bezug der Theologie auf die kirchliche Praxis und speziell auf die professionelle Praxis von Pfarrerinnen und Pfarrern ist insofern keineswegs als praktisch-theologische Engführung abzuwerten, sondern vielmehr Grundlage und Voraussetzung für den eigenartigen Zuschnitt der Theologie als Professionswissenschaft und damit zugleich auch für eine tragfähige Begründung der Theologie im Kontext der modernen Universität.⁸

Friedrich Schleiermacher hat darauf schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts eindringlich hingewiesen und die besondere Typik der Theologie als Wissenschaft mit erstaunlicher Intuition und Wahrnehmungsschärfe erkannt. Für ihn gehört die Theologie wie die Medizin und die Jurisprudenz zu den positiven Wissenschaften, also zu den Professionen, die anders als die reinen oder spekulativen Wissenschaften funktional auf eine bestimmte berufliche Praxis bezogen sind und für diese ausbilden. Die Theologie würde ohne diesen konstitutiven funktionalen Bezug zu kirchlicher und pastoraler Praxis aufhören zu existieren, denn: „Die theologischen Wissenschaften sind nur solche in Beziehung auf die Kirche und können nur aus dieser verstanden werden.“⁹

Für Schleiermacher geht der Bezug der Theologie im Allgemeinen und der Praktischen Theologie im Besonderen auf die kirchliche Praxis und die Ausbildung von Professionellen für diese Praxis dabei keineswegs mit einem Verlust an wissenschaftlichem Geist und methodischer Präzision einher. Ganz im Gegenteil, Schleiermacher will gerade durch den funktionalen Bezug der Theologie zu kirchenleitender Praxis das wissenschaftliche Niveau der Theologie heben. Denn die Komplexitätsfülle der heterogenen, oftmals diffusen und nur schwer zu durchdringenden kirchlichen Praxis stellt eine große Herausforderung für die wissenschaftliche Reflexion und Beschreibung dar. Umgekehrt kann eine frei forschende, differenzierte und reflektierte theologische Wissenschaft letztlich nur hilfreich für die Steuerung des komplexen und intern vielfältig differenzierten Systems kirchlicher Praxis sein. Aufgrund der zu beschreibenden Komplexitätsfülle ist die Theologie deshalb notwendig auf den Dialog mit anderen Disziplinen, Wissenschaften und Perspektiven angewiesen und ohne Import aus anderen Disziplinen so wenig zu denken wie die Medizin.¹⁰

Schleiermacher will mit diesem Theologie- und Wissenschaftsprogramm den von den Reformatoren gestifteten Vertrag zwischen „dem lebendigen christlichen Glauben und

der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung⁴¹¹ konstruktiv fortführen und sieht in einer kirchlich engagierten Theologie deshalb auch keinerlei Hemmnis für das wissenschaftliche Niveau und die wissenschaftliche Weite theologischer Wahrnehmung. Ganz im Gegenteil: Erst die Synthese von religiösem Interesse und wissenschaftlichem Geist macht einen theologischen Beobachter wirklich kompetent. Denn ein solcher wissenschaftlicher Beobachter hat keine Angst, sich der Diffusität und Komplexität kirchlicher Praxis auszusetzen und sich von ihr inspirieren zu lassen, um sie dann wiederum beschreibend und impulsgebend zu reflektieren. Religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist fördern sich deshalb nach Schleiermacher wechselseitig, sowohl in der praktischen als auch in der akademischen Arbeit: „Darum darf auch das lebhafteste Interesse des evangelischen Theologen an seiner Kirche doch weder seiner Forschung noch seiner Darstellung Eintrag thun. Und eben so wenig ist zu fürchten, daß die Resultate der Forschung das kirchliche Interesse schwächen werden; sie können ihm im schlimmsten Fall nur den Impuls geben, zur Beseitigung der erkannten Unvollkommenheiten mitzuwirken.“⁴¹² Die Alternative, entweder nur wissenschaftliche Metareflexion zu betreiben oder ausschließlich und ohne wissenschaftliche Distanz Pastoraltheologie im engeren Sinn zu sein, war Schleiermacher mithin völlig fremd und in jedem Fall der Aufgabe, professionellen Nachwuchsfür die Kirche auszubilden, gänzlich unangemessen.

3 Folgen für die praktisch-theologische Ausbildung

3.1 Die Wahrnehmung pastoraler und kirchlicher Praxis

„*Wahrnehmung* ist das geheime Thema der praktisch-theologischen Theorie Schleiermachers⁴¹³, so formuliert Albrecht Grözinger zutreffend. Wenn Theologiestudierende für eine reflektierte Gemeindeleitung und professionelle Berufspraxis innerhalb der Kirche vorbereitet werden sollen, dann müssen sie in der Lage sein, sich nicht nur mit sich selbst zu beschäftigen, sondern einen denkbar weiten Horizont und eine möglichst differenzierte Wahrnehmungsfähigkeit kirchlicher und außerkirchlicher Wirklichkeit entwickeln.

Die Ausbildung von professionellen Pfarrern und heute auch Pfarrern für ihre äußerst komplexe Aufgabe einer zusammenstimmenden Leitung in Gemeinde und Kirche impliziert für Schleiermacher deshalb keineswegs, dass sich die Praktische Theologie nur auf die Aufgaben pfarramtlicher Geschäftsführung oder gar nur auf das Subjekt des Geistlichen reduzieren dürfte. Eine solch beschränkte Perspektive, die die klassische Pastoraltheologie charakterisiert und vor der sich zurecht viele Praktische Theologen fürchten, lag Schleiermacher fern. Die Komplexität der pastoralen Profession lässt sich für Schleiermacher vielmehr nur dann angemessen reflektieren und durchdringen, wenn Theologiestudierende in der Lage sind, nicht nur ihr eigenes professionelles Handeln, sondern alles „Handeln in der Kirche und für die Kirche“⁴¹⁴ in den Blick zu nehmen. Denn: „Daß man sich bei uns nur zu häufig auf die Kenntniß des Zustandes der evange-

lischen Kirche, ja nur des Theiles beschränkt, in welchem die eigene Wirksamkeit liegt, wirkt höchst nachtheilig auf die kirchliche Praxis.“¹⁵

Gerade weil Schleiermacher die Provinzialität vieler geistlicher Praktiker überwinden will und der Komplexität professioneller pastoraler Praxis gerecht zu werden versucht, mutet er den Theologiestudierenden zu, sich mit Fremdem und längst Vergangenen auseinanderzusetzen, ökumenische Vergleiche anzustellen und den Blick auf das Ganze, auf die historische Entwicklung des Christentums und den Zustand der Kirche in der Gesellschaft der Gegenwart zu lenken, um gerade dadurch das empirisch Einzelne verstehen und einordnen zu können und den eigenen subjektiven Erfahrungs- und Wahrnehmungshorizont zu erweitern. Für Schleiermacher ist es deshalb „eine Gewissenssache daß wir uns über dies wichtige Geschäft eine Theorie aufstellen“¹⁶, denn nur so kann der einzelne Pfarrer und heute auch die einzelne Pfarrerin sich besonnen und reflektiert nach allen Regeln der Kunst an der Gestaltung kirchlicher Praxis beteiligen. Die wissenschaftliche Ausbildung dient deshalb nicht zuletzt dazu, die eigene Subjektivität zu relativieren und die bisweilen anstrengende, aber immer auch schöpferische Pluralität und Vielfalt in und außerhalb der Kirche wahrnehmen und würdigen zu lernen.

Vor allem auf Letzteres legte Schleiermacher außerordentlich viel Wert. Die von Schleiermacher „aufgeworfene Gewissensfrage nach der Notwendigkeit einer theoretisch reflektierten Praktischen Theologie mündet bei ihm in das Postulat einer verantwortlichen praktisch-theologischen Wahrnehmungskultur, die durch Pluralität und Vorurteilslosigkeit ausgezeichnet ist.“¹⁷ Es ging Schleiermacher darum, Theologen, die sich selbst mit ihrer Überzeugung häufig im Wege stehen und zu moralischer und das heißt nicht selten zu andere abwertender Kommunikation neigen, durch die wissenschaftliche Bildung zu einer *differenzierten Wahrnehmungskultur* anzuregen. Denn eine differenzierte Wahrnehmungsfähigkeit ist Voraussetzung dafür, sich möglichst vorurteilslos und flexibel in die verschiedenen Perspektiven einzudenken, sich sozial gewandt, aber keineswegs profillos in den heterogenen sozialen Kontexten des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens zu bewegen und das Fremde und Andere dabei schätzen und würdigen zu lernen.¹⁸

Paul Drews hat sich diesem Programm mit seinem Vorschlag, eine religiöse Volkskunde in der Praktischen Theologie zu etablieren, auf seine Weise angeschlossen. Die möglichst genaue Wahrnehmung und Beschreibung kirchlichen Lebens war für ihn Grundlage und Ausgangspunkt der Praktischen Theologie. Denn: „Die Voraussetzung einer besonnenen und wirksamen Beeinflussung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen wie nicht kirchlichen Kreise ist eine wirkliche Kenntnis des gegenwärtigen religiösen Lebens innerhalb und ausserhalb der Landeskirchen.“¹⁹ Die von Drews geforderte, soziologisch differenzierte Wahrnehmung kirchlich-gesellschaftlichen Lebens steigert nicht nur die Effektivität kirchlicher Verkündigung, sondern führt, wie bei Schleiermacher, zu einer toleranten, die Andersheit der Individualität des Anderen würdigenden Grundhaltung, die für Seelsorge und Unterricht gleichermaßen grundlegend ist: „Ein Pfarrer muss es begreifen, dass das eine Glied seiner Gemeinde mehr orthodox, das

andere mehr pietistisch, das dritte mehr rationalistisch geartet ist. Er muss gebildet, theologisch und religiös gebildet genug sein, um jedes zu verstehen, jedes zu tragen. Die Zeiten müssen endlich hinter uns liegen, wo der orthodoxe Pfarrer alle orthodox, der liberale sie alle liberal machen will.“²⁰

Die Praktische Theologie hat deshalb gerade aufgrund ihrer Ausbildungsfunktion die Aufgabe, zu einem möglichst genauen und scharf umrissenen Bild des gegenwärtigen religiösen Lebens beizutragen.²¹ Es geht Drews dabei vor allem darum, das eigene Urteil zu schulen und die Wahrnehmungsfähigkeit für die Pluralität und Heterogenität der kirchlichen und gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit zu verbessern. Demjenigen, der ein offenes und engagiertes Interesse für die vielfältigen sozialen Erscheinungsformen des Glaubens zeigt, wird die religiöse Volkskunde dabei die besten Dienst tun: „Sie wird ihm zunächst für wichtige Probleme die Augen öffnen; *sie wird ihn sehen, beobachten lehren*; sie wird ihm eine ungeheure Fülle von Stoff zum Forschen und Nachdenken bieten. Und das ist vielleicht das Wertvollste.“²²

Um auf die beruflich äußerst komplexe Praxis als Pfarrerin oder als Religionslehrer einigermaßen vorbereitet zu sein, ist es nach Schleiermacher und Drews mithin eine ganz grundlegende Kompetenz, die Realität differenziert beobachten zu lernen und sich dazu unterschiedlicher wissenschaftlicher Methoden und Perspektiven zu bedienen. Für Niklas Luhmann liegt der entscheidende Gewinn wissenschaftlicher Beobachtung deshalb auch in der *Beobachtung zweiter Ordnung*. Es geht bei der Beobachtung zweiter Ordnung darum, die Realität nicht einfach als Gegebenheit zu betrachten, sondern sie in ihrer Vielperspektivität wahrzunehmen und damit vor allem auch beobachten zu lernen, wie andere beobachten, welche Unterscheidungen sie verwenden, um die Realität wahrzunehmen, was sie dabei in den Blick bekommen und was nicht. Aus dieser anspruchsvollen Beobachtungsform lassen sich dann auch im Hinblick auf das eigene Beobachten und seine notwendige Relativität und Selektivität wertvolle Schlüsse ziehen, die für die professionelle Kompetenz von Pfarrern und Religionslehrern gleichermaßen unabdingbar ist.²³

3.2 Die Wahrnehmung der sozialen Umwelt der Kirche als Voraussetzung pastoraler Professionalität

Eine solch weite und komplexitätsreiche Perspektive praktisch-theologischer Wahrnehmung, wie sie Schleiermacher und Drews fordern, schließt es ein, sich nicht nur auf die pastorale und kirchliche Praxis selbst zu beschränken, sondern auch die soziale Umwelt der Kirche in den Blick zu nehmen und ein Verständnis für die Dynamik und Funktionsweise der modernen Gesellschaft zu gewinnen. Die wissenschaftliche Ausbildung von Pfarrern und Pfarrerinnen setzt die Analyse und das Verständnis gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen und damit den interdisziplinären Dialog mit der Soziologie mithin zwingend voraus.

Die funktionale Differenzierung und damit einhergehende Pluralisierung der modernen Gesellschaft ist eine große Herausforderung für die Kirche, die sich insbesondere durch die sozialen Wandlungs- und Individualisierungsprozesse der letzten Jahrzehnte starken Verunsicherungen ausgesetzt sieht. Die gegenwärtige Situation verlangt deshalb eine sensible soziologische Analyse und differenzierte Zeitdiagnose, um die Veränderungen und die damit gegebenen Herausforderungen der letzten Jahrzehnte verstehen und angemessen auf sie reagieren zu können. Insbesondere die systemtheoretische Gesellschaftsanalyse vermag dabei die Auswirkungen der Dynamik der funktionalen Differenzierung auf die Lebensformen, Biographien und Selbstverwirklichungsprobleme moderner Individuen differenziert und plausibel zu beschreiben. Überdies empfiehlt sich die Systemtheorie als Gesprächspartnerin für die Praktische Theologie auch deshalb, weil sie den Eigenwert der Religion im Kontext der funktional differenzierten Gesellschaft zu würdigen weiß, die systemeigene Komplexität und Rationalität von Religion respektiert und Religion nicht verweltlicht oder unter ihre fremde Kategorien subsumiert. Denn aus soziologischer Perspektive zeigt sich, dass die Religion ihre unverzichtbare Funktion für die moderne Gesellschaft nur als *religiöse* Kommunikation und als nichts sonst erfüllen kann.²⁴

Doch nicht nur im Hinblick auf die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion von Religion, auch im Hinblick auf die Frage nach der Leistungsfähigkeit des Organisationssystems Kirche und der Einschätzung der Chancen und Grenzen parochialer Gemeindeförderung unter den Bedingungen der Moderne leistet die systemtheoretische Soziologie erhellende und in hohem Maße aufklärende Dienste.²⁵ Darüber hinaus ist die Praktische Theologie auch auf den Dialog mit der Kulturwissenschaft angewiesen, um außerkirchliche Phänomene von Religion wahrzunehmen und die kulturelle Leistungsfähigkeit von Religion im Allgemeinen und christlicher Religion im Besonderen im Kontext der modernen Gesellschaft beurteilen und würdigen zu können.²⁶

Der funktionale Bezug der Praktischen Theologie auf die Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern und der damit gesetzte Fokus auf die Reflexion kirchlicher und pastoraler Praxis impliziert insofern keineswegs, die gesellschaftliche Umwelt der Kirche außer acht zu lassen. Nur im Kontext der Gesamtgesellschaft lassen sich Religion und Kirche verorten und verstehen und lässt sich die spezifische Leistungskraft der pastoralen Profession begreifen und würdigen.

Außerdem vermag der soziologische Blick von außen so manche Selbstverständlichkeit, die sich im binnentheologischen Diskurs eingebürgert hat, heilsam zu irritieren wie zum Beispiel bei der weithin praktizierten Verwendung des Gesellschaftsbegriffes. So taucht im binnentheologischen Diskurs immer wieder die Unterscheidung von Kirche und Gesellschaft auf, als wenn es sich dabei um zwei distinkte Größen handelte, die sich mehr oder weniger feindlich gegenüber stehen. Mit Luhmann kann man dazu feststellen: Unterscheidungen wie Kirche und Gesellschaft oder Wirtschaft und Gesellschaft „erwecken den Eindruck, als ob die Komponenten der Unterscheidung sich wechselseitig ausschließen, während in Wahrheit Wirtschaft, Recht, Schule usw. nicht außerhalb

der Gesellschaft, sondern *nur als ihr Vollzug* gedacht werden können. Es handelt sich um den gleichen Unsinn wie bei dem Versuch, Frauen und Menschen zu unterscheiden – nur eben um einen sehr viel weiter verbreiteten Unsinn.²⁷ Vielleicht hat die Religionspädagogik deshalb weniger Probleme, sich auf die professionelle Praxis von Religionslehrerinnen und Religionslehrern zu beziehen, weil es binnentheologisch viel plausibler zu sein scheint, die schulische Praxis als gesellschaftliche Praxis zu begreifen,²⁸ während die kirchliche oder gar die pastorale Praxis gewissermaßen als Gegenüber, als unöffentliche und verstaubte Nische der Moderne gilt, in der sich alles mögliche abspielen mag, aber eben nicht Gesellschaft.

Begreift man wie Luhmann die Gesellschaft als Gesamtsumme aller Kommunikationen, wird deutlich, dass auch die religiöse Kommunikation nicht anders denn als Vollzug von Gesellschaft gedacht werden kann. Überall wo kommuniziert wird, vollzieht sich Gesellschaft – im direkten Gespräch mit dem Arzt genauso wie bei der Kommunikation mit Hilfe der schriftlichen oder elektronischen Massenmedien, in den kleinen überschaubaren Interaktionssystemen des täglichen Lebens genauso wie in den unpersönlichen Kommunikationen in den Organisations- und Funktionssystemen. Selbstverständlich unterscheiden sich die interaktive und die massenmediale Kommunikationsform erheblich in ihrer Reichweite, aber tendenziell wird im Zeitalter der Massenmedien und des Internet die Form der Kommunikation unter Anwesenden erheblich unterschätzt. Die Reichweite der Kommunikation unter Anwesenden ist zwar sehr begrenzt, dafür ist es aber in der direkten Kommunikation unter Anwesenden möglich, authentische Öffentlichkeiten zu bilden und eine intensivere und sinnfälligere Kommunikation zu ermöglichen. Nicht umsonst setzen sowohl Erziehung als auch Gesundheit, Recht und Religion auf diese sehr aufwendige, stör anfällige, aber durch die Möglichkeit unmittelbarer wechselseitiger Wahrnehmung besonders informationsreiche, authentische und prägende Form der Kommunikation.²⁹

Nicht-religiöse Kommunikationen können demzufolge nicht „mehr Gesellschaft“ für sich reklamieren als religiöse Kommunikationen. Luhmann betont: Alle Funktionssysteme, auch das Religionssystem, „haben ein unmittelbares Verhältnis zur Gesellschaft“³⁰. Das Religionssystem ist nicht weiter „weg“ von der Gesellschaft als beispielsweise das Wirtschafts- oder das Kunstsystem. Der Gottesdienst ist demnach nicht weniger öffentlich oder gesellschaftlich wie der Religionsunterricht in der Schule oder die Ausstellung in der Kunsthalle. Das Religionssystem ist als ein spezifisches Funktionssystem *Teil der Gesamtgesellschaft* wie jedes andere Sozialsystem auch. Allerdings kann man auf Religion und Kunst eher verzichten als auf Wirtschaft oder Bildung. Im Übrigen hat das Religionssystem mit denselben Problemen der Fremdheit gegenüber einer undurchschaubaren und überkomplexen gesellschaftlichen Umwelt zu kämpfen wie jedes andere Sozialsystem auch. Die Fremdheit des Pfarrers und der Pfarrerin gegenüber der wirtschaftlichen Umwelt ist insofern nicht prinzipiell ausgeprägter, als die Fremdheit des Unternehmers gegenüber den Problemen des Bildungssystems, mit denen er durch seine Kinder konfrontiert wird. Kurz: Die Gesellschaft findet nicht irgendwo

„draußen“ statt, sondern mitten im Leben der Ortsgemeinde, in den spannenden Diskussionen im Konfirmandenunterricht, in der Seelsorge am Krankenbett, in der religiösen Kommunikation im Gottesdienst, bei der Beerdigung einer Verstorbenen oder der Besprechung der Kindergartenarbeit vor Ort.

Dieser kurze Ausflug in eine systemtheoretische Betrachtungsweise von Gesellschaft soll lediglich andeuten, wie grundlegend eine differenzierte Wahrnehmung gesellschaftlicher Prozesse und Dynamiken für das Verständnis kirchlicher und pastoraler Arbeit ist. Eine differenzierte Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern kann auf eine solche weite Wahrnehmungsperspektive nicht verzichten. Sie entgeht zugleich der Gefahr, einer pastoraltheologischen Engführung zu unterliegen.

3.3 Professionelle Kompetenz als Ziel praktisch-theologischer Ausbildung

Die Praktische Theologie hat in besonderer Weise die Aufgabe, die *professionelle Kompetenz* von Theologiestudierenden für die öffentliche Verkündigung des Evangeliums, für die Seelsorge und für den Konfirmanden- und Religionsunterricht zu fördern. Die Praktische Theologie versucht dabei, zu einem differenzierten Urteilsvermögen im Hinblick auf eine besonnene und zusammenstimmende Gemeinde- und Kirchenleitung beizutragen und das Wahrnehmungsvermögen von angehenden Pfarrerinnen und Pfarrern und Religionslehrerinnen und Religionslehrern zu schulen. Nicht nur dogmatische Kompetenzen, auch kommunikative, berufsethische und kybernetische Kompetenzen sind deshalb wesentlicher Bestandteil theologisch-professioneller Kompetenz. Dogmatische und exegetische Kompetenz sollte die Praktische Theologie zwar in der Regel voraussetzen können. Sie kommt aber nicht umhin, auch die inhaltlichen und nicht nur die kommunikativen und ethischen Aspekte kirchlichen Handelns zu reflektieren und im Hinblick auf eine konkrete Vermittlungssituation wie zum Beispiel der Verkündigung im Gottesdienst zu diskutieren.

Praktische Theologie kann sich dabei gemäß ihrer internen Differenzierung nicht nur auf die einzelnen kirchlich-pastoralen Handlungsfelder konzentrieren, sondern hat mit Hilfe einer übergreifenden Berufstheorie die spezielle *Problemtypik* der Professionen, die auch den Pfarrberuf charakterisiert, in den Blick zu nehmen. Nur so kann ein komplexes und differenziertes Verständnis von Professionalität vermittelt und können grundlegend orientierende Perspektiven für den pastoralen Berufsalltag gewonnen werden. Dazu gehört neben der Diskussion der inhaltlichen Vermittlungsprobleme und -fragen eine Kommunikationstheorie, die die besonderen Chancen und Grenzen der für die pastorale Arbeit typischen Kommunikationsform unter Anwesenden reflektiert und darüber hinaus eine differenzierte Betrachtung der berufsethischen Aspekte und ihrer Auswirkungen auf die Lebensführung und das Selbstverständnis von Pfarrerinnen und Pfarrern ermöglicht.³¹

All dies kann in diesem Zusammenhang nur angedeutet werden. Entscheidend ist, dass die Praktische Theologie als Wissenschaft dabei lediglich differenzierte und auf-

klärende Beschreibungen und Impulse, aber keine konkreten Handlungsanweisungen für die Praxis geben kann. Praktische Theologie ist immer *Reflexion* von kirchlicher und pastoraler Praxis, aber niemals diese Praxis selbst und hat darüber hinaus der Überkomplexität pastoraler Berufssituationen Rechnung zu tragen, die es ihr verwehrt, kirchliche Praxis direkt steuern zu wollen.

Die praktisch-theologische Ausbildung unterscheidet sich deshalb auch deutlich vom Vikariat. Sie hat als Wissenschaft primär mit dem *reflexiven* Charakter pastoraler Professionalität zu tun, während im Predigerseminar primär die *praktischen* und einzuübenden Aspekte professioneller Kompetenz im Vordergrund stehen. Beide Ausbildungsgänge kommen zwar nicht ohne den jeweils anderen Aspekt aus. So werden im homiletischen Seminar an der Universität nicht nur homiletische Theorien diskutiert, sondern auch selbst verfertigte Predigten vorgetragen und besprochen. Umgekehrt kann das Pfarrseminar auf eine differenzierte Reflexion kirchlicher Praxiserfahrung kaum verzichten. Aber trotz dieser Überschneidungen sind die jeweiligen Schwerpunkte der beiden Ausbildungsgänge eindeutig verteilt. So wird sich Praktische Theologie vor einer allzu unmittelbaren Verknüpfung von Theorie und Praxis hüten – und dies gerade weil sie als eine breit angelegte, interdisziplinär verfahrenende Schule der Wahrnehmung Orientierung für die kirchliche und pastorale Praxis zu vermitteln sucht.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Bernd Schröder, In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestimmung einer theologischen Disziplin, in: ZThK 98 (2001), 101-130.
- ² Karl-Fritz Daiber, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft: Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe, München, 142.
- ³ Karl-Fritz Daiber, Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 19.
- ⁴ Daiber, Religion in Kirche und Gesellschaft, 24.
- ⁵ Vgl. dazu und zum folgenden den Sammelband von Rudolf Stichweh: Ders., Wissenschaft – Universität – Professionen, Frankfurt a. M. 1994
- ⁶ Rudolf Stichweh, Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen. Physik in Deutschland 1740-1890, Frankfurt a.M., 34.
- ⁷ Vgl. im Anschluss an Rudolf Stichweh dazu ausführlich: Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001, 31ff.
- ⁸ Vgl. ausführlich: Karle, Der Pfarrberuf als Profession, 169ff.
- ⁹ Friedrich Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, SW 1,13, (Hrsg.) Jacob Frerichs, Berlin 1850, Nachdruck Berlin/New York 1983, 7.
- ¹⁰ Zu Schleiermachers professionstheoretischem Theologieverständnis vgl. ausführlich: Karle, Der Pfarrberuf als Profession, 180ff.
- ¹¹ Friedrich Schleiermacher, Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke, Theologische Studien und Kritiken, 2. Band, 2. u. 3. Heft, Hamburg 1829; KGA I, 10, 351.
- ¹² Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Zweite umgearbeitete Ausgabe 1830, (Hrsg.) Dirk Schmid, in: KGA I/6 Berlin/New York 1998, 317-446, § 193.
- ¹³ Albrecht Grözinger, Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995, 52.
- ¹⁴ Schleiermacher, Die praktische Theologie, 27.
- ¹⁵ Schleiermacher, Kurze Darstellung, § 243.
- ¹⁶ Schleiermacher, Die praktische Theologie, 5.
- ¹⁷ Grözinger, Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, 55. Verfehlt ist es allerdings, Schleiermacher vorzuwerfen, er habe seine Theologie für eine bürgerlich-agrarische Welt konzipiert und die proble-

matischen Folgen der Industrialisierung ignoriert (vgl. ebd.). Grözinger übersieht dabei nicht nur, dass die problematischen Folgen der Industrialisierung zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch nicht abzusehen waren, sondern auch, dass gerade Schleiermachers Theorieanlage dadurch besticht, dass sie die funktionalen Differenzierungsprozesse der modernen Welt schon erstaunlich präzise zu erfassen wusste. Dies gilt sowohl für seine Frühschriften als auch für seine Ethik. Vgl. Karle, Der Pfarrberuf als Profession, 254ff und: Bernd Oberdorfer, Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799, Berlin/New York 1995, 5 u.ö.

- 18 Vgl. dazu ausführlich: Karle, Der Pfarrberuf als Profession, 93ff.
- 19 Paul Drews, „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie, in: MKP NF 1, 1901, 1.
- 20 Drews, „Religiöse Volkskunde“, 7.
- 21 Vgl. Paul Drews, [Art.] Volkskunde, religiöse, in: RGG V, 1913, 1. Aufl., 1748.
- 22 Drews, [Art.] Volkskunde, 1753 [Hervorhebung I.K.].
- 23 Zur Beobachtung zweiter Ordnung vgl. ausführlich: Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1997, 766ff und 1109ff.
- 24 Zur Gesellschaftsanalyse und -theorie Luhmanns vgl. vor allem: Ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft; zu seinen religionssoziologischen Überlegungen: Ders., Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000. Das Gespräch mit der Soziologie zu führen, hieß in der Praktischen Theologie über Jahrzehnte hinweg, sich auf handlungstheoretische Entwürfe und dabei vor allem auf Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns zu konzentrieren. Die Systemtheorie Luhmanns wurde und wird dagegen bislang kaum ernsthaft wahrgenommen und diskutiert, vor allem nicht hinsichtlich ihrer subjektivitätskritischen und konstruktivistischen Implikationen.
- 25 Vgl. dazu ausführlich: Karle, der Pfarrberuf als Profession, 243ff.
- 26 Vgl. dazu v.a.: Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (1992), München 1999. Selbstverständlich ist die Praktische Theologie auch auf den Dialog mit weiteren Disziplinen angewiesen wie der Psychologie, der Pädagogik, der Rhetorik, der Literaturwissenschaft, der Musikwissenschaft etc. Die hier vorgenommene Betonung von (systemtheoretischer) Soziologie und Kulturwissenschaft verdankt sich der leitenden Fragestellung des Artikels, der die Differenz und zugleich Kopplung der unterschiedlichen *sozialen* (religiösen und nicht-religiösen) Praktiken/Kommunikationen im Hinblick auf die Ausbildungsfunktion der Praktischen Theologie reflektiert.
- 27 Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 90 [Hervorhebung I.K.].
- 28 Ganz typisch für diese Zuordnung ist Dietrich Rösslers Grundriss, der in drei Teile gegliedert ist: der Einzelne, die Kirche, die Gesellschaft. Letzterem wird der Religionsunterricht zugewiesen. Vgl. ders., Grundriß der Praktischen Theologie, 2. erw. Aufl., Berlin/New York 1994 (1986).
- 29 Zu den Implikationen dieser Kommunikationstheorie für die Berufsethik des Pfarrberufs vgl. ausführlich: Karle, Der Pfarrberuf als Profession, 59ff; zu den Implikationen für den Gottesdienst vgl. ausführlich: Christoph Dinkel, Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2000, insbes. 114ff.
- 30 Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, 125 [Hervorhebung I.K.].
- 31 Vgl. dazu ausführlich: Isolde Karle, Pastorale Kompetenz, in: Pastoraltheologie 89 (2000), 508-523.

„Alle sind wir tätowiert für den weiten weg“^{1,2} || Altenpastoral als Beitrag zu einer neuen Alternskultur

1 Einleitung

Die Alten in unserer Gesellschaft sind längst keine Randgruppe mehr. Menschen ab 60 sind zu einer unübersehbaren sozialen, kulturbildenden und die Wirtschaft steuernden Größe geworden. Wie wir mit diesem Problem umgehen, welchen Wert wir dem Phänomen des Altwerdens zugestehen, ist eine Frage der Menschlichkeit und Zukunft unserer Gesellschaft. Dieser Situation müssen sich vor allem die Kirchen stellen, denn sie stehen für ein menschenwürdiges Dasein aller Menschen. Die Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste aller Menschen, auch der alternden und hochbetagten zu reflektieren, im Lichte des Evangeliums zu deuten und zu solidarischem Handeln anzu-leiten (vgl. GS 1-3) ist Aufgabe der Praktischen Theologie.

So möchte ich zunächst klären, unter welchen Bedingungen und wie Menschen heute in unserer westlichen Gesellschaft altern. Chancen und Risiken sowie die Variabilität des Altwerdens sollen zur Sprache kommen. Sodann geht es um die biblisch-christliche Perspektive. Sie ist Grundlage unserer Hoffnung: und zwar für ein sinnvolles Altern in Solidarität aller Altersgruppen, das den Tod nicht ausblendet, ihm aber nicht das letzte Wort lässt. Schließlich sollen der Pastoral einige vielversprechende Modelle des Umgangs mit der Altenproblematik in unserem Kontext für ihre eigene Praxis zu denken geben.

2 „Alt sind immer nur die anderen – nie wir selbst.“ – Altwerden in der westlichen Gesellschaft – Risiken und Chancen gegenwärtiger Altersstruktur

In der Bundesrepublik steigt die Alterspyramide rapide an. War um 1800 ca jeder 30. Einwohner in Deutschland über 60 Jahre alt², so wird es nach Schätzungen im Jahr 2030 jede/r Dritte sein.³ Gründe dafür sind sinkende Geburtenraten und eine steigende Lebenserwartung.⁴

Zugleich steigt die Zahl der Arbeitslosen in Deutschland an: daraus ergibt sich eine Schieflage zwischen der erwerbsfähigen bzw.- tätigen und der noch nicht oder nicht mehr erwerbstätigen Bevölkerung, so dass sich die Frage der Rentenfinanzierung und der privaten Altersvorsorge verschärft.⁵

Besonders betroffen von der Altersfrage sind die Frauen, die bislang die Mehrheit insbesondere der Hochbetagten bilden.⁶

Die Zunahme der älteren Bevölkerung weckt massive Ängste. Jüngere erleben die Älteren als Bedrohung ihrer eigenen Zukunft und zeigen Tendenzen der Desolidarisierung. Ältere fürchten um ihre Lebensqualität besonders in Zeiten von Gebrechlichkeit und Krankheit und erleben sich als Belastung für die Gesellschaft. So gibt es zu denken, dass die Suizidraten mit zunehmendem Alter steigen.⁷

Die Situation wird entdramatisiert, wenn die Ergebnisse der gerontologischen Forschung über das Potential der Menschen über 60 für die Gestaltung der Gesellschaft fruchtbar gemacht würden.

So hat sich die gesundheitliche und wirtschaftliche Situation heutiger Alter gegenüber früheren Zeiten unübersehbar verbessert. Den über 50jährigen steht mit ca. 20 Milliarden DM knapp die Hälfte der gesamten Kaufkraft der erwachsenen Bevölkerung zur Verfügung. Hinzu kommen Eigentum und Ersparnisse.⁸ Die Rentner sind als Konsumenten demnach ein nicht zu unterschätzender Faktor für die Wirtschaft.

Gegen das immer noch in der öffentlichen Meinung vorherrschende „Defizitmodell“, nach dem Alter als fortschreitender Abbau geistiger und körperlicher Fähigkeiten angesehen wird, hat die Forschung⁹ herausgestellt: Altern ist ein komplexer Prozess, der zwar auch von biologisch-genetischen, aber mehr noch von psychologischen, biographischen, sozio-kulturellen, ökonomischen und ökologischen Bedingungen abhängig ist, sowie von der persönlichen Deutung, Sinngebung und Gestaltung des einzelnen. Von einem generellen Abbau der Leistungsfähigkeiten kann nicht die Rede sein, sondern wie leistungsfähig jemand ist, hängt vom Zusammenspiel dieser verschiedenen Faktoren ab.¹⁰ Die Lebensaltersbedingungen seien, so meint der Soziologe Rosenmayr, grundsätzlich gestaltbar und altersspezifische Leistungen durch geistiges und körperliches Training beeinflussbar, so dass „trainierte Alte“ oft leistungsfähiger als untrainierte Jüngere seien.¹¹ „Die Alten“ als homogene Gruppe gibt es nicht, sondern das Alter hat „viele Gesichter“¹².

2.1 Individualisierung und Pluralisierung von Lebensstilen und -wirklichkeiten Alternder

So habe sich, sagt die Pastoraltheologin Blasberg-Kuhnke, die Rede von „Alter“ oder „Alten“ gerontologisch überholt: „Kalendarische Einteilungen, die die Fünfundfünfzig bis etwa Siebzigjährigen als ‚junge Alte‘, die bis Fünfundachtzigjährigen als ‚Alte‘ u. die über Fünfundachtzigjährigen als ‚Hochaltrige‘ bezeichnen, (...) sind (...) von geringem heuristischen Wert (...), weil sie der *Individualisierung u. Pluralisierung von Lebensstilen u. -wirklichkeiten Alternder* nicht angemessen Rechnung tragen.“¹³

Weiterführend seien dagegen Konzepte, die auf die Lebenslagen, die Kompetenzen und Potentiale Älterer zugehen: so die auf den englischen Soziologen Peter Laslett zurückgehende Einteilung des Erwachsenenlebens in die Phasen des 2., 3. und 4. Le-

bensalters. Das 2. Alter meint die Phase der beruflichen Produktivität mit der Sorge um materielle Lebenssicherung und familiäre Verantwortung für die nachwachsende Generation. Das 3. Alter bezieht sich auf die Menschen, die davon frei sind. Diesen steht ein Überschuss von Kompetenzen zur Pflege von eigenen Interessen und zum Aufbau von Beziehungen zur Verfügung. Im 4. Alter überwiegt dagegen die Sorge um ein zufriedenstellendes Dasein angesichts physischer und psychischer Beeinträchtigungen bis hin zur Pflegebedürftigkeit und Abhängigkeit von Institutionen.¹⁴ Die Übergänge zwischen diesen Lebensaltern sind fließend. Da vor allem das 3. Lebensalter mehrere Jahrzehnte umfassen kann und Menschen betrifft, die über hohe Kompetenzen verfügen, stellt sich hier die Frage, wie sie ihre Fähigkeiten in die Gesellschaft sinnvoll und anerkannt einbringen könnten.

2.2 Die Notwendigkeit der Entwicklung einer Alternskultur

Trotz dieser Befunde, die das Potential der Menschen ab 60 aufzeigen, halten sich hartnäckig die Stereotypen der naiven, hilflosen Alten, die zu unserer am Jugendlichkeitsideal¹⁵ orientierten Leistungsgesellschaft nichts beizutragen hätten und vor allem im 4. Lebensalter zu einer „Altlast“ werden.¹⁶ Initiativen von Alten, die aktiv für ihre Rechte eintreten, und bestimmte Gruppen, die sich demonstrativ als „Alte“ und nicht verbrämt als „Ältere“ oder „Senioren“ bezeichnen¹⁷ finden erst in letzterer Zeit öffentliche Aufmerksamkeit. Aufgrund der technologischen und ökonomischen Zwänge zur Innovation wird das Alter immer noch verdrängt und privatisiert. Allenfalls erwacht ein Interesse an einem neuen Typus von Alten: „Es sind die jungen, aktiven, geistig mobilen, kontaktreichen, kommunikativ fitten und sportlichen, mitunter auch politisch aufmüpfigen Alten, derer sich die Medien gern annehmen.“¹⁸

Bei einer solchen an Leistung und Jugendlichkeit orientierten Einstellung besteht allerdings die Gefahr, dass die Alten, die wirtschaftlich, psychisch, gesundheitlich oder aufgrund geringerer Schulbildung Mühe haben, am Projekt der permanenten Innovation und Reflexivität teilzunehmen, auf der Strecke bleiben.

Zweifelsohne: Obwohl wir heute wesentlich älter werden und jede/r sein Alter anders erlebt, wird das Alter immer noch abgewertet. Vor allem der Aspekt des Verfalls und der Lebensbegrenzung wird sowohl von der Umwelt als auch von den einzelnen in den verschiedenen Altersgruppen, die sich noch einer guten Gesundheit erfreuen, ausgeblendet.¹⁹ Man versucht das Alter zu verbergen, indem man Falten und graue Haare überdeckt. Die bekannte Alternsforscherin Ursula Lehr drückt ein weitverbreitetes westliches Lebensgefühl aus, wenn sie bemerkt: „Alt sind immer nur die anderen. Nie wir selbst.“²⁰ Paradoxerweise bestätigt gerade diese Abwehrhaltung und die Panik, die verbleibende Zeit mit möglichst vielen Aktivitäten zu füllen, dass sich die Menschen vom Altwerden tyrannisieren lassen.

Um den Status der Alten, ihr Selbstbild und das sie belastende abwertende Fremdbild in der westlichen Gesellschaft zu verbessern, braucht es eine Alternskultur, die sich

positiv der Ambivalenz des Alterns als Wachsen und Vergehen stellt. Die Frage nach dem Sinn des Alterns und die Frage nach der Solidarität der verschiedenen Altersgruppen untereinander ist davon nicht zu trennen.

So stellt Rosenmayr fest: „Daseinsbewältigung erfordert heute, angesichts der sich rasch erneuernden Technologie und sozialen Verhaltensweisen eine erhöhte Flexibilität und die Fähigkeit zum Neubeginn.“²¹ Ohne die Sprengung eines rein individualistischen Rahmens lässt sich dieses Problem nicht lösen. „Es kommt darauf an, aus der Individualisierung heraus Modelle (...) des in wechselseitiger Sorge umeinander bemühten Menschen zu entwickeln.“²²

Die Frage nach dem Sinn des Alterns und die Notwendigkeit der Selbstüberschreitung ist auch eine religiöse Frage. Die biblisch-christliche Perspektive hier einzubringen und mit der aktuellen Situation zu konfrontieren ist Aufgabe der Pastoraltheologie.

Zuvor bedarf es jedoch eines hermeneutischen Zwischenschrittes. Aus dem Interesse, wie in anderen Kulturen, vor allem in außereuropäischen Kontexten mit den Alten umgegangen wird, ergeben sich nicht nur Alternativen und kritische Denkanstöße für die Alternskultur hierzulande. Vielmehr zeigt sich auch eine neue Lesart der biblischen Texte, die deren Kontexte lebendiger in Erscheinung treten lässt. Statt Aussagen der Bibel als gesetzesmäßige Imperative direkt in unser neuzeitliches Gefüge zu übertragen, weckt erst die Wahrnehmung des eigenständigen kulturellen Klimas der biblischen Umwelt die Kreativität, eigene Modelle einer Alternskultur zu entwickeln.

Erlauben Sie mir daher zunächst einen Blick auf die Alternskultur Schwarzafrikas, die mich während eines vierjährigen Studienaufenthaltes in den 80er Jahren im Kongo in ihrer Weisheit tief beeindruckt hat. Trotz gewaltsamer Umbrüche, die die aktuelle Situation der alten Menschen dort katastrophal verschlechtert haben, sind die Werte der afrikanischen Tradition von unverzichtbarer Bedeutung.

Das Bewusstsein, dass niemand allein lebt, sondern sich anderen verdankt, die vor ihm waren, dass er auf diejenigen angewiesen ist, die mit ihm sind und Verantwortung trägt für diejenigen, die nach ihm kommen, ist in Afrika sehr ausgeprägt. Im Unterschied zum westlichen Lebensgefühl, wo der einzelne seine individuelle Freiheit bedroht sieht durch die Gemeinschaft oder eine Gruppe, und sich oft schwer tut, Beziehungen einzugehen, kann sich der Mensch in der afrikanischen Tradition nur als Mitglied einer Gemeinschaft entfalten. Zwar soll auch er ein selbständiges Leben führen, aber nicht im Sinne des abendländischen Individualismus.²³ Als Glied einer Gemeinschaft ist er für diese unentbehrlich und umgekehrt kann der einzelne nur, indem er zu den anderen in dieser Gemeinschaft in Beziehung steht und für sie Verantwortung trägt, überleben.

Der Gedanke der lebensnotwendigen Gemeinschaft hat neben der anthropologischen aber auch eine ökologische und kosmologische Dimension. Leben heißt, mit allen Lebewesen und Kräften der Natur in Beziehung treten, sich mit der Welt vereinigen. Es

handelt sich hier nicht um eine abstrakte Vorstellung, sondern Ausgangspunkt für die Kontaktaufnahme und Kommunikation ist der Leib des einzelnen. Die Berührung ist von der Kommunikation nicht zu trennen. In Beziehung treten heißt, seinen Leib fühlen, bewohnen, beherrschen und ihn durch die Erweckung der Sinne als Zugang zur Welt in allen ihren Dimensionen zu gebrauchen.²⁴

Leben und damit auch Altern bedeutet, sich selber von seiner leibseelischen Ganzheit her in Beziehung bringen mit der Welt. Altern heißt: Die Kräfte und den Rhythmus, die einem von der Welt entgegenkommen, in sich aufnehmen, verdauen und sowohl der eigenen Altersgruppe als auch den Jüngeren und den Älteren mitzuteilen und weiterzugeben. Die Aufmerksamkeit für körperliche und geistige Veränderungen im Alternsprozess gehört dazu.

Alle Lebewesen, die Natur insgesamt ist ja ständigen Veränderungsprozessen unterworfen. Sie teilen sich dem Menschen im Grundrhythmus von Werden und Vergehen mit.

Diese Spannung zwischen Leben und Tod wird in der afrikanischen Tradition nicht verdrängt. Gerade weil der Leib als Bezugspunkt für die Organisation der Welt gilt, wird sie in Riten und Symbolen dramatisiert und leibseelisch für den einzelnen in der Gemeinschaft nachvollziehbar gemacht. So kann er immer tiefer in das Geheimnis der menschlichen Existenz eindringen.

Zwar wird der Tod auch in Afrika als bedrohlicher Einbruch ins Leben gesehen – vor allem der gewaltsame, frühzeitige Tod –, aber der traditionsverbundene Afrikaner kann gelassener mit ihm umgehen²⁵: wird der Tod doch als letzter Übergang in die Welt der Ahnen verstanden, als eine Geburt in die unsichtbare Welt hinein. Ebenso stirbt das Kind bei der Geburt in die sichtbare Welt gleichsam aus der unsichtbaren Welt heraus. Die Analogie zwischen Sterben und Geborenwerden drückt sich in parallel gestalteten Geburts- und Sterberiten aus.²⁶

Die afrikanische „Mystik des Lebens“ erwächst aus der Erfahrung des Todes. Der Tod wird rituell vorweggenommen, um sich ihm zu stellen und daraus verändert hervorzugehen. Auf dieser Auseinandersetzung beruht der gesamte initiatische Lebensplan der traditionellen afrikanischen Gesellschaften.

Jede Altersklasse hat ihre eigenen harten körperlichen und psychischen Prüfungen zu bestehen, um ihre Aufgaben für die Gemeinschaft mit der sichtbaren und unsichtbaren Welt besser zu erfüllen. Letztlich erscheint das ganze Leben als permanente Initiation in das Geheimnis des Lebens und des Todes, als mystischer Aufstieg zu Gott, der Unsterblichkeit garantiert.²⁷ An Tätowierungen werden die Prüfungen der Etappen des Lebens leibhaft und zeichenhaft sichtbar. Man ist „tätowiert für den weiten weg“²⁸ und kann stolz darauf sein.

Altern ist im traditionellen Afrika also nicht nur biologisches Schicksal, sondern lebenslange Aufgabe, in der sich der Mensch immer wieder neuen Wandlungen stellt, die nicht ohne Erfahrungen von Schmerz und Verlust zu haben sind.

So garantiert das biologische Alter noch lange nicht den für jedes Mitglied der Gesellschaft erstrebenswerten Titel des „Alten“, des „Mzee“, wie man in Ostafrika auf Kiswahili sagt. Die Anrede mit „Mzee“, die aus Respekt jedem Erwachsenen gleich welchen Alters zuteil werden kann²⁹, verpflichtet weiser zu werden.

Der und die „Mzee“ streben nicht nach eigener Macht. Sie setzen ihre Erfahrungen und die der Vorfahren auf Geheiß Gottes und der Ahnen für die Gemeinschaft und die Schwächeren ein. Sie treten von bestimmten Positionen zurück, um Jüngere besser darin initiieren zu können und andere für die Gesellschaft unentbehrliche Aufgaben zu übernehmen: etwa als Mitglied im Ältestenrat, als Mediziner oder Medizinfrau, als Traumdeuter, Initiationsmeister, Familienpriester, Hüter der Tradition und Mittler zwischen den Lebenden und den Toten.³⁰

Die Tugenden des „Mzee“ sind die Fähigkeit zur Erinnerung und zum Zuhören. Bevor er das weise Wort aussprechen kann, das das Leben der Gemeinschaft sichert, muß er schweigen und Vergangenes und Gegenwärtiges für die Zukunft meditieren.³¹ Auch bei den Erfahrungen von Krankheit, Leid und Tod muss er sich bemühen, eine tapfere, für andere beispielhafte Haltung einzunehmen. Im Verlauf des Lebens konnte er sie in den verschiedenen Reifungsstufen einüben. Dennoch gebührt auch den Alten und Hochbetagten, die wegen geistigen und körperlichen Verfalls die Gemeinschaft nicht mehr durch Weisheit oder irgendeine Leistung bereichern können, Respekt: Auf der Schwelle zur unsichtbaren Welt, nah bei den Ahnen und letztlich bei Gott, gewinnen sie eine sakramentale Qualität für die Rüstigen.

Der Respekt vor dem Alter drückt sich neben der Zustimmung zu Veränderungen in der Treue zu dem aus, was einmal war. Die irdisch Lebenden bleiben mit den Ahnen durch die Erinnerung solidarisch. Nichts von dem, was sie ihnen verdanken, soll vergessen werden. In einer Erzählgemeinschaft wird es aufbewahrt, um die Werte der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen, ähnlich wie in der jüdisch-christlichen Tradition.

3 Biblische Aspekte zum Umgang mit den Alten und Prozessen des Altwerdens

3.1 „Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet, bis ihr grau werdet, will ich euch tragen“ (Jes. 46,4) – Alttestamentliche Perspektiven

a) Die Schattenseiten des Alters

Das Alte Testament beschreibt schonungslos die Ambivalenz des Altwerdens. Neben der Vorstellung des hohen Alters als „Segen“ durch Gottes besondere Gnade, als Frucht

der Gottesfurcht und Lohn der Gerechtigkeit (vgl. Spr. 3,1,f.; 4,10; 9,11; 10,27; 14,27; Sir. 1,12; Dtn 4,40) und dem Wunsch, „alt und lebenssatt“ zu sterben, kennt es die Last des Alters und benennt folgende Kennzeichen: Verlust der Zeugungs- und Gebärfähigkeit, schwindende Körperkraft, Gicht, Durchblutungsstörungen, Nachlassen der Sehkraft, der Lebenslust und der geistigen Kräfte.³² Negative Eigenschaften des Alters wie Geschwätzigkeit und Altersneid (vgl. Sir. 32,3f.), sowie Erfahrungen von Anfeindungen, Einsamkeit und Angst, von Gott im Alter verlassen zu werden, kommen zur Sprache (vgl. Ps 71,9ff).

Bedeutungsvoll für den Umgang mit den Schattenseiten des Alters ist die Einstellung des atl. Menschen zum Tod, die im Lauf der Geschichte Wandlungen erfahren hat.

Wie in Afrika wurde der Tod nicht als punktuellere Ereignis gesehen, sondern als ein Prozess, der in das Leben hineinragt. Allerdings ist die Grundhaltung wie mir scheint, pessimistischer. Die Erfahrungen von Einsamkeit, Angst, Beziehungslosigkeit, von Krankheit und Verlusten werden innerhalb des gesamten Lebenslaufs als „Fesseln des Todes“ und „Bande der Unterwelt“ (vgl. Ps 18, 5f) interpretiert.

Einerseits wird diese Präsenz des Todes nüchtern gesehen. Wer stirbt, geht den „Gang aller Welt“ (1 Kön 2.2.). Der alte Mensch geht seinem Tod gelassener entgegen als der junge. Alte Menschen – wie Isaak, Jakob, David – bereiten sich auf den Tod vor und nehmen von ihren Angehörigen Abschied. Andererseits wird Sterben als Unglück beklagt, vor allem, weil der Tod nach älterem Verständnis als endgültiger Abbruch der Beziehungen zu den Mitmenschen und sogar zu Gott angesehen wurde. In der Scheol führt der Mensch ein Schattendasein, fern von Gott.³³

Die Konsequenz ist, sich ein langes und segensreiches Leben zu wünschen und es hier und jetzt zu gestalten. Die Erinnerung an die Väter und Mütter im Glauben achtet sie vor allem als Zeugen der Befreiungsgeschichte des Volkes Israel mit seinem Gott Jahwe.³⁴ Diese Geschichte soll in der Gegenwart und Zukunft im irdischen Dasein fortgesetzt werden. Dennoch wird der Tod vom Glauben her bedacht. Dass Gott trotzdem ein Gott des Heils ist, hat den Beter in Ps 71 ein Leben lang überzeugt und führt ihn im Alter und auch angesichts des nahen Todes dazu, an eine neue Zukunft zu glauben und zu sagen: „Du ließest mich viel Angst und Not erfahren. Belebe mich neu, führe mich herauf aus den Tiefen der Erde.“ (Ps 71,20) Das Bekenntnis, dass auch das Totenreich Gottes Macht nicht entzogen ist, lässt erste Hoffnungen aufkommen, dass der Mensch auch im Tod nicht von Gott getrennt ist: „...bette ich mich in der Unterwelt, (so) bist du (auch da) zugegen.“ (Ps 139,8b; vgl. auch Hi. 14,13).³⁵ Die Hoffnung auf die Auferstehung erscheint im AT allerdings am Rande.³⁶

b) Die Solidarität von Jung und Alt in Gottes Volk

Die Solidarität von Alten und Jungen im Bundesvolk gründet nicht zuletzt auf der Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie umgreift seine leibseelische Verfasstheit in ihrer Zerbrechlichkeit und Hinfälligkeit und ist durch Gottes Treue

unzerstörbar.³⁷ Diese Solidarität konkretisiert sich in den Weisungen für die Beziehungen zwischen den Generationen.

Die Eltern und die Alten „ehren“, wie es im Elterngesetz Ex 20,12 heißt, ist eine soziale Tugend für den Zusammenhalt der Gemeinschaft, deren Mitte Jahwe ist (vgl. auch Dtn. 5,16). Das hebräische Wort „ehren“ steht sowohl für „Gott die Ehre erweisen“ als auch für „sich zwischenmenschlich respektieren“ und schließt die Gegenseitigkeit der Generationen ein.³⁸

So sollen vor allem die erwachsenen Söhne und Töchter die alten Eltern ehren, d.h. sie nicht lächerlich machen., sie in der Gemeinschaft achten; ihrem Wort als Träger von Lebensweisheit und als Zeugen der Befreiungsgeschichte Israels mit Jahwe und dessen Verheißung für die Zukunft Gehör schenken, um daraus für das Leben der aktuellen Gemeinschaft Konsequenzen zu ziehen. Für das Wohl der alten Eltern sorgen sie auch in materieller Hinsicht, sie unterstützen, versorgen und begraben sie in gebührender Weise.³⁹

Die Älteren sind aber auch den Jüngeren gegenüber verpflichtet. Das AT kennt die Schuld der Väter, die den Söhnen die Weisungen Jahwes nicht mitgeteilt haben.⁴⁰ Weil von der Treue zu Jahwe und der Einhaltung seiner Gebote das Leben der Gemeinschaft im verheißenen Land abhängt, sind die Eltern und die Alten Traditionsträger mit einer theologischen Dignität. Ihre Glaubwürdigkeit wird an der eigenen Orthopraxis gemessen (vgl. Dtn 6,20-25).

Als Träger lebenspraktischer Weisheit sind sie Vorbild für die Jüngeren. Aber: „Graues Haar ist eine prächtige Krone, auf dem Weg der Gerechtigkeit findet man sie.“ (Spr. 16,31) Ob jemand weise genannt werden kann, hängt von seiner lebenslangen Suche nach Gerechtigkeit ab, die die Gottesliebe einschließt und sich im Alltag bewährt. Die Erfahrung, daß junge Menschen weiser sein können als alte zeigt das Beispiel Salomos, der in seiner Jugend ein hörendes Herz erbittet und empfängt (1 Kön 3,2-15), die Weisheit im Alter dagegen verliert und sich zur Verehrung anderer Götter verführen läßt (1 Kön 11,1-8).⁴¹

Weise ist derjenige, der nicht nur für sich selber spricht⁴², sondern auch auf die Ratschläge der anderen hört⁴³ und letztlich nach der Einsicht sucht, die von Gott geschenkt wird.⁴⁴ Als solcher kann er das Ehrenamt des „Ältesten“ ausfüllen, der im Tor Recht spricht. Waren seit vor der Zeit der Landnahme die „Ältesten“ die den Vollbart tragenden, im reifen Alter stehenden Männer der Rechtsgemeinde⁴⁵, so löst sich im Lauf der Geschichte die ursprüngliche Einheit von Lebensalter und Amtsbeauftragung auf, so dass nun auch ein junger Mann wie Daniel Ältester sein kann. (vgl. Dan 13,50).

Und doch gibt es eine Weisheit, die erst im Alter möglich ist: sie erwächst aus der nüchternen Anerkennung der eigenen Grenzen und der bewussten Annahme des Alters auch mit seinen Schattenseiten. Der Glaube an die rettende und zuverlässige Gegenwart Jahwes in den Höhen und Tiefen der irdischen Lebensgeschichte jedes einzelnen und

seines Volkes lässt nicht nur die Mühsal des Alters ertragen, sondern den betagten Abraham Neues wagen. Sie schenkt die Zuversicht, auch am Ende nicht verlassen zu werden: „Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet, bis ihr grau werdet, will ich euch tragen. Ich habe es getan, und ich werde euch weiterhin tragen, ich werde euch schleppen und retten.“ (Jes.46,4)

3.2 „... Wie kann ein Mensch, der schon alt ist, geboren werden?“ (Joh. 3, 4a) – christliche Hoffnungsperspektiven

a) Relativierung der Altersunterschiede und der familialen und gesellschaftlichen Rangordnung

Jesus relativiert durch die Naherwartung des Reiches Gottes alle Unterschiede physischen Alters: „Amen, ich sage euch: diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintrifft.“ heißt es in Mk.13,30 (vgl. auch Mk 9,1). Unterschiede des Alters, der Lebenserfahrung und -weisheit sind durch die Nähe des Gottesreiches von untergeordneter Bedeutung. Rangordnungen und Ansprüche auf Ehre werden auf den Kopf gestellt. Allein Umkehr und Nachfolge zählen angesichts der nahenden Gottesherrschaft. So wird derjenige der Erste im Reich Gottes sein, der der Diener aller ist (vgl. Mk 9,33-37), und dabei kommt es auf eine Haltung an, das Reich Gottes anzunehmen wie ein Kind (vgl. Mk 10,15). Auch die Blutsverwandtschaft wird relativiert. Die wahren Verwandten Jesu sind die, die den Willen seines Vaters tun (vgl. Mk 3,31-35). Damit wird die Solidarität gegenüber den Familienmitgliedern auf alle Mitmenschen erweitert.

b) Solidarität mit den Schwachen

Aber Jesus hebt den Respekt gegenüber den Alten nicht auf. Mit dem Elterngelot stellt er sich in Kontinuität zum AT und verschärft die Notwendigkeit, die alten Eltern zu versorgen, indem er die zu seiner Zeit gängige „Korbàn-Praxis“ kritisierte. Diese bestand darin, sich der materiellen Verpflichtungen gegenüber den alten Eltern zu entledigen, indem man das, was ihnen zustand, durch das sog. Korbängelübde als Opfergabe religiösen Zwecken zuführte (vgl. Mk 7,10-12).

Maßgeblich für Jesu Verhalten ist seine Solidarität mit den Schwachen, Bedrängten und Kranken, also auch mit denen, die unter der Last ihres Alters leiden. Damit lässt er die Zukunftshoffnung Israels schon in der Gegenwart anbrechen: die Leidenden werden aus ihrer Knechtschaft befreit und werden das Reich erben (Lk 4,18 vgl. auch Mt.5,3-12 par. Lk 6,20-23; Jes. 61,1-3),⁴⁶ und zwar durch Jesu heilendes Handeln schon jetzt. Diese Solidarität mit den Schwachen wird in der christlichen Gemeinde fortgesetzt, etwa in der Einrichtung des Witwenamtes, wo die Witwen einerseits materiell versorgt werden und andererseits durch ihr Gebet eine spirituelle Bedeutung für die Gemeinde haben. (vgl. 1 Tim 5,3-15)

c) Alte Menschen auf der Schwelle zwischen Alt und Neu

Mit Simeon und Hanna werden in der lukanischen Kindheitsgeschichte zwei alte Menschen hervorgehoben. Als Übergang vom Alten zum Neuen Testament symbolisieren sie die Begegnung des Vergangenen mit dem Neuen und geben in dieser Eigenschaft heutigen alten Menschen ein Vorbild. In ihnen kommt die Spannung zwischen Warten und Hoffen, Verheißung und Erfüllung zum Ausdruck. So werden gerade diese Alten zu den Protagonisten des Neuen. Nur weil sie in der Tradition verwurzelt sind, sind sie fähig, das Neue überhaupt erst zu erkennen und es für die Jüngeren zu deuten (vgl. Lk 2,21-40).⁴⁷

Andere ältere Menschen sind durch ihre Lebenshaltung beispielgebend: die Witwe, die, indem sie alles hergab, was sie besaß, zu einem „Paradigma für den Glauben der Kleinen und Schwachen“⁴⁸ wird (Mk 12,42-44). Nikodemus, der, als Mann in den „besten Jahren“ und Mitglied des Hohen Rates, sich durch den vergleichsweise jugendlichen Jesus in seiner herkömmlichen Denkweise beunruhigen lässt.⁴⁹

d) Neugeboren werden auch im Alter

Die neue Wirklichkeit ist der Mensch, der, ob jung oder alt, „aus Wasser und Geist“ neugeboren werden darf (vgl. Joh 3,1-21). Diese Zusage gilt für den Menschen durch die Gnade Gottes schon im Hier und Jetzt. Loslassen und den Mut haben, immer wieder neu anzufangen, kann der Mensch angesichts der Hoffnung, daß er in seiner ganzen Hinfälligkeit von Gott in Jesus Christus ein für allemal angenommen ist: durch dessen solidarisches Leben, Leiden und Sterben und bis hin zu seiner Auferweckung. Neuer Mensch darf auch der Alte und Hochbetagte durch Gottes freien Geist hier und jetzt werden.

Weil die Hoffnung das irdische Dasein übersteigt, kann er schon jetzt als Befreiter leben und eine Haltung einnehmen, die nicht den Begrenztheiten der eigenen Existenz, die ihm das Altern vor Augen geführt, ausweicht und an ihnen verzweifelt. Durch das unwiderrufliche Ereignis der Auferweckung Jesu Christi ist zwar die Last des Alters und die Mühsal des Daseins nicht aus der Welt geschafft. „Auch wir“, so Paulus im Römerbrief, „obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unseren Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden.“ (Röm 8,23)

Auferweckung des Leibes aber meint: Nichts von dem, was der Mensch in seiner je einmaligen und unverwechselbaren Lebensgeschichte erfahren und erlitten hat, ist bei Gott verlorengegangen. Mit allen Spuren und Wundmalen geht es in seine erfüllte Endgestalt ein.⁵⁰

Warum also tragen wir nicht unsere Falten stolz als Tätowierungen, die die Geschichte auf unserer Haut eingeritzt hat?

4 Modelle einer neuen Alternskultur als Anregung für die Altenpastoral

Die afrikanischen und die jüdisch-christlichen Traditionen stellen Alternsbilder zur Verfügung, die das Potential alter Menschen für eine Gemeinschaft zeigen und Deutungsangebote für den Prozess des Alterns mit seinen Licht- und Schattenseiten machen. Sie sind zwar nicht unmittelbar auf die plurale Situation unserer Gesellschaft übertragbar, aber ermutigende Alternsbilder und eine positive Sinngebung des Alterns auch mit seiner Leidensseite unterstützen die Entwicklung einer Alternskultur, in der die Alten Subjekte ihrer Lebenssituation bleiben, statt zu reinen Konsumenten oder Objekten der Fürsorge degradiert zu werden.

Dazu könnte eine erneuerte Altenpastoral einen dezidierten Beitrag leisten. Ihr gemeinsames Ziel ist es, von einem einseitigen Versorgungs- und Betreuungsmodell für alte Menschen herunterzukommen und diese als Subjekte wahrzunehmen.

Zum Schluss möchte ich deshalb keine Appelle an die Altenpastoral richten, sondern als Anregung drei Modelle aus unserem gegenwärtigen Kontext vorstellen, die zeigen, wie couragiert alte Menschen ihre Sache schon selber in die Hand nehmen.

4.1 Internationale Solidarität

Das Sozialministerium Baden-Württemberg nahm 1993 das „Jahr der älteren Bürger und des Miteinanders“ zum Anlaß, eine breit angelegte Kampagne für die ältere Generation zu starten, um deren Platz in der Gesellschaft zu sichern und ihr Potential für eine Stärkung des Gemeinwohls fruchtbar zu machen. In einer gemeinsamen Aktion der Wohlfahrtsverbände, Stadtverwaltungen und Initiativen vor Ort unterstützt es bürgerschaftliches Engagement, wo Menschen ihre Perspektiven am Ende des Berufsleben neu gestalten.

Ehrenamtliches und freiwilliges Engagement und die Übernahme von Eigenverantwortung werden als unverzichtbare Bestandteile einer sozialen und solidarischen Gesellschaftsordnung anerkannt. Dafür sollen förderliche Rahmenbedingungen geschaffen werden. Bürgerschaftliches Engagement wird auch in anderen europäischen Staaten als notwendig angesehen. Ausgehend von der Erfahrung, daß die Menschen am Beginn der Nacherwerbsphase im heutigen Europa trotz unterschiedlicher Systeme und Einkommenshöhen ähnliche Einstellungen, Lebensweisen, Ängste und Hoffnungen über das soziale Zusammenleben haben, wurden von Anfang an auch transnationale Projekte gefördert. So haben die Städte Geislingen (Baden-Württemberg), Olot (Katalonien), Stirling (Schottland) und Bialystok in der polnischen Woiwodschaft, unterstützt durch ihre jeweiligen Länder und der Europäischen Kommission, sich in einem Projekt- und Studiennetzwerk (EUROBES) zusammengeschlossen. An jedem Projektort werden unterschiedliche Institutionen erprobt: Bürgerbüros in Geislingen, Volonteerbüros in Schottland, Seniorenengossenschaften in Bialystok und generationenübergreifende Begegnungsstätten in Olot. Diese Einrichtungen versuchen, die Organisation freiwilli-

gen Engagements und von Hilfebereitschaft zu verbinden mit Selbstverwaltung, Selbsthilfe, Unterstützung von gemeinschaftlichem Handeln und geselligen Möglichkeiten, um Kontakte zwischen ganz verschiedenen Gruppen herzustellen, die in einem internationalen Austausch voneinander lernen und Einfluss auf die Sozialplanung nehmen. Menschen im 3. Lebensalter erweisen sich hier als Motor für eine Bürgerbewegung aller Altersgruppen zum Aufbau einer europäischen Zivilgesellschaft, die im Leben der Menschen miteinander ihre Wurzeln hat.⁵¹

4.2 Wahlverwandtschaften

1997 hat Erika Riemer Noltenius für Frauen aller Altersgruppen das „Bremer Beginenhof Modell“ als Verein gegründet und später als Genossenschaft eintragen lassen. Im Mai 2001 wurden 72 Miet-, -Eigentums- und Sozialwohnungen bezugsfertig. Das 10.000 m² große Gelände bietet außerdem Platz für Büros, Praxen, Werkstätten, ein Frauen-Appartment-Hotel, einen Kindergarten, eine Altenpflegestation und Gemeinschaftsräume.

Im Bremer Beginenhof wohnen zu je einem Drittel junge Frauen mit Kindern, Frauen mittleren Alters und alte Frauen, d.h. alleinerziehende Mütter, alleinstehende berufstätige Frauen und Rentnerinnen. Der Beginenhof besteht aus mehreren Trakten mit gemischten Altersgruppen.

Um die Entstehung patriarchaler Strukturen zu verhindern, dürfen männliche Lebensgefährten nur auf begrenzte Zeit, bis zu drei Monaten, einziehen. Söhne von Beginenfrauen können zwar bei der Mutter wohnen, dürfen die Wohnung aber nicht erben. Die Genossenschaft sichert sich das Vorverkaufsrecht.

Hier greifen Frauen unbefangen auf ein christliches Modell zurück und verändern es für ihre Situation. In Anlehnung an die mittelalterlichen Beginenhöfe, in denen alleinstehende Frauen ihr Leben spirituell und materiell gemeinschaftlich gestalteten, ist das Ziel des Projekts, autonome Solidarität und das Zusammenleben verschiedener Generationen zu verwirklichen. Die Alten helfen den Jungen bei der Kinderbetreuung, so daß alleinerziehende Mütter wieder ins Berufsleben einsteigen können. Die Jüngeren helfen den Alten beim Einkaufen u.ä.⁵² Wer hier einzieht, wählt eine solidarische Lebensform.

Sie ermöglicht vielfältige intergenerationelle Kontakte und gegenseitige Hilfe. In der mobilen Gesellschaft, wo es Familien oft nicht möglich ist, mit mehreren Generationen an einem Ort zusammenzuleben, wird familiäre Solidarität nicht als veraltet abgetan, sondern geht in Form von Wahlverwandtschaften im gut jesuanischen Sinn über die Blutsbande hinaus. Konkrete Beziehungen tragen dazu bei, Feindlichkeit gegenüber Alten, Singles, Alleinerziehenden, Kindern und Jugendlichen abzubauen.

4.3 Lebenszentrum für Jung und Alt

Ein drittes Beispiel ist das Seniorenzentrum St. Vinzenz von Paul in der Ortsmitte von Kleinostheim bei Aschaffenburg, das vor 5 Jahren eingeweiht wurde. Im Gegensatz

zum klassischen Altersheim sollen hier die Menschen im 3. und 4. Lebensalter in die Gesellschaft reintegriert werden. Die Gründungspartner, unterschiedliche, aber in der fränkischen Bevölkerung fest verwurzelte Gruppen, haben es in eindrucksvoller Weise und ohne Berührungsängste geschafft, ihre Interessen und Ressourcen miteinander zu verbinden. Es handelt sich um die politische Gemeinde Kleinostheim, die evangelische Gemeinde, vertreten durch das Diakonische Werk, und die katholische Gemeinde, vertreten durch den Johanniszweigverein.

Dem Ziel gemäß ist das Zentrum multifunktional angelegt: Die verschiedenen Abteilungen sind miteinander vernetzt und wirken in das gesamte gemeindliche Umfeld hinein. Dazu gehören:

- das **Betreute Wohnen**
- die **Sozialstation** für den ambulanten Pflegedienst in der Umgebung,
- die **Tages- und Nachtpflege** sowie die **Kurzzeitpflege** als teilstationäres Angebot zur Entlastung pflegender Angehöriger
- die **Tagesbetreuung**, und
- die **offene Altenarbeit** für alle älteren Menschen der Umgebung im Hinblick auf das sinnvolle Gestalten und Nutzen eines aktiven Älterwerdens.

Kulturelle Angebote machen das Haus St. Vinzenz von Paul zu einem wirklichen Lebenszentrum für Jung und Alt. Es gibt eigene Veranstaltungen wie auch die von Fremdanbietern, etwa Kirchengemeinden, VHS, lokalen Vereinen und Initiativen. In St. Vinzenz finden regelmäßige Aufführungen mit namhaften Künstlern statt, die zum Attraktionspunkt der gesamten Umgebung geworden sind. In öffentlichen Vortragsreihen kommen altersrelevante Themen aus Politik, Wirtschaft, Rechtswesen, Ethik und Medizin zur Sprache. Der Offene Mittagstisch gewährt Gastlichkeit auch für Menschen von außerhalb der Einrichtung.

Die Alten des Zentrums werden auch selbst aktiv. Eine Laienspielgruppe führt Theater für die Enkel auf und lädt dazu die umliegenden Kindergärten ein.

Die religiösen Aktivitäten im Haus tragen einen offenen Charakter und werden grundsätzlich ökumenisch gestaltet.

Das Zentrum ist offen für Menschen jeglicher Weltanschauung. Auf der Basis des christlichen Menschenbildes und des entsprechenden Artikels 1 unseres Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ wird jede Form von Euthanasie und der aktiven Sterbehilfe abgelehnt.⁵³

Das Haus St. Vinzenz könnte Schule machen, weil es das Potential der Menschen im 3. und 4. Lebensalter für den gesamten Ort zur Geltung bringt, die verschiedenen Altersgruppen der Gesellschaft miteinander verbindet und auch die nötigen Altenpflegerischen Hilfestellungen gibt. Die Kirchengemeinden erproben eine neue Form der Altenpastoral, indem sie in ökumenischem Geist vielfältige Kontakte von der Gemeinde zum

Seniorenzentrum und umgekehrt herstellen und dabei mitwirken, dass alle das Leben haben (vgl. Joh 10,10), auch die „scheinbar schwächsten Glieder“ (vgl. 1 Kor 12, 22-27).

Diese drei Beispiele zeigen, dass jenseits herkömmlicher kirchlicher Altenclubs, die nicht selten durch fragwürdige Freizeitangebote und Beschäftigungsprogramme zur Ghettoisierung der Alten beitragen, die Alten selber neue „Zeichen der Zeit“ setzen. Eine Altenpastoral, die einen Beitrag für die Entwicklung einer neuen Alternskultur in der Gesellschaft leisten will, sollte den Blick für die vielfältigen Alteninitiativen öffnen, sich von ihnen inspirieren lassen und sie der Öffentlichkeit bekannt machen. Denn, so heißt es in Mk 4,21, das Licht gehört auf den Leuchter, damit es weithin leuchten und Zeugnis ablegen kann für die Wirklichkeit des Reiches Gottes in der Welt (vgl. Mk 4,21f.; Mt 5,14f.).

Literatur:

- **Auer, Alfons (1995)**, Geglücktes Altern. Eine theologisch-ethische Ermütigung, Freiburg-Basel-Wien
- **Baumgartner, Konrad (2000)**, Alte Menschen, in: Haslinger, Herbert et al. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd.2: Durchführungen, Mainz, 61-72
- **Blasberg-Kuhnke, Martina (1985)**, Gerontologie und Praktische Theologie. Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral, Düsseldorf
- **Blasberg-Kuhnke, Martina (2001)**, Alte, Altenbildung, in: Mette, Norbert/Rickers, Folkert (Hg.). Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn, 24-29
- **Bremer Beginenhof-Modell e.V.**, Langenstr. 68, 28195 Bremen., T. 0421/1655242
- **Bujo, Bénézet (1986)**, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf
- **Bujo, Bénézet (1993)**, Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog, Freiburg Schweiz-Freiburg i. Br.-Wien
- **Crüsemann, Frank (1993)**, Bewahrung der Freiheit, Gütersloh
- **Emma, Nr. 2 (2001)**, Dossier: Anders Altern, 50-81
- **Habersetzer, Marianne (1997)**, Leben und Glauben – ein katechetischer Weg mit älteren Menschen, Würzburg
- **Haus St. Vinzenz von Paul** – Seniorenzentrum Kleinostheim, Bassener Str. 17, 63801 Kleinostheim, T. 06027/477-0 oder 477401
- **Joss-Dubach, Bernhard (1987)**, Das Alter – eine Herausforderung für die Kirche. Ein theologischer Beitrag zur Auseinandersetzung mit den Fragen des dritten und vierten Lebensabschnitts, Zürich
- **Lehr, Ursula (1991)**, Psychologie des Alterns. Ergänzt und bearbeitet von Hans Thomae, Heidelberg-Wiesbaden, 7. Aufl.

- **Lehr, Stephanie (1993)**, „Wir leiden für den Taufschein!“ Mission und Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzaire, Frankfurt a.M., bes.Kap. 2: Allgemeine Elemente traditioneller afrikanischer Pädagogik, 41-75
- **Loretz, Oskar (1990)**, Ugarit und die Bibel, Darmstadt
- **Niehr, Herbert (1998)**, Aspekte des Totengedenkens im Juda der Königszeit. Eine Problemskizze, in: ThQ 178 (1998) 1-13
- **Rosenmayr, Leopold (1996)**, Altern im Lebenslauf. Soziale Position, Konflikt und Liebe in den späten Jahren. Göttingen- Zürich
- **Schmidt, Werner H. (1979)**, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn, 3. Aufl.
- **Skácel, Jan (1989)**, wundklee. gedichte. Ins deutsche übertragen von Reiner Kunze, Frankfurt a.M.
- **Sozialministerium Baden-Württemberg (Hg.) (1996)**, EUROBES 1994-1996. Europäisches Netzwerk. Das Handbuch, Stuttgart (Geschäftsstelle Bürgerschaftliches Engagement-Seniorengenossenschaften, Schellingstr. 15, 70174 Stuttgart)
- **Sozialministerium Baden-Württemberg (Hg.) (1996)**, Eurostudie. Bürgerengagement in 3 europäischen Städten: Geislingen – Olot- Stirling, Stuttgart
- **Sozialministerium Baden-Württemberg (Hg) (1999)**, Generationenkonflikt und Generationenbündnis in der Bürgergesellschaft. Die erste bundesweite Studie zum Verhältnis der Generationen in der Bürgergesellschaft. SIGMA 1999, Stuttgart
- **Teising, Martin (1992)**, Alt und lebensmüde. Suizidneigung bei älteren Menschen, München-Basel
- **Thomas, Louis-Vincent (1983)**, Corps et société: Le cas négro-africain, in: Cahiers des Religions Africaines 17/33-34 (1983) 193-214
- **Wolff, Hanns-Werner (1977)**, Anthropologie des Alten Testaments, München, 3. Aufl.

Anmerkungen

¹ Aus dem Gedicht "das land gegenüber" von Skácel (1989) 80f. Vorliegender Artikel ist meine – hier leicht veränderte – öffentliche Probevorlesung an der Universität Würzburg vom 9.Juli 2001 zur Feststellung der Lehrbefähigung im Fach Pastoraltheologie.

² Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 119

³ Vgl. Blasberg-Kuhnke (2001) 24

⁴ Nach Berechnungen des Instituts der deutschen Wirtschaft vom Jahr 1990 geht der Anteil der Jugendlichen bis 30 Jahre in Europa bis zum Jahr 2020 von 143 Millionen auf 100 Millionen zurück, während die Zahl der alten Menschen (65 Jahre und mehr) von 50 Millionen auf 73 Millionen anwachsen wird. Deutschland steht mit einem Durchschnittsalter von 47 Jahren im Jahr 2020 an der Spitze aller zwölf Mitgliedstaaten der Europäischen Union. Vgl. Baumgartner (2001) 62

⁵ Vgl. Baumgartner (2001) 62

- 6 Selbst wenn sich ihre Situation in Zukunft durch das veränderte Rollenbild verbessern wird, weil sie durch ihre Ausbildung und zunehmende Berufstätigkeit über eigenes Einkommen verfügen, so ist ihre Situation zur Zeit durch folgende Probleme gekennzeichnet: durch die höhere Lebenserwartung gibt es mehr Frauen, die sich im Alter selbst versorgen müssen als Männer. Im Schnitt bekommen Frauen nur halb so viel Rente wie Männer. 1999 waren es rund 950 DM monatlich (Männer 1.900 DM). Die Mehrzahl der Frauen hat ein relativ geringes Einkommen und bezieht Sozialhilfe. Viele Frauen der Kriegsgeneration haben eine vergleichsweise geringe Schul- und Berufsausbildung. Vgl. Baumgartner (2001) 63 und Emma Nr.2 (2001) 55f.
- 7 Vgl. Teising (1991) 28-31
- 8 Nach dem Altenbericht der Bundesrepublik von 2001 verfügt der durchschnittliche Rentnerhaushalt über rund 2.600 DM monatlich. Vgl. Emma Nr.2 (2001) 53
- 9 besonders die sog. Bonner Psychologische Schule (Ursula Lehr/ Hans Thomae) Vgl. Lehr. U. (1991)
- 10 Vgl Blasberg-Kuhnke (1985) 21. 81-93
- 11 Vgl. Rosenmayr (1996) 9
- 12 Vgl. Habersetzer (1997) 73
- 13 Blasberg-Kuhnke (2001) 26
- 14 Blasberg-Kuhnke (2001)26f.; Eichhorn-Kösler/Kraus (1999) 13
- 15 Rosenmayr (1996) 36 weist darauf hin, daß dieses Jugendlichkeitsideal mit den realen Jugendlichen und deren aktueller Situation und Belangen nichts zu tun hat, sondern ein Produkt des Marktes ist.
- 16 Blasberg-Kuhnke stellte diese Unverbundenheit von Erkenntnissen aus der Gerontologie und den negativen Altersstereotypen wie : "Alter als pathologische Variante des "normalen" Lebens als junger oder erwachsener Mensch schon 1985 fest.(Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 3.
- 17 Im Zusammenhang mit der Erwähnung der 1. europäischen Konferenz "Chancengleichheit für ältere Frauen in Politik und Gesellschaft" Anfang Februar 2001 bemerkt die Zeitschrift Emma: "War es Frauen früher eher peinlich, wenn sie mit dem Begriff "alt" in Verbindung gebracht wurden, so sind die heutigen Frauen anders." (Emma Nr.2 (2001) 55)
- 18 Diek, M./Naegele, G., "Neue Alte" und alte soziale Unsicherheiten - vernachlässigte Dimension in der Diskussion des Altersstrukturwandels, in: Naegele, G., Tews, H.P. (Hg.), Lebenslagen im Strukturwandel des Alters, Opladen 1993, 43 zit. bei Rosenmayr (1996) 15.
- 19 Durch die Probleme, die die Immunschwäche AIDS mit sich brachte, ist zumindest bei einem Teil der Gesellschaft, vor allem der betroffenen jungen Leute, das Bewußtsein gewachsen, daß das Leben nur sinnvoll in der Spannung zum Tod zu gestalten ist.
- 20 Emma Nr. 1 (2001) 61
- 21 Rosenmayr (1996) 23
- 22 Rosenmayr (1996) 9
- 23 Vgl. Bujo (1993) 187
- 24 Vgl. Luneau (1983) 194
- 25 Vgl. Bujo (1986) 129-137
- 26 So z.B. bei den Any (Elfenbeinküste), wo die Frauen dreimal das Wasser, den Schwamm und den Eimer wechseln bei der Waschung des Babys und bei der Waschung des Toten. Danach wird das Baby geschminkt - um rein zu sein für die neue Welt - und mit einem Mädchenlendenschurz bedeckt, indem man ihm einen Perlengürtel um die Nieren legt und ihm ein Stück Wäsche zwischen die Beine schiebt. Auf die gleiche Weise wird der Tote bekleidet. Die Kleidung und Ausstellung des Leichnams im Dorf entsprechenden Punkt für Punkt der Vorstellung des Kindes im Dorf. Bei den Toten wird jedoch alles mit der linken Hand ausgeführt und die Waschungen beginnen an den Füßen. Der Tote wendet dabei den Rücken. Vgl. Luneau (1983) 210
- 27 Vgl. Lehr (1993) 66
- 28 Skácel (1989)80
- 29 Vgl. Bujo (1993) 188f.
- 30 Vgl. Lehr (1993) 67
- 31 Vgl. Bujo (1993) 192
- 32 Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 245-247. In Koh 11,9- 12,7 wird eine Allegorie des Alterns entworfen, in der das Nachlassen von Armen, Beinen, Zähnen, Augen Mund und Ohren, sowie die damit verbundene Angst - "selbst vor der Anhöhe fürchtet man sich und vor den Schrecken am Weg" - beschrieben wird.
- 33 Vgl. Schmidt (1979) 252f. Die Zurückdrängung des Totenkultes in Israel in Abgrenzung zu den altorientalischen Nachbarvölkern, von der bei Schmidt die Rede ist, geht, wie die neuere Forschung zeigt, auf nahechilische Einflüsse zurück, die sich allerdings nicht generell durchsetzen konnten. So zeigt Loretz (1990) 125 auf, daß die Verbindung zu den Toten besonders im Familienkreis durchaus gepflegt wurde. Der Wandel im Umgang mit den Toten, der den Abbruch des königlichen Totenkultes nach 586 v. Chr. umfaßte (vgl. Ez 43,7-9; Jes 57,9), sowie die Zurückdrängung der häuslichen Ahnenbilder (vgl. Ex 20,3; Dtn. 5,7), die Historisierung der "heilenden"Vorfahren" (rp'm) zu einem Volk der Vorzeit (vgl. Gen 14,5;

- 15,20; Dtn 2,11.20; 3,11.13; Jos 12,4.; 13,12; 17,15; 1Chr. 20,4), das Verbot der Totenspeisung (vgl. Dtn 26,14; Ps 106,28), der Totenkultmähler (vgl. Jer 16,1-5) und der Nekromantie, d.h. der Totenbefragung (vgl. Lev 19,31; 20,6.27; Dtn 18,11) läßt sich jedoch nach Meinung Niehrs (1998) 11 nicht nur mit dem Schlagwort "Monotheismus" im Kontext der Jahwereligion erklären, sondern stelle ein komplexes Problem dar; so dürfte z.B. die Führungsschicht auch aus politischen Interessen in die herkömmlichen Familienstrukturen eingegriffen haben :zugunsten der Schaffung einer einheitlichen Gesellschaft.
- 34 Daß im innerfamilialen Rahmen die Erinnerung an Verstorbene jedoch auch der Pflege der persönlichen Beziehungen zwischen Lebenden und Verstorbenen gedient hat wie in Afrika, zeigen die bis weit in die nachexilische Zeit hinein sich aufrechterhaltenden Bräuche. Vgl. zu diesem Thema auch den Art. "Totenkult", in: NBL III 909 mit den dortigen Verweiswörtern.
- 35 Vgl. auch Niehr (1998) 11: Jahwe wurde zwar nie als "Herrscher der Unterwelt" angesehen oder dort angesiedelt wie die Götter Molek oder Mot, erhält aber im Zuge der Zurückdrängung dieser Gottheiten Verfügungsgewalt über die Unterwelt und ihre Bewohner (vgl. Amos 9,2; Hos 13,14; Hiob 11,7; Ps 139,8)
- 36 Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 244-247; Joss-Dubach (1987) 127-132; Auer (1995) 85-91; Schmidt (1979) 251-260. Von einer allgemeinen Auferstehung der Toten ist jedoch im AT auch in den apokalyptischen Schriften kaum die Rede. Nach Dan 12,2 und 2 Makk 7 wird die Auferstehung der Märtyrer, der "Heiligen" des Makkabäer-Aufstandes erwartet. Diesen Hinweis sowie wertvolle Literaturhinweise zum alttestamentlichen Teil verdanke ich Prof. Theodor Seidl von der Universität Würzburg.
- 37 Vgl. Joss-Dubach (1987) 82f
- 38 Vgl. Joss-Dubach (1987) 98
- 39 Vgl. Joss-Dubach (1987) 99. 102. Die Häufigkeit der Mahnungen an die Söhne, die im Hause und auf dem Erbland verblieben, zeigt, daß die alten Eltern durchaus gefährdet waren: schlagen (Ex 21,15), fluchen (Ex 21,17), verachten (Ez 22,7), verspotten (Spr. 30,17), berauben (Spr. 28,24), unterdrücken (Spr. 19,26), vertreiben (Spr.19,26) sind nur einige der Mißhandlungen, gegen die die Mahnungen ankämpfen. Vgl. Crüsemann (1993) 60.
- 40 Ex 20,5b-6: "Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation. Bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld."
- 41 Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 254
- 42 Sir. 37,22: "Es gibt Weise, die für sich selber weise sind, und der Ertrag ihres Wissens ist dem Reden nach von Dauer."
- 43 Koh. 4,13: "Besser ein junger Mann, der niedriger Herkunft, aber gebildet ist, als ein König, der alt, aber ungebildet ist - weil er es nicht mehr verstand, auf Ratschläge zu hören."
- 44 Vgl. Spr.2,1-6
- 45 Vgl. Wolff (1977) 185
- 46 Vgl. Joss-Dubach (1987) 139-142
- 47 Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 271f; vgl.Auer (1995) 98f.
- 48 Blasberg-Kuhnke (1985) 273
- 49 Vgl. Joss-Dubach (1987) 155-160
- 50 Vgl. Auer (1995) 126-130
- 51 Vgl die vom Sozialministerium Baden-Württemberg herausgegebene Schriftenreihe
- 52 Vgl. Emma Nr. 1 (2001) 64-66
- 53 Vgl das Grundsatzpapier und die Leitlinien des Seniorenzentrums Kleinostheim

Anmerkungen

Corrigenda

1. Zum Inhaltsverzeichnis:

Teil B. enthält Beiträge der Fachtagung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom Herbst 2001 in Eisenach. Die Beiträge von H.-G. Schöttler und U. Lehr-Rosenberg hätten in einen Teil ‚C. Weitere Beiträge‘ eingestellt werden müssen.

2. Zum Beitrag von Isolde Karle, der seit November 2001 vorlag, finden sich Korrekturen auf einer gesonderten Beilage, um deren Beachtung ich bitte.

Zusatz zur redaktionellen Notiz

Als mitverantwortlicher Redakteur, der durch mißliche Umstände nur an der Sammlung der Beiträge beteiligt, sowie mit Druckauftrag und Versand dieses Heftes beschäftigt war, werde ich meine weitere Mitarbeit an den Pastoraltheologischen Informationen von den Möglichkeiten einer verbesserten Zusammenarbeit unter den Herausgebern abhängig machen.

Das Heft 1-2003 soll im Frühsommer 2003 mit Beiträgen vom Augsburger Seelsorge-Symposion der „Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen“ erscheinen.

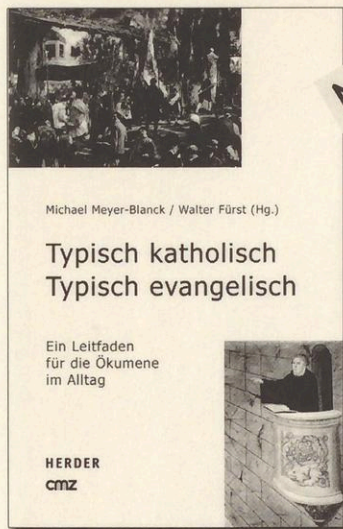
Reinhard Schmidt-Rost

Corrigenda zum Beitrag von Isolde Karle

- S. 187 Z. 31 Lies: „näher hin“
S. 190 Z. 17 Streiche: „zu sein“
S. 193 Z. 14 Lies: „unter ihr fremde
 Kategorien“

Anm. 7 und 29: jeweils: 2. Aufl. 2002

Lesebücher für alle christlichen Fragen und gleichzeitig unverzichtbare Standardwerke.



Neu!

Michael Meyer-Blanck / Walter Fürst (Hg.)

Typisch katholisch – typisch evangelisch

Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag

376 S., 19 Farbabb., frz. Broschur, 13,5 x 21 cm
ISBN 3-87062-059-5, € 14,90

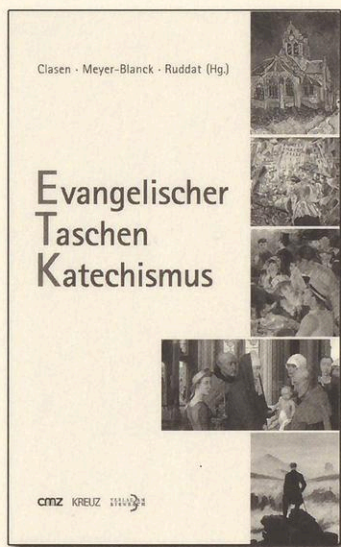
17 Themen behandeln das ökumenische Miteinander vom gemeindlichen Alltag (z.B. Kirchenbesuch und Gestaltung des Kirchenraums) über das Kirchenverständnis (z.B. Eucharistie bzw. Abendmahl) bis zur Glaubenslehre (z.B. "Schuld und Vergebung" oder "Himmel, Hölle, Fegefeuer").

Jedes Thema wird von einem ökumenischen Autorenpaar bearbeitet; die evangelischen und katholischen Experten schreiben gut lesbare Darstellungen von drei bis sieben Seiten aus der Sicht ihrer jeweiligen Konfession.

Jedes Kapitel wird mit einer kommentierten Abbildung aus der europäischen Malerei (von der Buch-

malerei über Rogier van der Weyden bis zu Wassily Kandinsky) eingeleitet.

Der Band bietet Orientierung, Profil und Vermittlung für haupt- und ehrenamtliche Christen in Gemeinde, Schule, Erwachsenenbildung und ist ideal zur Vor- und Nachbereitung des Ökumenischen Kirchentags 2003.



Winrich C.-W. Clasen / Michael Meyer-Blanck
Günter Ruddat (Hg.)

Evangelischer Taschen Katechismus

400 S., 8 Farbtafeln., 13,5 x 21 cm

1. Aufl. 2001, 3. Aufl. 2003 (23-32. Tausend)

kart. € 14,90; geb. € 18,90

ISBN 3-87062-055-2 kart.

ISBN 3-87062-056-0 geb.

