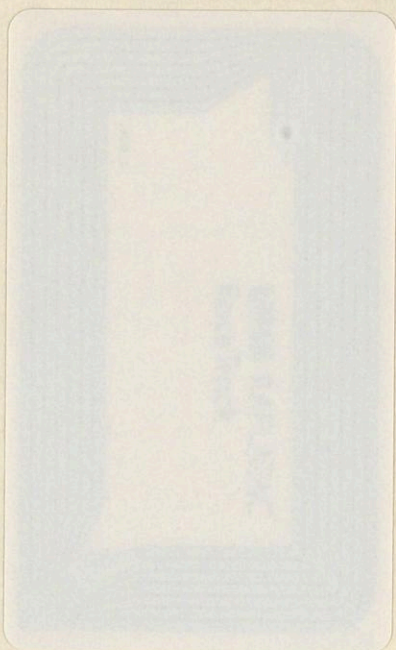




N12<523038287 021



ubTÜBINGEN



PThI *heft*

PastoralTheologische
Informationen

*26
2006*

Christ P.



Pastoral - quo vadis?

*A7
unl*

ZA 5629

75

Pastoral- Theologische Informationen



Pastoral – quo vadis?

Impressum

Pastoraltheologische Informationen

ISSN 0555-9308

26. Jahrgang, Heft 2006-1

Herausgeber

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

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion

Reinhard Feiter, Reinhard Schmidt-Rost, Anja Stadler, Dagmar Stoltmann

E-Mail

pthi@pastoraltheologie.de

Anschrift der Redaktion

Pastoraltheologische Informationen
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1, D - 53113 Bonn



Umschlaggestaltung

Julia Rejmann

ZA 5629 -26

Druck

Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Preise

Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,-, für das Einzelheft € 18,-; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Editorial	5
Orte und Räume	7
Norbert Mette	
Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden	8
Bernd Lutz	
Kleine Christliche Gemeinschaften – ein weltweites, aber sehr heterogenes Phänomen	22
Sebastian Schneider	
Gemeindeentwicklung – (k)ein gesteuerter Prozess?	38
Diaspora und Exil	51
Christian Bauer	
Heimat in Ruinen	
Praktische Theologie des Exils nach Rolf Zerfuß	52
Maria Widl	
„Sucht den Herrn, dann werdet ihr leben“ (Am 5,6)	
Die Diaspora-Chiffre als Herausforderung postmoderner Kirchenentwicklung	70
Paul M. Zulehner	
Volk Gottes im Exil	87
Walter Fürst	
Ecclesia dispersa	
Kirche in der globalen Diaspora – existentielle Basis einer künftigen Theologie des Konzils	103
Pastoral und Gesellschaft	117
Hadwig Müller	
Im Dienst eines besseren Zusammenlebens aller Glieder der Gesellschaft	
Zur „laïcité à la française“	118
Karl Bopp	
Feier der Sakramente oder kulturelle Diakonie?	
Notwendige Neuorientierungen in der Sakramentenpastoral im Kontext der modernen pluralen Gesellschaft	134
Gottfried Bitter	
Von der Schwäche und von der Stärke des christlichen Glaubens	
Ein religionspädagogischer Ortstermin	150

Steilpass	167
Reinhard Schmidt-Rost	
Evangelisch sprechen lernen	168
Forum	189
Michael Schüßler	
Das unentdeckte Land Pastoraltheologie aus der Differenz von Foucault und Luhmann	190
Jochen Flebbe	
Wie gut reimt sich Gott?	
Biblisches Plädoyer für einen künstlich bereiteten Monotheismus	218
Rezensionen	221
Richard Hartmann	
W. Nethöfel, K.-D. Grunwald (Hgg.): Kirchenreform Jetzt!	
Projekte – Analysen – Perspektiven	222
Autorinnen und Autoren	225

Liebe Leserinnen! Liebe Leser!

Die in diesem Heft versammelten Beiträge durchmessen eine beachtliche Spannbreite von Themen. Der erste flüchtige Blick auf das Inhaltsverzeichnis mag deshalb Fragen auslösen: Was haben kleine Christliche Gemeinschaften mit einer Theologie des Konzils zu tun? Was ist der Fokus, der die Sakramentenpastoral mit einer „laïcité à la française“ verbindet?

Doch schon beim zweiten Blick, beim Durchblättern und Anlesen an dieser oder jener Stelle werden Sie entdecken: Nicht nur verbindet eine Reihe von Beiträgen miteinander, dass sie Antworten sind – Antworten auf die Pastoraltheologie von Rolf Zerfuß und Auseinandersetzungen mit seinen Leitmotiven des Exils und der Diaspora –, sondern was in dieser Auseinandersetzung ausgetragen wird, das ist die Frage, in denen zuletzt alle Beiträge dieses Heftes zusammenstimmen: *Pastoral – quo vadis?*

Sollten Sie sich die Mühe nehmen, sämtliche Artikel zu studieren, werden Sie schließlich feststellen können: Indem die Kolleginnen und Kollegen, die diesem Heft einen Beitrag beigelegt haben, in der Frage nach der Zukunft der Pastoral übereinstimmen und diese nicht zuletzt auch den Kirchenleitungen stellen, geraten sie zugleich miteinander in die Diskussion. Leise, aber unüberhörbar wird auch die Frage aufgeworfen: Praktische Theologie – quo vadis? Und manchmal verlaufen die Bruchlinien zwischen den Generationen und manchmal quer zu ihnen.

Der ausführlichere evangelische Beitrag nimmt die Auseinandersetzung mit einer kirchenleitenden Stellungnahme auf, die die Grundlage des evangelischen Christentums, die Sprache, einer derzeit modischen Auffassung von Kirche als Organisation opfert; das „Impuls-Papier“ „Kirche der Freiheit“ (Juli 2006) wird als Dokument der Abhängigkeit von modischen Managementmethoden „gewürdigt“.

Das nächste Heft wird von einem denkwürdigen Ereignis berichten: Die beiden die PThl tragenden Institutionen, die „Konferenz“ und die „Fachgruppe“ treffen sich seit 1989 erstmals wieder zu einem Gedankenaustausch. Die Tagung „Religion und Konfession in der Medienkultur“ vom 18. – 20. September 2006 in Frankfurt hat erfreulicherweise regen Zuspruch gefunden.

Wir wünschen Ihnen eine spannende Lektüre.

R. Feiter – D. Stoltmann – A. Stadler – R. Schmidt-Rost

Orte und Räume

Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden

1 Schaffung seelsorglicher Großräume

Innerhalb der letzten fünf Jahre habe sich die Zahl der Kirchengemeinden im Bistum Münster von 634 um 102, also auf 534 reduziert; bei 60 weiteren Gemeinden stehe die Fusionierung bevor. So hieß es in einer Pressemeldung im Februar 2006.¹ Dieser Rückgang muss im Vergleich zu den Maßnahmen im Bistum Essen noch als moderat bezeichnet werden. Dort wurde im Januar desselben Jahres die Entscheidung bekannt gegeben², dass die bisher 262 zu 42 Pfarreien als Körperschaften öffentlichen Rechts zusammengeschlossen werden; ihnen sind vier bis sieben ehemalige Pfarreien als Gemeinden ohne den juristischen Status zugeordnet. In weiteren deutschen Diözesen laufen ähnliche Prozesse ab; diese sind allerdings von Bistum zu Bistum zu unterschiedlich akzentuiert, als dass von einem einheitlichen Modell gesprochen werden könnte.³ Es ist schwer, einen Überblick zu behalten, zumal weil in den letzten Jahren in Kraft gesetzte Pastoralpläne nach kurzer Zeit sprichwörtlich „über den Haufen“ geworfen worden sind.⁴ Als Gründe für diese teilweise drastischen und schnell aufeinander folgenden strukturellen Maßnahmen wird gern ein dreifacher Mangel angegeben: Die Zahl der aktiv am kirchlichen Leben partizipierenden Gläubigen sei geschrumpft. Die finanziellen Einnahmen der Bistümer seien erheblich zurückgegangen. Und nicht zuletzt stünden immer weniger Priester für den pastoralen Dienst zur Verfügung. Es müsse also gespart werden, bis hin zum Verkauf von kirchlichen Immobilien. Das knapper werdende Seelsorgepersonal müsse so eingesetzt werden, dass sich Synergieeffekte erzielen ließen. Und für die Gläubigen bedeute es eine Bestärkung, wenn sie sich etwa im Gottesdienst in einer größeren Gemeinschaft als in ihren bisherigen Pfarrkirchen erleben würden. Nüchtern bleibt allerdings festzustellen – wenngleich es offiziell zu beschönigen versucht wird –, dass der eigentliche Antrieb für die strukturellen Veränderungen der anhaltende und immer stärker sich auswirkende Mangel

¹ Vgl. Münstersche Zeitung vom 6. Februar 2006.

² Vgl. Der Bischof von Essen Dr. Felix Glenn, Bischofswort zur neuen Pfarreienstruktur im Bistum Essen (www.bistum-essen.de).

³ Vgl. als aktuellen Überblick Joachim Kinzler, Aufbruch ins Ungewisse. Die aktuelle Diskussion zur Zukunft der Territorialgemeinde, in: HK 59 (2005) 359-363.

⁴ Für das Bistum Münster findet sich ein kurzer Überblick bei Siegfried Kleymann, O Seligkeit, getauft zu sein? Vom Glaubenszeugnis einer Ortsgemeinde, Münster 2005, 198-201.

an Priestern ist, der kirchenrechtliche Vorgaben zur Stellung des Pfarrers einzuhalten erschwert bzw. mehr und mehr verunmöglicht und deswegen auf Veränderungen hin drängen lässt. Wie die Gläubigen auf diesen Wandel reagieren, dazu liegen vereinzelt Erfahrungsberichte vor, die sehr unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob sie von Befürwortern oder Kritikern der Strukturmaßnahmen verfasst worden sind. Großflächig angelegte empirische Untersuchungen gibt es nicht.⁵

In Ermangelung dessen sollen im Folgenden die theorie-gepeisten Argumente rekapituliert werden, die eine Veränderung des bisher vorherrschenden Territorialprinzips, wie es der paroikialen (pfarrlichen) Struktur zugrunde liegt, für dringend angezeigt halten, um dann kurz in Erinnerung zu rufen, warum dieses Prinzip eingeführt worden ist und welche Zwecke damit verfolgt worden sind. Im Anschluss daran wird die These vertreten und zur Diskussion gestellt, dass die geschilderten Strukturmaßnahmen zu einer großräumigeren Pastoral im Grunde genommen dem Territorialprinzip verhaftet bleiben, aber gerade dadurch Gefahr laufen, das „Prinzip der Ortsgebundenheit kirchlicher und christlicher Existenz“⁶ zu vernachlässigen.

2 Argumente wider die territorialpfarreiliche Verfassung der Pastoral

Am dezidiertesten hat der Religionssoziologe und Pastoraltheologe Michael N. Ebertz unter Verweis auf die tief greifenden gesellschaftlichen Veränderungen die Beibehaltung des Prinzips der Ortsgemeinde als vorrangigem Strukturprinzip für die Pastoral in Frage gestellt, so dass es sich anbietet, seine Hauptargumente kurz darzulegen.⁷ Nachdem er einige gesellschaftliche „Megatrends“ in ihren Auswirkungen für Religion und Kirche skizziert hat – u. a. den Integrationsschwund kirchlich verfasster Religion, die Pluralisierung von Kultur und Religion sowie die für die Individualisierung charakteristische Wahlfreiheit –⁸, ergibt sich nach ihm als pastorale Konsequenz, dass die Festlegung auf die Ortsgemeinde an den heutigen Menschen vorbeigehe. Dies sei, so erläutert er, im mehrfachen Sinne der Fall⁹: Zum einen sei es zu einem neuen Typ des Lebens- und Arbeitsraums gekommen, der sich immer weniger auf den sozialen

⁵ Für den Seelsorgebezirk Bad Kreuznach im Bistum Trier vgl. Martin Lörsch, Kirchenbildung. Eine praktisch-theologische Studie zur kirchlichen Organisationsentwicklung, Würzburg 2005.

⁶ Ottmar Fuchs, Verbindung von geistlicher Leitung und Eucharistievorsitz: weltweit in Gefahr!, in: Ders. / Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter *Presbyterorum ordinis*, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hillberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Br. 2005, 561-567, hier: 564.

⁷ Vgl. zum Folgenden Michael N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg/Br. 2003.

⁸ Vgl. ebd., 15-78.

⁹ Vgl. ebd., 79-119.

Nahbereich um die eigene Wohnung herum beschränke. Die Beziehungen, die die Menschen eingingen und unterhielten, seien nicht mehr so oder überhaupt nicht ortsgebunden, wie es früher vorwiegend der Fall gewesen sei. Mit ihrer Anbindung an den sozialen Nahraum könnten die Ortsgemeinden diesen neuen und jeweils individuell gestalteten Lebensräumen nicht mehr entsprechen. Zum anderen entspreche die Ortsgemeinde sogar den Gegebenheiten des heutigen sozialen Nahraums nicht mehr, so argumentiert Ebertz weiter. Denn dieser sei alles andere als homogen, sondern werde von sehr unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen bewohnt. Die Pastoral der Ortsgemeinde gehe aber immer noch von einer in sich geschlossenen, einheitlichen Wohnbevölkerung aus und gestalte entsprechend ihr Angebot im Sinne eines „geistlichen Einheitsmenüs“, mit dem jedoch faktisch nur noch eine Minderheit erreicht werde. Zudem hielten sie sich in der Regel den Herausforderungen und Konflikten gegenüber, die die Menschen im sozialen Nahraum beschäftigen würden, abstinert. Das nächste Argument, das Ebertz anführt, ist, dass die Festlegung auf die Ortsgemeinde die Haupt- und Ehrenamtlichen überfordere und an der Vielfalt der Menschen vorbeigehe. Angesichts derer könne eine Ortsgemeinde gar nicht mehr ihren Anspruch einlösen, allen alles sein zu wollen. Weiterhin schließe die Festlegung auf die Ortsgemeinde die einen ab und die anderen aus. Das ergibt sich folgerichtig aus den bisherigen Argumenten. Zwar gebe es, so führt Ebertz aus, in vielen Gemeinden durchaus ein intensives Leben im Sinne von zahlreichen Aktivitäten, die die daran Beteiligten in gewisser Weise eng zusammenschweiße. Der Umkehreffekt sei nur, dass dadurch ein Binnenklima zustande komme, das diejenigen, die nicht dazugehören würden, ausschließe. Verstärkt würde das noch dadurch – so das weitere Argument von Ebertz –, dass das gemeindliche Binnenklima im Vergleich zu den in der Gesellschaft vorfindbaren verschiedenen Erlebnismilieus eine Liaison mit einem bestimmten Milieu aufweise, was die Kommunikationsformen, die altersmäßige Zusammensetzung und die geschmacklichen Vorlieben angehe, so dass Zeitgenossen, die sich anderen Milieus zugehörig fühlen würden, auch von daher abgestoßen würden. Zusammengefasst heißt das nach Ebertz: Trotz entgegenlautender Beteuerungen stellen sich die Ortsgemeinden nach außen hin als weitgehend in sich geschlossene Zirkel da, die, um einen Zugang zu ihnen zu finden, eine gleiche Gesinnung voraussetzen und somit anders Gesinnte, selbst wenn sie sich als gläubig betrachten oder auf religiöser Suche sind, faktisch ausschließen.

Konsequent fordert darum Ebertz, es gelte – und sei für die Kirche gewissermaßen überlebensnotwendig –, über die Ortsgemeinde hinaus zu denken.¹⁰ Sollten die Menschen in ihrer sozialen, kulturellen, erlebnismäßigen etc. Vielfältigkeit erreicht werden, müsse eine entsprechende Vielfalt an kirchlichen Begegnungs- und Kommunikationsmöglichkeiten geschaffen werden. Es gehe dabei nicht um die Abschaffung der Volkskir-

¹⁰ Vgl. ebd., 121-187.

che, sondern um ihre Transformation entsprechend der gesellschaftlich veränderten Gegebenheiten. Das bedeutet, dass die sich aus ihrer Botschaft her ergebende Verpflichtung, als Kirche zu allen Menschen hin gesandt zu sein, anders einzulösen versucht werden müsse als zu Zeiten, zu denen gewissermaßen sozialwüchsig die Zugehörigkeit der Bevölkerung zur Kirche (bzw. zu einer der beiden Großkirchen) von der Geburt an gegeben war. Ähnlich niederschwellig, wie damals den Leuten ein Zugang zum „Angebot“ der Kirche möglich gewesen sei, müssten auch heute Gelegenheitsstrukturen geschaffen werden, über die die Menschen mit der Kirche in Kontakt kommen könnten. Ebertz bezeichnet dies als „Kommunikationspastoral“, für die eine konsequente Adressatenkirche charakteristisch sei. Allerdings möchte er darunter nicht verstanden wissen, die Kirche solle den Menschen nach dem Munde reden. Vielmehr geht es ihm darum, den jeweiligen „Sitz im Leben“ besser zu kennen, um die Menschen mit ihren spezifischen Anliegen verstehen und darüber mit ihnen ins Gespräch kommen zu können. In diesem Zusammenhang bekämen etwa die Lebensereignisse, zu denen Menschen einen Kontakt zur Kirche suchen, eine große Bedeutung (Kasusorientierung). Auch müssten die Erlebnisstil-Milieus der Adressaten ernst genommen werden. Die unterschiedlichen Ausprägungen von Religiosität müssten gebührend berücksichtigt werden. Es müssten vielfältige Partizipationsmöglichkeiten eröffnet werden. Darüber hinaus solle die ganze Fülle der zur Verfügung stehenden Kommunikationsmöglichkeiten ausgeschöpft werden.

Insgesamt gelte es, den fälligen Durchbruch zur theologischen Einsicht des II. Vatikanischen Konzils auch wirklich vorzunehmen: „Die Identität von christlicher Gemeinde als ‚Kirche‘ im Sinne des Glaubens ist nicht territorial, Christsein überhaupt ist nicht territorial, sondern sakramental und diakonal begründet.“¹¹

Neben Michael N. Ebertz gibt es weitere Stimmen, die ähnlich wie er vortieren.¹² Wie die Kommunikationspastoral in die Praxis umgesetzt werden kann, dafür hat einerseits Ebertz eine Fülle von Anregungen und reflektierten Praxisbeispielen zusammengestellt.¹³ Andererseits kann auf verschiedene praktische Modelle verwiesen werden, wie sie in Sammelbänden zusammengestellt worden sind.¹⁴

¹¹ Ebd., 125.

¹² Darauf kann hier nur summarisch verwiesen werden, obwohl es interessant wäre, neben den Gemeinsamkeiten auch die unterschiedlichen Akzentsetzungen kenntlich zu machen; vgl. Rainer Bucher, *Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden?*, in: Ders. (Hg.), *Die Provokation der Krise*, Würzburg 2004, 106-130; Franz-Peter Tebartz-van Elst, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft*, Würzburg 2001; ders., *Gemeinden werden sich verändern*, Würzburg 2001.

¹³ Vgl. Ebertz, *Aufbruch*, 3. Teil, passim.

¹⁴ Vgl. z. B. Erich Purk (Hg.), *Ortswechsel. Auf neue Art Kirche sein*, Stuttgart 2003; Klaus Vellguth (Hg.), *Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen*, Freiburg/Br. 2002.

3 Das Für und Wider des Territorialprinzips im Laufe der Geschichte

Zu einer Bestreitung oder Infragestellung des Territorialprinzips als der maßgeblichen Vorgabe für die organisatorische Strukturierung und damit verbunden für die kirchenrechtliche Regulierung der Pastoral¹⁵ ist es nicht erst in der Gegenwart gekommen. Die folgenden kursorischen Hinweise zum Umgang mit ihm im Laufe der Geschichte sollen Aufschluss darüber geben, warum es entstanden, aber auch warum es immer wieder durchbrochen worden ist.¹⁶

Mit zunehmender Ausbreitung des Christentums und insbesondere, seitdem es im 5. Jahrhundert zur Staatsreligion geworden ist und die pastoralen Einheiten infolge ihrer Ausweitung aus den Städten heraus in ländliche Gebiete hinein immer größer wurden, wurde eine stärkere Organisation der kirchlichen Seelsorge dringlich. Im Zuge dessen kam es immer wieder zu Spannungen und Konflikten insbesondere hinsichtlich der Frage der Zuständigkeiten, angefangen zwischen der Bischofskirche und den Landkirchen, über den Konflikt zwischen den der Verfügungsgewalt der Grundherren untergeordneten Eigenkirchen und dem Anspruch der Bischöfe auf die von ihnen geweihten Priester im Mittelalter bis hin zu der Konkurrenz zwischen der monastischen Bewegung, insbesondere den Bettelorden, und den etablierten Stadtpfarreien u.a.m. Auf der einen Seite gibt es demnach die Sorge um die möglichst umfassende Sicherstellung der Seelsorge sowohl in den Städten als auch auf dem Lande, wofür eine enge Anbindung an die territorialen und kommunalen Strukturen nahe liegend war, aber mit der Folge einer immer stärkeren Verrechtlichung, wie sie schließlich, auf dem 4. Laterankonzil 1215 festgelegt, in den jurisdiktionellen Pfarrzwang (Pfarrbann), der eine feste Beziehung zwischen Person, Territorium und Jurisdiktion vorsah, mündete. Auf der anderen Seite kam es immer wieder zu Versuchen, sich aus der zunehmenden klerikalen Bevormundung und rechtlichen Regulierung der Seelsorge zu emanzipieren und alternative Formen eines christlichen Zusammenlebens und Engagements zu praktizieren.

Das Konzil von Trient (1545-1563) hat schließlich einen nachhaltigen Anstoß zum Ausbau des kirchlichen Lebens nach dem Territorialprinzip gegeben, wovon nicht nur die Pfarreien, sondern auch die Diözesen betroffen waren. In welcher Verfassung damals das pfarrliche Leben sich befand, beschreibt Heribert Hallermann wie folgt: „Nicht zuletzt durch das seelsorgliche Wirken der Bettelorden sowie durch weit reichende Exemti-

¹⁵ Vgl. Markus Walser, Territorialprinzip, in: LThK³ IX, 1341.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden Erich Garhammer, Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindearbeit, Graz-Wien-Köln 1996, 45-72; Heribert Hallermann, Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis, Paderborn 2004, 23-87; Herbert Haslinger, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 136-158; Petro Müller, Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit, Innsbruck 2004, 249-627.

onen zugunsten der zahlreichen Stiftskirchen, Hauskapellen und Klosterkirchen, die dadurch von der pfarrlichen Seelsorge ausgenommen waren, waren die Wirkungsmöglichkeiten des Pfarrklerus weitgehend beeinträchtigt worden und nicht selten kam es diesbezüglich zu Streitigkeiten zwischen Pfarrklerus und Ordensklerus. Unter den Gläubigen hatte eine individualisierte Form der Frömmigkeit überhand genommen und drückte sich unter anderem in einer Vielfalt stark privat geprägter gottesdienstlicher Gebräuche aus, die den pfarrlichen Gottesdienst als Ausdrucksform des öffentlichen Handelns der Kirche oft überlagert hatten. Die mitunter ungenügende Abgrenzung zwischen der pfarrlichen Sprengel gegeneinander und damit einhergehend die nicht geklärte seelsorgliche Zuständigkeit für die Gläubigen trugen ein Übriges zu dieser Situation bei und machten es erforderlich, sowohl die pfarrlichen Strukturen als auch die rechtliche Stellung und die Aufgaben des Pfarrers rechtlich neu zu bestimmen.¹⁷ Dies erfolgte so, dass das Konzil den Auftrag zur eindeutigen Abgrenzung der Pfarreien gab, wobei dafür Vorsorge getroffen werden sollte, dass es keine Gläubigen mehr geben würde, „die ohne Pfarrei und damit ohne eigenen Pfarrer und ohne pfarrliche Seelsorge blieben“¹⁸. Weiterhin legte das Konzil Wert auf die Überschaubarkeit der Pfarrei – nach dem Motto, dass der Seelsorger die ihm anvertrauten Gläubigen kennen solle. Wo das nicht der Fall sei, sei zusätzliches Seelsorgepersonal heranzuziehen oder die Pfarrei zu teilen. Die Rechte und Pflichten des Pfarrers wurden vom Konzil neu geregelt mitsamt der Verpflichtung des Bischofs, insbesondere durch eine qualifizierte Ausbildung dafür zu sorgen, dass Priesteramtskandidaten und Priester zum Amt des Pfarrers befähigt würden.

Zwar ließ das Konzil grundsätzlich auch Personalpfarreien oder Mischformen zu. Aber in seinem Gefolge setzte sich immer stärker die territoriale Pfarreiorganisation durch, gefördert nicht zuletzt durch die josephinische Pfarreireform am Ende des 18. Jahrhunderts.¹⁹ Im 19. Jahrhundert war anerkannte Rechtsauffassung, die dann auch Eingang in den CIC/1917 fand, dass die Pfarrei „als die rechtlich verpflichtend vorgeschriebene Gliederungsform der einzelnen Diözesen und als die geeignetste Form zur rechten Verwaltung und Leitung des christlichen Volkes“ angesehen wurde. „Sie wurde definiert als eine bestimmte und durch die Vollmacht des Papstes oder des zuständigen Bischofs bezeichnete Kirche einer Diözese, zu der ein bestimmtes Volk innerhalb fest umschriebener territorialer Grenzen gehört sowie ein Priester oder Rektor, der für dieses Volk in ausschließlicher Weise und von Amts wegen die Sakramente spendet, das Wort Gottes verkündet und alle anderen geistlichen Dinge verwaltet.“²⁰

¹⁷ Hallermann, a.a.O., 48f.

¹⁸ Ebd., 51.

¹⁹ Vgl. Garhammer, a.a.O., 62f.

²⁰ Hallermann, a.a.O., 63f.

Mit Blick auf die in diesem Abschnitt in den Vordergrund gerückten Aspekte sind nach Heribert Hallermann die dafür relevanten Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils dahingehend zu interpretieren, dass die rechtliche Bestimmung der Pfarrei sich aus den jeweiligen seelsorglichen Erfordernissen ergebe und es im pflichtgemäßen Amtsermessen des jeweiligen Bischofs liege, dass diesen Erfordernissen möglichst gut Rechnung getragen würde. Die territoriale Abgrenzung zähle nicht zum Wesensbestandteil einer Pfarrei, sonder sei eine neben anderen Möglichkeiten zur Bildung einer Gemeinschaft von Gläubigen. Weiterhin habe das Konzil es abgelehnt, einen Pfarrzwang zu verankern, der die Wahrnehmung der zentralen sakramentalen Vollzüge an die eigene Pfarrei gebunden hätte.²¹

Zusammenfassend ist nach diesem knappen historischen Durchblick festzuhalten, dass das Territorialprinzip in der seelsorglichen Organisation der Sorge um die Gewährleistung einer möglichst umfassenden pastoralen Zuwendung zu den und der Begleitung der Gläubigen entspringt. Es geht dabei allerdings unverkennbar mit einer Tendenz zu einer klerikalen Betreuung einher und weist starke Elemente zur „Einpfarhung“ der Gläubigen auf. Verstärkt wird das dort, wo kirchliche und kommunale Strukturen und Zuständigkeiten sich überlagern bzw. sich überlagert haben und Gemeinwesen und Kirchengemeinde Hand in Hand arbeiten.

4 Zur Ortsgebundenheit kirchlicher und gemeindlicher Sendung

Diese gesellschaftlichen Gegebenheiten liegen nicht mehr vor. Von daher hat sich in der Tat das Territorialprinzip überholt. Nicht überholt hat sich jedoch ein anderer, nicht so sehr rechtlicher als vielmehr theologischer Aspekt, von dem her dieses Prinzip, wenn auch nicht ausschließlich, weiterhin eine Bedeutung zu gewinnen vermag: das eingangs bereits genannte „Prinzip der Ortsgebundenheit kirchlicher und christlicher Existenz“²². Ottmar Fuchs führt dazu aus: „Auch jede Sachbezogenheit braucht die Ortsgebundenheit, sonst ist die insgesamt Situationsbezogenheit des Evangeliums nicht ernst genommen. Gerade die sich in die Lebens- und Notbereiche der Menschen strukturell entfaltende Pastoral darf sich eben nicht in die kategorialen Formen hinein auflösen, in denen die Eucharistie wegen der diversen AdressatInnen-Orientierung seltener präsent ist als in den Gemeindeformen. Die Wohnbezogenheit ist nicht die ausschließliche Ortsbezogenheit, aber immer noch eine ganz wichtige, die zu den verschiedenen Erlebnismilieus in der Gesellschaft quer verläuft. Bei aller Mobilität und passagefähigen Notwendigkeit der Pastoral zwischen Pfarrgemeinden und anderen Sozialformen der Kirche darf sie diesen Bezug nicht vorschnell aufgeben, gerade um die durchaus

²¹ Vgl. ebd., 74f.

²² Fuchs, a.a.O., 564.

auch destruktive Mobilität im eigenen Bereich zu bremsen und um dadurch den sonntäglichen Eucharistiebezug zu bewahren."²³

Die notwendige und konstitutive Ortsgebunden- bzw. Ortsbezogenheit der Pastoral beinhaltet ein Zweifaches:

- Zum einen ist der Glaube, soll er lebendig bleiben, darauf angewiesen, dass er untereinander mitgeteilt und mit anderen geteilt wird. Dies ist nur bedingt mithilfe „entörtlichter“ Kommunikationsformen möglich. Es bedarf also konkreter Orte, wo Gläubige „ihr Alltags- oder Festtagsleben, ihre Kompetenz- und Krisenerfahrungen, Höhe- wie Tiefpunkte, Abbrüche und die normal-allzunormalen Dauererfahrungen ihres Lebens miteinander teilen und glaubend begehen, sie zumindest glaubend-zweifelnd dem Gottesraum der nahe gekommenen Gottesherrschaft anvertrauen“²⁴ und wo in der Art des vertrauensvollen Miteinander-Umgehens etwas von dieser neuen Herrschaft bereits erfahrbar wird.
- Zum anderen erinnert ihr Ortsbezug die kirchlich Gemeinde daran, dass sie kein Selbstzweck ist, sondern über sich hinaus verwiesen ist auf den Kontext, in dem sie lebt, auf die Menschen in ihrer Umgebung, deren Lebensbedingungen sie teilt. Karl Rahner hat das einmal mithilfe einer treffenden Metapher ausgedrückt, nämlich dass die Gemeinden keine Öfen seien, die nur sich selbst wärmen würden. Sie haben wärmend auszustrahlen in ihre Umgebung hinein, und zwar sowohl missionarisch als auch diakonisch.

In diesem Zusammenhang bringt das territoriale Strukturierungsmodell der Pastoral durchaus den Vorteil mit sich, dass das kirchliche Handeln auf die anderweitig vorgegebenen Lebenszusammenhänge innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Nahbereichs bezogen bleibt. In ihren lokalen Gemeinden ist die Kirche an konkrete Orte verwiesen und mit den dort gegebenen Lebensbedingungen der Menschen in besonderer

²³ Ebd., 564f. – Zum Gemeindebegriff präzisiert Ottmar Fuchs: „Bei der Gemeinde handelt es sich um eine kirchliche Sozialform, in der in annähernder Weise die gesamte Identität der Kirche zum Vorschein kommt, was das Verhältnis von Sakrament und Glaube, von Eucharistie und Gemeinschaft, von Verkündigung und Diakonie anbelangt. Der Gemeindebegriff ist deshalb für alle jene Gemeinschaftsformen der Kirche zu reservieren, in denen in ausdrücklicher Weise Gemeinschaft und Botschaft miteinander verbunden sind. Es wäre aber ein Missverständnis, den Gemeindebegriff nur deshalb nur für bestehende Pfarrgemeinden zu reservieren (...), vielmehr bewegt sich dieser Gemeindebegriff quer zu allen Formen der Pastoral und kann in allen präsent sein, sei es zeitlich begrenzt, sei es kontinuierlich. So können Pfarreien Gemeinden sein, so sind die klösterlichen Gemeinschaften Gemeinden, so ist eine Krankenseelsorge Gemeinde, insofern sich darin die Sakramente der Krankensalbung und der Eucharistie in der Krankenhauskapelle in Zusammenhang mit der pastoralen Tätigkeit ereignen.“ (Ebd., 565, Anm. 71)

²⁴ Jürgen Werbick, Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens, in: LS 55 (2004) 2-6, hier: 3f; vgl. auch ders., Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002, bes. 63-82, sowie Jan Hendriks, Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie, Gütersloh 2001.

Weise konfrontiert. Zwar ist die traditionelle „parochiale Symbiose“ aufgelöst, insofern die Wohnwelten, in denen die Pfarrgemeinden in der Regel angesiedelt sind, nur noch einen begrenzten Ausschnitt des gesamtgesellschaftlichen Lebenszusammenhangs umfassen. Insofern ist die Orientierung auf eine lebensraumorientierte Pastoral eine sinnvolle und hilfreiche Erweiterung der Ortsnähe.²⁵ Gleichwohl bleibt die Aufforderung Ernst Langes gültig, sich nicht einfach gänzlich aus den Wohnwelten zurückzuziehen, sondern den hier sich stellenden – gewandelten – Auftrag entschlossen wahrzunehmen. Sind sie doch, so argumentiert er, „ein ganz entscheidender Lebensbereich, weil es gesellschaftliche Gruppen und Altersgruppen gibt, deren Leben vornehmlich lokal zentriert ist (...): Kinder, Jugendliche in der ‚Gründerzeit ihres Lebens‘, alte Leute, Hausfrauen und Desintegrierte“²⁶. Pointiert hat Lange von der Lokalgemeinde als dem möglichen „Ensemble der Gefährdeten und Opfer der Zeit“²⁷ gesprochen und dazu bemerkt: „Wir pflegen das zu beklagen, wir reden von Verkinderung, von Feminisierung, von Überalterung der örtlichen Gemeinde. Aber ich frage, ob wir nicht endlich anfangen sollten, es zu begrüßen, es jedenfalls anzunehmen als einen legitimen Auftrag der Kirche: dazusein für die Opfer der Zeit in Diakonie und Lebenshilfe.“²⁸ In der Tat, nirgendwo kann die Kirche so konkret wie auf der Ebene der Lokalgemeinde zu spüren bekommen, dass es Notlagen auch in unserer Wohlstandsgesellschaft gibt. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass sie sich der in ihrem Umfeld antreffbaren leiblichen Not, seelischen Bedrängnis und sozialen Ungerechtigkeit, in denen einzelne oder ganze Gruppen gehalten werden, stellt, dass sie sich zu den „Opfern der Zeit“ begibt.

Dass viele Pfarrgemeinden weit davon entfernt sind, in dieser Weise ihren Ortsbezug wahr- und ernst zu nehmen, kann nicht abgestritten werden. Von daher hat Ottmar Fuchs recht, wenn er von ihnen, sollen sie im Rahmen der Transformation der Pastoral insgesamt im Sinne der Schaffung differenzierter Seelsorgeformen weiterhin eine Bedeutung haben, verlangt, dass sie sich auf einen tief reichenden Transformationsprozess einlassen: „Dass sie (so. die Pfarrgemeinde) nicht an neuen Lebensräumen der Pastoral vorbeigeht, sondern diese erkennt und außerhalb ihrer selbst unterstützt; dass sie nicht am sozialen Nahraum vorbeigeht, sondern überschaubare Begegnungsformen sieht und mitprägt; dass sie die Vielfalt der Menschen wahrnimmt und fähig wird, sie an andere pastorale Sozialgestalten ‚abzugeben‘; dass sie durchlässiger wird zwischen innen und außen, die einen nicht ab- und die anderen nicht ausschließt; dass sie Geschmacksgrenzen nicht zu Sozialgrenzen werden lässt, beziehungsweise dass sie keinen geschmacklichen Raum besetzt, ohne gleichzeitiges Bewusstsein, darin nur einen Teilbereich von Kirche zu ges-

²⁵ Vgl. Michael N. Ebertz u.a. (Hgg.), *Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge*, Mainz 2005.

²⁶ Ernst Lange, *Kirche für die Welt*, München/Gelnhausen 1981, 184f.

²⁷ Ebd., 185.

²⁸ Ebd.

talten; dass die Adressaten und Adressantinnen mit ihren Erfahrungen, Lebensereignissen, Erlebnisstilen und Kommunikationsmöglichkeiten in den Blick kommen, so dass sich die Struktur der Pfarrgemeinde nach innen in dem gleichen Maße verändert, in dem sie nach außen die anderen pastoralen Vollzugsorte in ihrer gleichstufigen theologischen und kirchlichen Qualität zu sich selbst anerkennt.“²⁹

Auf beides kommt es somit mit Blick auf eine zukunftsfähige Pastoral an: Dass sie großräumiger denkt und sich ausdifferenziert, um möglichst nahe dort zu sein, wo die Menschen sind, ohne jedoch ihre Strukturierung in kleine und überschaubare Einheiten aufzugeben. Entsprechend bedarf es vieler Orte, wo Kirche lebt und agiert.³⁰ Karl Rahner hat schon vor zwanzig Jahren eine verheißungsvolle Vision von den Gemeinden der Zukunft als „Oasen in einer nicht-christlichen Welt“ entworfen.³¹ Dieses Plädoyer für viele Orte und Oasen läuft deutlich quer zu den derzeitigen Maßnahmen, das Territorialprinzip einfach großräumiger organisieren zu wollen und die Pastoral in Zentren zu bündeln, um, so wird dafür gern als Begründung angeführt, das seelsorgliche Angebot besser entfalten zu können.³² Bezeichnend ist die Rede vom „Angebot“; darauf wird noch zurückzukommen sein.

²⁹ Ottmar Fuchs, Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft, in: ThPQ 153 (2005) 227-239, hier: 234. – Im Anschluss an ihre empirische Studie „Ökumene und Gemeinde“ sehen Karl Gabriel und Helmut Geller allen Anlass, die Territorialgemeinden gegen ihre Kritiker zu verteidigen: „Das Gesamtbild lässt den Schluss zu, dass die Gemeinden stärker in die positiven wie die negativen Entwicklungen ihres Nahraums eingebunden sind, sich stärker nicht nur passiv, sondern auch aktiv und innovativ mit den Veränderungen in ihrer Umwelt auseinander setzen, als dies der gegenwärtige Diskurs über marginalisierte, absterbende und milieuerengte Kirchengemeinden erwarten lässt. Mit ihren Ortsgemeinden reichen die Kirchen mitten in die lokalen Sozial- und Lebensräume hinein, werden sie mit den rapiden Veränderungen vor Ort konfrontiert und finden sich in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Konfliktlagen und Brennpunkten wieder. Abhängig vom Potenzial an Personen, das ihren Nahraum prägt, bzw. in ihrem Nahraum verbleibt, gelingt es ihnen, Ressourcen einer aktiven Auseinandersetzung mit einer veränderten Umwelt zu erschließen. Es kann bezweifelt werden, ob eine aus vernetzten Gruppen sich konstituierende Kirche eine vergleichbare Integration und Verschränkung mit gesellschaftlichen Veränderungsprozessen im unmittelbaren Handlungs-, Erlebens- und Erlebensraum der Menschen vor Ort aufweisen würde. Insofern bleiben Territorialgemeinden der unverzichtbare Ort einer alltagsbezogenen Glaubens- wie Sozialpastoral, deren Bedeutung für eine gemeinschaftsbezogene, intermediäre Glaubensvergewisserung und -tradierung gegenwärtig im wissenschaftlichen wie kirchlichen Diskurs eher unterschätzt wird.“ (Karl Gabriel/Helmut Geller, Ausblick: Entwicklungstrends in Kirchengemeinden, in: Helmut Geller u. a., Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, Opladen 2002, 361-389, hier: 363) Wie das Leben in einer Ortsgemeinde sich zu einem geistlichen Profil verdichtet, rekonstruiert in gehaltvoller Weise Siegfried Kleymann, O Seligkeit, getauft zu ein? Vom Glaubenszeugnis einer Ortsgemeinde, Münster 2005.

³⁰ Vgl. Uta Pohl-Patalong, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2004.

³¹ Vgl. Karl Rahner, Über die Zukunft der Gemeinden, in: Schriften zur Theologie, Bd. XVI, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, 160-177.

³² So auch in der eingangs erwähnten Pressemeldung (Anm. 1).

5 Die Ortsgebundenheit der frühen Gemeinden als maßgebliches Kriterium

Ihr maßgebliches Vorbild hat diese Ortsgebundenheit der Gemeinde in der frühen Urkirche.³³ Diese kommt schon in der Titulierung zum Ausdruck: die Gemeinde von Jerusalem, von Korinth, von Ephesus, von Rom etc. Der Aufbau der Kirche erfolgte von unten. Die Hauskirche war der ursprüngliche Versammlungsort. Im konkret gelebten Miteinander wurde der Glaube erfahrbar: im Gebet und Gottesdienst, im Hören auf Gottes Wort, in der diakonalen Sorge, in der Gemeinschaft. Wichtige Voraussetzung dafür war die Überschaubarkeit der Gemeinde. Die Angehörigen kannten sich untereinander und kümmerten sich umeinander. Natürlich führte das auch zu Konflikten; entscheidend war, wie sie ausgetragen wurden. Mit anderen Gemeinden stand man in Kontakt und sie tauschten ihre Erfahrungen untereinander aus; jede ließ jeder ihr spezifisches Eigenleben vor Ort zu. Ohne Strukturen kann keine Gemeinde leben. Aber sie haben im Vergleich zur Sache, um die es geht, einen nachgeordneten Stellenwert. Ihre Ausgestaltung erfolgte in der frühen Kirche nach den Notwendigkeiten der einzelnen Gemeinde und außerdem ließ man sich von den Gegebenheiten im kulturell-religiösen Umfeld inspirieren. Für Paulus galt, dass jede und jeder Getaufte ein Charisma hat, das er oder sie zur Auferbauung der Gemeinde einbringen soll und kann.

Ottmar Fuchs insistiert zu Recht darauf, dass man diese frühe Situation der Kirche nicht mit dem Verweis, es handele sich um einen charismatischen Anfang, auf den eine zunehmende und immer verbindlicher werdende Institutionalisierung gefolgt sei, für erledigt halten dürfe. „Vielmehr“, so argumentiert er, „handelt es sich bereits um Kriterien einer ersten Institutionalisierung und Strukturierung, die bleibende Bedeutung für jede weitere Institutionalisierung und Planung haben: nämlich Erweiterungen und Veränderungen nicht auf Kosten der kleinen Einheiten zu vollziehen, sondern in Subsidiarität zu ihnen. Denn die kleinen Einheiten verdanken sich nicht einer von oben delegierten Kirchlichkeit, sondern besitzen letztere in authentischer Weise von Grund auf.“³⁴

Wenn das richtig ist, dann müssen – und das war für die frühe Kirche selbstverständlich – den Gemeinden das Recht und der Anspruch zuerkannt werden, in vollgültiger Weise Gemeinde sein zu können, also auch Eucharistie feiern und eine dazu befugte Gemeindeleiterin oder einen Gemeindeleiter einsetzen zu können. Genau daran hapert es in der katholischen Kirche zurzeit, weswegen gemeint wird, die kleinen Einheiten auflösen zu müssen.

³³ Vgl. Walter Kirschschläger, Gott spricht ins Heute. Die Aktualität biblischer Gemeindef Hoffnungen, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hgg.), Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden, Würzburg 2001, 106-129.

³⁴ Fuchs, Verbindung, a.a.O., 565f.

Theologisch gesehen gibt es nicht zuletzt unter Verweis auf die frühen Gemeinden durchaus Alternativen. In seiner Streitschrift „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“³⁵ hatte schon 1972 Karl Rahner postuliert, dass die Kirche in der Zukunft sich von unten, von der Basis her aufbauen müsse und als entsprechende Konsequenz gefolgt: „Wenn eine solche von unten kommende, durch freien Glaubensentschluß ihrer Glieder gebildeten Gemeinde gegeben ist, hat sie das Recht, von der bischöflichen Großkirche als Kirche anerkannt zu werden und ihre Gemeindeleiter von der Großkirche durch Ordination anerkannt zu sehen, sofern er die notwendigen Funktionen erfüllen kann.“³⁶ Dabei war es für Rahner kein Problem, dass der Gemeindeleiter genauso gut eine Gemeindeleiterin sein könne.³⁷ Auch eine zeitliche Befristung der Wahrnehmung dieses Amtes war für ihn denkbar.³⁸ Angeregt von Erfahrungen in afrikanischen Gemeinden haben der Bischof Fritz Lobinger und der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner die Initiative ergriffen, erneut für eine neue Ausgestaltung des priesterlichen Amtes zu plädieren.³⁹

6 Gemeinden vor Ort entwickeln

Ähnlich wie eine diachrone Erinnerung an die Anfänge zeigt ein synchroner Blick in andere Bereiche der Weltkirche, dass sich für das pastorale Handeln ein viel größerer und freier Spielraum eröffnet, als es der Fall ist, wenn man im Grunde genommen doch auf den Priestermangel fixiert bleibt und, wie angedeutet, um die Aufrechterhaltung eines „Angebots“ besorgt ist. Franz Weber kommt dabei zu folgender an Klarheit nicht zu überbietender Feststellung: „Weltkirchlich gesehen ist diese ‚Gemeindeentwicklung‘ im deutschsprachigen Raum ein äußerst fragwürdiger Sonder-, wahrscheinlich sogar ein pastoral folgenschwerer ‚Unglücksfall‘. An diesem ‚deutschen Wesen‘, wie es sich in der Bildung großer pastoraler Einheiten offenbart, wird die Kirche wohl nicht genesen. Als Seelsorger und Pastoraltheologe, der sich über die Zukunft der Gemeinden ernsthafte Gedanken macht, muss man der Kirche im deutschsprachigen Raum dringend empfehlen, sich in den zweifellos notwendigen Strukturreformen nicht nur von Religionssoziologen, von McKinsey und Finanzexperten beraten zu lassen, sondern vielleicht doch wieder einmal einen Blick auf die Kirche in Lateinamerika und auf die Weltkirche zu werfen.“⁴⁰

³⁵ Freiburg/Br. 1972.

³⁶ Ebd., 116.

³⁷ Vgl. ebd., 121f; vgl. auch ders., *Zukunft*, a.a.O., 167-175.

³⁸ Vgl. ebd., 173f.

³⁹ Vgl. Paul M. Zulehner / Fritz Lobinger / Peter Neuner, *Leutepriester in lebendigen Gemeinden*. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien, Ostfildern 2003.

⁴⁰ Franz Weber, *Im Gegenwind und Aufwind*. Eindrücke vom 11. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden, in: *Diakonia* 36 (2005) 439-444, hier: 444.

Das Bemerkenswerte in vielen Bereichen der Weltkirche ist, wie dort eine „von unten“ angestoßene und praktizierte Gemeinde- und Kirchenentwicklung „von oben“ aufgegriffen und in diözesan- oder landesweit gültige Pastoralpläne umgesetzt wird. So setzen etwa die zur Zeit geltenden Allgemeinen Richtlinien der Brasilianischen Bischofskonferenz für das evangelisierende Handeln der dortigen Kirche entschlossen auf eine Neuorganisation des kirchlichen Lebens und eine Aufgliederung der Pfarreien in ein Netz von kleinen Gemeinden, die von der Partizipation aller leben.⁴¹ Enorme Kreise ziehen die Kleinen Christlichen Gemeinschaften vor allem in Afrika und Asien sowohl vor Ort als auch bis auf die Ebene der Bischofskonferenzen hin.⁴²

Doch braucht man gar nicht nur in die Ferne zu schauen. Auch in einigen Diözesen in Frankreich etwa sind interessante Entwicklungen zu verzeichnen.⁴³ Exemplarisch sei auf den seit einigen Jahren in Gang befindlichen Wandel in der Erzdiözese Poitiers verwiesen:⁴⁴ Entschlossen hat man dort dem flächendeckenden Parochialsystem den Abschied gegeben zugunsten einer Pastoral, die die Verantwortung aller Gläubigen für die Heilssendung der Kirche ernst nimmt und sie bewusst fördern möchte. Damit einher geht auch ein Abschied von einer Angebots- hin zu einer Begegnungspastoral. Denn es sind nicht möglichst vielfältige und aufwendige Angebote, die Menschen den Glauben nahe bringen, sondern die Begegnungen mit Menschen, die den Glauben authentisch zu leben versuchen. Um nahe bei den Menschen sein zu können, wird bewusst die örtliche Nähe zu ihnen gesucht: zum einen in der Weise, dass Gläubige vor Ort ihr Christsein gemeinsam mit anderen in miteinander geteilter Verantwortung leben können, zum anderen so, dass diese Gemeinschaft und ihre einzelnen Mitglieder ihr Leben mit den übrigen Menschen vor Ort führen und so in Berührung kommen mit deren „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1), die sie mit ihnen teilen. Diese Doppelpoligkeit hat Erzbischof Albert Rouet wie folgt umschrieben: „Eine Gemeinde ist in dem Maß offen, in dem sie sich verantwortlich für das fühlt, was sie mit anderen teilt. Das innere Leben einer Gemeinde ist gerade der Beweggrund, der sie dazu bringt, sich mit Leidenschaft anderen zuzuwenden.“⁴⁵ Solche Gemeinden, in denen die einzelnen Mitglieder die persönliche Wertschätzung erfahren, die das Evangelium ihnen zuspreche, seien innerhalb der Gesellschaft gelebte Zeugnisse für einen

⁴¹ Vgl. die Hinweise ebd., 443f.

⁴² Vgl. Klaus Vellguth, *Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien*, Freiburg/Br. 2005.

⁴³ Vgl. Hadwig Müller u.a. (Hgg.), *Sprechende Hoffnung – werdende Kirche*, Ostfildern 2001; dies. (Hg.), *Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung*, Ostfildern 2002.

⁴⁴ Vgl. Martin Lätzl, *Der Reichtum der Kirche sind die Christen. Strukturelle Aufbrüche in der Erzdiözese Poitiers*, in: *Diakonia* 35 (2004) 445–451; Gisèle Bulteau / Hadwig Müller, *Nähe und Sichtbarkeit: Wie die Gemeinden in der Diözese Poitiers die Mission der Kirche leben* (www.freckenhorster-kreis.de/aktuell-berichte.html).

⁴⁵ Im Interview: Erzbischof Albert Rouet, *Vertrauen und Verantwortung – Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft*, in: *Diakonia* 37 (2006) 28–32, hier: 31.

Umgang miteinander, in dem jede und jeder in ihrer unantastbaren Würde anerkannt würden.

Insgesamt gesehen dürfte die Kirche mit ihrer Pastoral in dem Maße zukunftsfähig werden, wie sie beherzigt, dass

- nicht ihre herkömmlichen Räume, sondern die Lebensräume der Menschen als ausschlaggebend dafür genommen werden, wo sie zu sein hat,
- nicht „von oben her“ neue und größere pastorale Einheiten künstlich festgelegt und verordnet werden, sondern „von unten her“ mit Blick auf die jeweils sozialwüchsig gegebenen Lebensräume die Kirche ihre gemeindlichen Orte findet,
- ernst genommen wird, dass Pastoral nicht ein Unternehmen allein der professionell dafür vorhandenen Kräfte ist, sondern dass es von dem Engagement aller getauften und gefirmten Gläubigen abhängt, ob und wie sich kirchliches bzw. gemeindliches Leben vor Ort gestaltet und es in seine Umgebung hinein ausstrahlt,
- durch die Ausbildung neuer Ämter gewährleistet ist, dass einzelne hauptamtliche Kräfte, wie derzeit insbesondere die Priester, nicht länger zwischen verschiedenen Orten zerrieben und schließlich ortlos werden,
- alle Beteiligten sich gemeinsam auf einen Lernprozess einlassen, in dem sie Vertrauen zueinander gewinnen und vertiefen sowie Verantwortung füreinander und für andere wahrzunehmen lernen.

Alles ist daran zu setzen, dass die Gemeinden werden, was zu sein sie berufen sind: zum Geschenk an die Gesellschaft, um die treffende Bestimmung von Erzbischof Rouet aufzugreifen, oder, paulinisch gesprochen, zum „Brief Christi“ (2 Kor 3,3).

Kleine Christliche Gemeinschaften – (ein weltweites, aber sehr heterogenes Phänomen

„Gemeinde“ ist in Deutschland (aber nicht nur hier) nachdrücklich in die Diskussion geraten. Priester- und Finanzmangel führen zunehmend zu Umstrukturierungen, die mehr und mehr auch das (Selbst)Verständnis von Gemeinde berühren. Die wissenschaftliche Theologie reagiert darauf mit einer Vielzahl von Veröffentlichungen. Doch damit scheint der Prozess der Klärung und der Perspektivbildung erst eröffnet. Denn eine gemeinsame Linie ist noch nicht zu erkennen. Solche Verständigung aber ist auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens dringlich, weil sonst weiterhin die Strukturgröße „Pfarrei“ mit der personalen Ebene „Gemeinde“ identifiziert wird. Wenn aber „fünf Pfarreien zu einer Gemeinde“ zusammengelegt werden, kann am Ende nur eine Pfarrei ohne Gemeinde herauskommen, obwohl nachweislich die Beziehungsqualität entscheidend ist für die Kirchenbindung.

Neue Aufmerksamkeit für „Kleine christliche Gemeinschaften“ in Deutschland

Als ein Lösungsansatz gelten weltweit die „Kleinen christlichen Gemeinschaften“ (KCG). Die ostafrikanische Bischofskonferenz beispielsweise bezeichnet die „Small Christian Communities“ (SCC) als „lokalste Einheit der Kirche“¹ und in Deutschland sehen etliche TheologInnen in KCG die adäquate Antwort auf die zunehmende Anonymisierung der immer größer werdenden Pfarrstrukturen.²

Anders als in den 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts wird dabei allerdings weniger an die lateinamerikanischen Basisgemeinschaften (BG) gedacht, sondern an die SCC vor allem in Asien – vielleicht auch noch in Afrika. Ein Grund dafür liegt in der von Missio/Aachen unterstützten Initiative, den AsIPA-Ansatz (Asien Integral Pastoral Approach),

¹ Erklärung der ostafrikanischen Bischöfe zum Thema „Kleine Christliche Gemeinschaften“ (1979), in: Missio Aachen, Wir sind Kirche. Kleine christliche Gemeinschaften in Ostafrika (Missio-Reihe 8), Aachen 1984, 8-16, 11.

² Z. B. D. Tewes, Kirche in der Nachbarschaft. Von AsIPA zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Deutschland – Erfahrungen im Bistum Osnabrück, in: LS 56 (2005) 228-234, 229/ K. Vellguth, Eine neue Art Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien (FThSt 169), Freiburg 2005, 13.

der wiederum auf den Erfahrungen des südafrikanischen Lumko-Instituts gründet, in Deutschland bekannt und für die deutsche Kirche fruchtbar zu machen, wobei freilich die Aktivitäten in den einzelnen Bistümern sehr unterschiedlich sind.³ Immerhin aber gibt es inzwischen in 14 deutschen Diözesen Diözesanbeauftragte und ein „Nationalteam kleine christliche Gemeinschaften - Deutschland“.⁴ Dies signalisiert ein neues Interesse an KCG hierzulande.

Da jedoch die SCC/KCG ein zwar weltweites, in den einzelnen Ländern jedoch sehr heterogenes Phänomen sind, lohnt sich ein genauerer Blick auf jene Ortskirchen, die mit dieser „Art von Kirche-sein“ weit vertrauter sind. Ob und inwieweit es sich dabei auch für Deutschland um eine „neue Art Kirche zu sein“ handelt, bedarf m. E. der Klärung. Immerhin gab es in den 1970er und 1980er Jahren in Deutschland eine sehr lebendige Gemeindekirchenbewegung, auf die erstaunlicherweise die aktuellen Veröffentlichungen zu KCG ebenso wenig eingehen, wie auf die mit ihr verbundene Diskussion um die lateinamerikanischen Basisgemeinden.⁵ Dabei ließe sich aus der mangelnden Resonanz in der praktischen Umsetzung der damalige Ansätze einiges an Erkenntnis für einen heutigen (neuerlichen) Versuch ableiten. Ähnliches gilt für den Rekurs auf die inzwischen z. T. heftige Kritik am Gemeindekirchenmodell.⁶

So besteht neuerlich die Gefahr, wegen der Umbruchsituation in Deutschland aus Frustration mit einem idealisierenden Blick zu „den anderen“ zu schauen.⁷ Zwar wird immer wieder und sehr ernsthaft davor gewarnt, eine „Frischzellenkur“ mit 1:1-Übertragung zu erwarten.⁸ Doch ist die Versuchung genau dazu heute größer als damals. Denn während die Referenz seinerzeit vor allem von einer relativ kleinen, zumeist akademisch-intellektuellen Mittelschicht im Kontext der Ökologie- und Friedensbewegung getragen war, findet sie heute Resonanz in der spirituellen Heimatlosigkeit vieler Enttäuschter innerhalb und außerhalb der Kir-

³ Die „aktivsten“ sind die Bistümer Hildesheim, Osnabrück, Hamburg, Rottenburg-Stuttgart und Würzburg. In diesen Diözesen gibt es z.T. seit einigen Jahren engagierte Einzelpersonen und diverse Arbeitsgruppen oder Initiativen, die allerdings institutionell unterschiedlich angebunden sind. Die Bistümer Hamburg, Osnabrück und Hildesheim arbeiten darüber hinaus auf Metropolebene intensiv zusammen. Sehr aktiv sind auch Initiativen in der Schweiz (vgl. www.asipa.de).

⁴ Nähere Informationen beim Koordinator des Nationalteams Dieter Tewes (Domhof 12, 49074 Osnabrück, Tel. 0541/318-203, Mail: d.tewes@bgv.bistum-os.de).

⁵ Auch hierzu nur beispielhaft H. Frankemölle, *Kirche von unten. Alternative Gemeinden* (Praxis der Kirche 37), München-Mainz 1981; F. Weber, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1995, 38-65.

⁶ Zur Kritik vgl. beispielhaft H. Haslinger / Chr. Bundschuh-Schramm, *Gemeinde*, in: HPrTh II, 287-307, 301.

⁷ Vgl. M. Scharrer, *Ein realistischer Blick auf die brasilianischen Basisgemeinden und die Kirche des Volkes an der Jahrtausendwende*, in: CPB 113 (2000) 227-231; F. Weber, *Gewagte Inkulturation*, bes. 48.

⁸ So sehr nachdrücklich G. v. Fürstenberg, *Chancen und Grenzen der Übertragbarkeit*, in: Ders. / N. Nagler / K. Vellguth, *Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den Jungen Kirchen*, München 2003, 119-128, bes. 120.

che, die nicht selten über das Zerbrechen lieb gewordener Strukturen trauern. Die damit gegebene Breite der Aufmerksamkeit bietet zweifellos die Chance einer größeren Akzeptanz der KCG. Zugleich aber steckt darin die Gefahr, sich vor der Trauerarbeit in eine idealisierte Traumwelt zu flüchten und so die „Frustration nach der Frustration“ vorzuprogrammieren.

Damit ist freilich nur die Dringlichkeit einer möglichst realitätsgerechten Auswertung der weltweiten Erfahrung mit SCC bestätigt. Dazu möchte der vorliegende Artikel mit einem internationalen Vergleich einen Beitrag leisten. Da die SCC nicht umfassend vorgestellt werden können,⁹ werden im Folgenden gezielt und mithin durchaus subjektiv jene Aspekte herausgegriffen, die mir für einen deutschen Ansatz beachtenswert erscheinen.

Das verkannte Phänomen – Basisgemeinden in Lateinamerika¹⁰

Franz Weber, selbst lange Zeit Pfarrer in Brasilien, fordert immer wieder die Korrektur der unrealistischen Einschätzung der Bedeutung der Basisgemeinden in Lateinamerika¹¹, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Akzeptanz, ihrer Kirchlichkeit und ihrer Spiritualität. Insbesondere aber betont er, dass sie „nicht vom Himmel gefallen“ seien. Zwar sind sie eine Konkretisierung der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanischen Konzils, ihre Wurzeln aber haben sie in der ethnisch vielfältigen Kultur Lateinamerikas.¹² Als Pendant zur überregionalen Katholischen Aktion sind sie in enger Verbindung zu den Großpfarreien als personbezogene Gemeinschaften entstanden, die in besonderer Weise der Leben und Glauben im Alltag verbindenden Volksfrömmigkeit der einfachen Menschen in den Städten und auf dem Land entsprechen.¹³ Als solche sind sie weit weniger politisch motiviert, als es in Deutschland vielfach wahrgenommen worden ist.

Als aktive Glaubensgemeinschaften der Armen haben sie freilich durch ihre egalitäre, von Laien getragene Basisstruktur und ihren partizipativen Leitungsstil auch (kirchen)politische Wirkung entfaltet, denn sie waren an

⁹ Dies hat zwei Gründe: 1. der Umfang des Materials und 2. die Begrenztheit persönlicher Erfahrungen. Letztere beruhen in meinem Fall auf Reisen nach Südafrika, auf die Philippinen, in die VR China, nach Indonesien und in die USA. Zu danken habe ich außerdem für zahlreiche Gespräche mit Kollegen und Studierenden an der Hochschule der Steyler Missionare in Sankt Augustin.

¹⁰ Schwerpunkt bildet dabei Brasilien. Nicht nur weil Brasilien das größte Land Lateinamerikas ist, sondern auch weil seine BG am besten und zugänglichsten dokumentiert sind.

¹¹ F. Weber, *Gewagte Inkulturation*, bes. 30-37; vgl. auch ders., *Senfkörner und Sauerteig*. Widerspruch gegen die Verleugnung der Basisgemeinden, in: *Orientierung* 62 (1998) 74-77, 87-90.

¹² Vgl. F. Weber, *Gewagte Inkulturation*, 66-267.

¹³ G. de Souza, *Die Ursprünge von Medellín*. Von der katholischen Aktion zu den kirchlichen Basisgemeinden und den Initiativen sozialer Pastoral (1950-1968), in: *Conc(D)* 38 (2002) 266-272.

sich schon ein Gegenbild zu den herrschenden Militärdiktaturen und zur mittel- und obergeschichtorientierten Kirchenhierarchie.¹⁴

Ihre wachsende kirchliche Anerkennung, die sich von Puebla und EN bis Santo Domingo zieht,¹⁵ haben die BG allerdings nicht ihrer politischen, sondern ihrer religiös-kirchlichen Haltung zu verdanken. Mit dieser innerkirchlichen Wertschätzung verbindet sich jedoch schon früh die Mahnung zur Kirchlichkeit (EN 58). So entsteht der Eindruck, dass in dem Maße, wie die BG zum innerkirchlich gewollten pastoralen Strukturierungsmodell der Großpfarreien werden, ihre Domestizierung wächst und sie heute auf gesamtkirchlicher Ebene zwar noch in Dokumenten erwähnt, in ihrer verändernden Bedeutung aber immer weniger gefördert, teilweise sogar (bewusst) totgeschwiegen werden.¹⁶ Denn „für eine ‚gezähmte Inkulturation‘ kann man anscheinend nur ‚gezähmte Basisgemeinden‘ brauchen, die weder gesellschaftspolitische, noch kulturelle Experimente wagen, sondern sich als reine ‚Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinschaften‘ (Santo Domingo n. 61) reibungslos in die Pfarreien eingliedern“.¹⁷ Deshalb sieht Weber auf kirchenpolitischer Ebene einen wachsenden „Vertrauensschwund, vielleicht sogar einen Vertrauensentzug“ gegenüber den BG¹⁸ und kommt zu dem Fazit: „Sie [die BG] sind zweifelsohne ein Stück lebendiger Kirchenerfahrung. Aber eine flächendeckende Erfolgsstrategie, die träge traditionelle Pfarren von heute auf morgen in ein lebendiges Netz kleiner Gemeinden verwandelt, waren die Basisgemeinden nie und sind es heute weniger denn je“.¹⁹ Es war auch nie ihr Anspruch, „Massenbewegung zu werden, sondern sie haben immer der gemeindlichen Arbeit den Vorrang eingeräumt, der es um Qualität geht und die die Gewähr bietet, dass geschwisterliche Bindungen unter ihren Mitgliedern entstehen können“.²⁰

In diesem Sinne wurden und werden sie in den einzelnen Bistümern höchst unterschiedlich gefördert: Viele Diözesen begreifen sich „als Kirche der Basisgemeinden [...], andere sind Kirche mit Basisgemeinden, wieder andere sind Diözesen mit einer unbedeutenden Zahl von Basisgemeinden oder haben überhaupt keine“.²¹ Doch selbst „in den Diözesen, die von dieser Gemeinschaftserfahrung beseelt werden“, haben sie „niemals mehr als 9 Prozent der örtlichen Bevölkerung erreicht“.²² Allerdings hat sich ein Netzwerk der Basisgemeinden entwickelt, so dass nati-

¹⁴ Vgl. F. Teixeira, Neuer Kongregationalismus: eine katholische Antwort. Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien, in: Conc(D) 1996, 221-232, bes. 222-226.

¹⁵ Vgl. S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, eine theologisch-pastorale Bewertung, in: ZMR 83 (1999), 124-133, bes. 124-126.

¹⁶ F. Weber, Senfkörner und Sauerteig.

¹⁷ F. Weber, Gewagte Inkulturation, 352.

¹⁸ Ebd., 351.

¹⁹ F. Weber, Brasilien: Treffen der Basisgemeinden, in: Orientierung 64 (2000) 229.

²⁰ F. Teixeira, Geschichten von Glauben und Leben in den kirchlichen Basisgemeinden, in: Conc(D) 38 (2002), 273-282, 279.

²¹ S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, 132.

²² F. Teixeira, Geschichten, 279.

onale und internationale Konferenzen und Versammlungen abgehalten werden.²³

Auch sind „Ursprung und Ausformung [...] nicht uniform“, wie Erzbischof Silvestre Scandian von Vitória anmerkt, denn während z. B. „die Diözese Barra do Pirai die Katechese betont, liegt in Vitória der Akzent im sozialpolitischen Bereich und in Caratinga auf der liturgischen Ebene“.²⁴ Dem entsprechend „gibt es verschiedene Basisgruppen (z. B. Bibel-, Frauen-, Menschenrechtsgruppen; verschiedene Initiativen von Sozialpastoral; Gruppen, deren Hauptanliegen die Förderung kultureller Identität ist, etc.), die überregional vernetzt sind und doch ihren Sitz im Leben der jeweiligen Gemeinde haben“.²⁵

Die soziale Zusammensetzung der BG-Mitglieder ist dagegen relativ homogen. Es sind die Armen, die auf Gemeinschaft angewiesen sind, um überhaupt überleben zu können. Die Angehörigen der Mittel- und Oberschicht dagegen sind durch Bildung und Besitz soweit privatisiert, dass sie sich eher den auf „innere Bekehrung“ ausgerichteten „Movimentos“ (wie: Cursillo, Mondo Nuovo und charismatische Gruppen) anschließen. Auch die Ärmsten der Armen sind nicht in den kirchlichen BG beheimatet.²⁶ Sie suchen vielfach die pentekostalen Gemeinschaften, obwohl die zumeist keinerlei soziales Engagement pflegen.²⁷

Scandian stellt daher fest, dass „die räumlich-geographisch gefassten Basisgemeinden“ nicht ausreichen „für die Notwendigkeiten nach Gemeinschaft und Mitarbeit des modernen Menschen. Es bilden sich Gemeinden, die sich an Berufssparten und spirituellen Angeboten ausrichten. Die kirchlichen Bewegungen wachsen ständig. Viele der sozialen Pastoraleinrichtungen überschreiten die geographischen Grenzen der Basisgemeinden. Man verlangt nach einer spezifischen Pastoral für die Menschen der Mittelklasse und für die großen Massen. Ohne die eigene Identität aufgeben zu müssen oder von den anderen solches zu verlangen, müssen Wege gefunden werden, die Differenziertheit in der Einheit zu leben“.²⁸

²³ Z. B. die seit 1975 in unregelmäßiger Folge stattfindenden Interekklesialen Treffen der Basisgemeinden in Brasilien (Encontro Intereclesial das CEBs). Das letzte Treffen (es war das 11.) fand im Juli 2005 in Coronel Fabriciano, MG statt (Diözese Itabira). Das Hauptthema war: „Jesus nachfolgen in der Verantwortung für die Ausgestoßenen“. Bei diesen Treffen kommen zwischen 1.500 und 2.000 Leiter von Basisgemeinden zusammen und diskutieren über ihre Erfahrungen, Probleme und Zukunft (vgl. auch F. Weber, Brasilien: Treffen der Basisgemeinden, in: Orientierung 64 (2000), 225-229).

²⁴ S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, 125.

²⁵ F. Weber, Gewagte Inkulturation, 355f.

²⁶ S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, 130.

²⁷ F. Teixeira, Neuer Kongregationalismus, 231; M. Scharrer, Ein realistischer Blick, 231.

²⁸ S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, 132f.

Ob es aufgrund der neuen Herausforderungen (Neoliberalismus, Individualismus und Mangel an Solidarität,²⁹ aber auch: Ökumene und interreligiöser Dialog, Spiritualitätssuche und zunehmende Vermassung³⁰) tatsächlich zu einer „Wiederaufnahme des Experiments der Basisgemeinden“ kommt,³¹ wird sich erweisen müssen. Deutlich ist jedoch, dass die BG als ein zwar von unten gewachsenes, zunehmend aber von oben verordnetes Element kirchlichen Lebens nur begrenzt zur Umstrukturierung beitragen können. Außerdem zeigt sich, dass sie unter wachsenden moderngesellschaftlichen Bedingungen einer weniger territorialstrukturell, sondern personalen Ergänzung bedürfen, die in unterschiedlichen Ansätzen die verschiedenen Interessen aufgreift.

Stamm oder „church as a family“ – SCC in Afrika

Auch in Afrika sind die SCC nicht vom Himmel gefallen, sondern *tief in der Kultur verwurzelt*. Gemeinschaft ist für einen Afrikaner lebensnotwendig, denn „eine Person ist eine Person durch andere Menschen“ (Sprichwort)³² und deshalb wird alles Wichtige mit den Mitgliedern der Familie und den Bewohnern des Dorfes „unter dem Baum“ besprochen (das klassische „Palaver“).³³ Verstärkt wird die Bedeutung religiöser Gemeinschaft durch die für Afrikaner selbstverständliche Verbindung von Leben und Glauben (einschließlich religiöser Zeremonien).³⁴ „Entsprechend wollen afrikanische Christen auch in der Gemeinschaft der Gemeinde ihre Emotionen aussprechen, ausführlich auch über ihren Glauben sprechen. [...] Und so geht man auch mit der Bibel um: Man möchte sprechen, sein Innerstes mitteilen. Das ist nur in sehr überschaubaren Gruppen möglich. Ein Afrikaner aber wird nie sagen, Religion ist Privatsache“.³⁵ Wenn daher die Glaubensgemeinschaft durch Priesterfixierung und damit verbundene Großpfarreien auf gelegentliche Gottesdienste reduziert wird, entsteht eine für Afrikaner unerträgliche und damit auch unattraktive Dichotomie.

Um dem entgegenzuwirken, empfehlen von 1973 an die ostafrikanische und später auch die gesamtafrikanische Bischofskonferenz den Aufbau von SCC.³⁶ Nachhaltig unterstützt wird deren Entwicklung durch das südafrikanische Lumko-Institut. Die dortigen MitarbeiterInnen (insbesondere Oswald Hirmer und Fritz Lobinger) sind zwar nicht die Erfinder der SCC in

²⁹ F. Weber, Brasilien, 228.

³⁰ F. Teixeira, Neuer Kongregationalismus, 227-232.

³¹ Ebd., 227.

³² In Afrika gilt nicht „ich denke, also bin ich“, sondern „ich werde gedacht, also bin ich“.

³³ A. Prior, Eine afrikanische Kirche für das dritte Jahrtausend, in: ZMR 83 (1999), 142-152, hier: 142, 144.

³⁴ Erklärung der ostafrikanischen Bischöfe zum Thema „Kleine Christliche Gemeinschaften“ (1979), 10; A. Prior, Eine afrikanische Kirche, 145.

³⁵ F. Lobinger, „Damit alle mittun können“, in: HK 56 (2002), 393-397, 394f.

³⁶ Zum Überblick über die kirchenamtlichen Stellungnahmen: vgl. F. Weber, Basisgemeinden, 112-115.

Afrika, haben aber afrikaweit mit ihren umfangreichen, sukzessive weiterentwickelten Materialien und Kursen zu deren systematischem Aufbau wesentlich beigetragen.³⁷ Trotz dieser gezielten Implementierung sollen die SCC nicht als Strukturreform, sondern als Ausdruck einer Spiritualität verstanden werden, die bei den Menschen verwurzelt (nicht von oben verordnet) ist.³⁸

Signifikant für den im Lumko-Institut entwickelten Ansatz der SCC ist das auch in Deutschland bekannt gewordene Bibel-teilen nach der Sieben-Schritte-Methode. Doch anders als in Deutschland ist das mit dem sechsten Schritt verbundene Entwickeln konkreter diakonischer Aktionen dort von zentraler Bedeutung. Wegen der Armut der Bevölkerung zielen sie zumeist auf Unterstützung der SCC-Mitglieder untereinander.

Zur Grundstruktur afrikanischer SCC gehört außerdem, dass die Mitglieder aus der Nachbarschaft (in der Regel daher mit gleichem Beruf bzw. in gleicher Lebenssituation z. B. als Migranten) kommen. Sie treffen sich einmal pro Woche oder alle zwei Wochen und stehen in enger Verbindung mit der jeweiligen Pfarrei.³⁹ Hinsichtlich der Größe gibt es deutliche Unterschiede (20 bis 150 Personen oder 30-40 Familien⁴⁰), doch sollen sie grundsätzlich klein genug sein, um sich untereinander zu kennen, und groß genug, um die unterschiedlichen Dienste wahrnehmen zu können. Denn auch hier gilt das Prinzip der Partizipation möglichst vieler an der gemeinsamen Sendung der Kirche.⁴¹

Der Aufbau von SCC wird deshalb als eine „herausfordernde geistliche Aufgabe“ qualifiziert, die nicht zuletzt die „Leiter der Kirche“ einfordert. Sie sollten daher selbst einer SCC angehören und „Geschick in menschlichen Beziehungen und Kommunikation“ besitzen, sowie „Methoden des Gruppengabes und Offenheit für den Dialog“ beherrschen.⁴² Ihre Qualifizierung gilt folglich als eine der Kernaufgaben im Lumko-Programm.

Die mit den SCC verbundene Hoffnung stößt jedoch nicht nur auf den Widerstand eines traditionell paternal denkenden und handelnden Klerus, sondern auch auf ethnische Barrieren. Es zeigt sich, dass auch die SCC sich schwer tun, das von der Afrika-Synode favorisierte Bild von

³⁷ H. Janssen, Solidarität und Lebenseinheit in Afrika – damals und heute, in: Missio (Hg.), Kleine christliche Gemeinschaften in Afrika, Aachen 1985, 24-27.

³⁸ Vgl. J. Healey, Auf der Suche nach dem ganzen Leben. Kleine christliche Gemeinschaften in Tansania (Missio-Reihe 7), Aachen 1984, 16, 21-23; vgl. auch F. Weber, Basisgemeinden, 114.

³⁹ A. Prior, Eine afrikanische Kirche, 145.

⁴⁰ M. Stetter, Kleine christliche Gemeinschaften sind lebendige Zellen, in: Missio Aachen, Wir sind Kirche (Missio-Reihe 8), Aachen 1984, 31-43, 31; C. Middelhoff, Stadtrandgemeinschaften in Sambia, in: Missio Aachen, Wir sind Kirche (Missio-Reihe 8), Aachen 1984, 27-30; 28.

⁴¹ Erklärung der ostafrikanischen Bischöfe zum Thema „Kleine Christliche Gemeinschaften“ (1979), 12.

⁴² Ebd., 13.

„church as a family“⁴³ zu realisieren. Dies mag ein Grund dafür sein, dass in Ghana die SCC primär auf dem Land, kaum aber in den großen Städten zu installieren sind. Gerade dort also, wo die Anonymisierung am größten ist, scheint sich die Erwartung, dass die SCC einen Beitrag gegen die Vereinzelung leisten können, nur schwer zu erfüllen. Ohnehin sind auch in Afrika die SCC trotz der programmatischen Unterstützung kein Massenphänomen. Nur ein Teil der Pfarrmitglieder ist in SCC organisiert, von denen wiederum ca. zehn Prozent zu den wöchentlichen Treffen kommen – unter ihnen vor allem Frauen.⁴⁴

Traditionelle Nachbarschaftsgemeinschaften im Globalisierungssog – SCC in Asien

Eine ganz ähnliche Erfahrung zeigt sich in Indonesien. Zwar haben auch die asiatischen Bischöfe bei ihrer Konferenz in Bandung 1990 die Hoffnung formuliert,⁴⁵ dass die SCC eine Initiative gegen das Zerbrechen der traditionellen Gemeinschaftsstrukturen sein könnten. Deshalb haben sie in der Folge den Aufbau von SCC mit dem auf den Lumko-Erfahrungen aufbauenden AsIPA nachdrücklich als Programm zur Substrukturierung der Großpfarreien unterstützt.⁴⁶ Doch zumindest in Indonesien wächst die Skepsis, dass die stark territorial auf Nachbarschaften aufbauenden SCC auf Dauer Bestand haben werden.

Zweifellos sind die Möglichkeiten für AsIPA in den einzelnen asiatischen Ländern unterschiedlich,⁴⁷ doch ist die Einschätzung für Indonesien umso erstaunlicher, als die SCC dort weit älter sind als AsIPA. Sie haben – insbesondere auf Flores – nicht nur einen starken Rückhalt in den *confreia* (Rosenkranzgemeinschaften – ähnlich den *confrarias* in Lateinamerika), sondern auch in den *Linkungan* und *Gabungan* (flächendeckende Nachbarschaftsstrukturen in den Pfarreien, die den SCC vorausliegen), die wiederum durch den *traditionell starken Zusammenhalt der (Groß)Familien und Stämme* gestützt wurden. Sie sind außerdem gut in die Pfarreien eingebunden, denn sie übernehmen in einem festen Rhythmus z. B. die Gestaltung des Sonntagsgottesdienstes. Außerdem helfen sie einander mit Kleinkrediten.

Yosef Gowing, neben Bischof Darius Nggawa einer der wesentlichen Promotoren von AsIPA in der Diözese Larantuka auf Flores,⁴⁸ die wieder-

⁴³ Johannes Paul II, *Ecclesia in Afrika* (VdAS 123), Bonn 1995.

⁴⁴ So jedenfalls das Ergebnis in der Pfarrei von Sterkspruit in Südafrika: vgl. K. Vellguth, *Eine neue Art, Kirche zu sein*, 147-175, bes. 164; 174.

⁴⁵ Vgl. F. Weber, *Basisgemeinden*, 117.

⁴⁶ Dazu ausführlich: K. Vellguth, *Eine neue Art Kirche zu sein*, bes. 177-305.

⁴⁷ Vgl. ebd., 241-270. – In Indien z. B. spielt der interreligiöse Dialog eine zentrale Rolle (vgl. Lourdasamy Chinnappan, *Modelle missionarischer Gemeinden im indischen Kontext*, in: ZMR 83 (1999), 153-164.), während in anderen Ländern die SCC weit mehr mit sich selbst beschäftigt sind.

⁴⁸ Zur Geschichte der SCC in der Diözese Larantuka: vgl. Y. Gowing Bataona et. al. (edd.), *Membangun Umat Basis di Keuskupan Larantuka*, Larantuka 1999; N. Meran Koban, *Die*

um eine Vorreiterrolle für AsIPA in Indonesien spielte, geht zwar immer noch von einem großen Gemeinschaftsbedürfnis der Menschen in Indonesien aus, stellt allerdings – wie viele meiner Gesprächspartner 2005 – fest, dass dieses Interesse immer weniger in den traditionellen Nachbarschaftsgemeinschaften befriedigt wird. Wachsende Individualisierung, unregelmäßige Arbeitszeiten und nicht zuletzt (vielleicht sogar vor allem) der Zugang zu modernen Kommunikations- und Unterhaltungsmedien führen dazu, dass insgesamt immer weniger Personen (vor allem immer weniger Männer und Jugendliche) an den Gemeinschaftstreffen teilnehmen. Tatsächlich zeigt die kirchliche Situation (insbesondere auf Flores) deutliche Parallelen zu Deutschland in den 1970er Jahren. Der volksreligiös verankerte Katholizismus funktioniert noch, doch unter der Oberfläche zerbröckeln die traditionell abgesicherten, selbstverständlichen Strukturen zunehmend. Neue, weniger dauerhaft verpflichtende Gemeinschaftsformen erscheinen den Verantwortlichen daher nötig.

Gleichzeitig suchen sozial engagierte ChristInnen Kontakt zu NGOs (non governmental organizations), weil sie kirchlichen Institutionen nicht zu trauen, die großen gesellschaftlichen Probleme von Korruption und sozialer Ungerechtigkeit konsequent zu thematisieren oder gar zu verändern. Sie sehen einen systemischen Widerspruch im Slogan des SCC-Aufbau „von Fesseln befreien und das Selbstbewusstsein stärken“ und der Praxis der Amtsträger in der Kirche, weil diese primär die SCC als pfarrliches Strukturprogramm implementieren wollen. Als „Weg der Communio-Praxis“, der zurecht auf ein „Bewusstsein für die Würde der Gemeinde“, eine „nicht-beherrschende Leitung“ und eine „Amateurisierung von Seelsorge“ (diakonia) setzt,⁴⁹ führt AsIPA als bischöflich gefördertes (oder gar verordnetes) Programm die Beteiligten leicht in eine Double-bind-Situation, wie viele engagementwillige, ehrenamtliche MitarbeiterInnen, die sich auf den Appell der Würzburger Synode („Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen lässt, muss eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarere Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet“⁵⁰) eingelassen haben, bis heute erleben.⁵¹ Außerdem ist für eine Übertragung von AsIPA auf Deutschland zu berücksichtigen, dass im Zuge der Globalisierung Individualisierung und Modernisierung in Asien erst allmählich Einzug halten. Besonders dramatisch – allerdings auch für Asien singulär – zeigt sich dies zurzeit in

Bildung der kirchlichen Basisgemeinden im Bistum Larantuka, Indonesien, Diplomarbeit im Fach Katholische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD, Sankt Augustin 2004.

⁴⁹ B. Spiegelberg, Wo lebt die Kirche? Antworten aus Asien auf eine drängende Frage, in: LS 56 (2005), 235-240, 237-239.

⁵⁰ Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ 2.3.2, in: GSyn I, 597-636, 602; fast gleichlautend: Synodenbeschluss „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“, in: GSyn I, 688-710, 690.

⁵¹ Vgl. dazu ausführlich: J. Windolph, Engagierte Gemeindepraxis. Lernwege von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde (Praktische Theologie heute 32), Stuttgart 1997, bes. 72-79.

der VR China; dort wird die Kirche förmlich zerrissen zwischen ihrer traditionellen, ländlich geprägten, gemeindlichen und religiösen Praxis und den Anforderungen der Schnelllebigkeit in den modernen Metropolen.

Spiritueeller Self-support statt sozial-kritische Aktion – SCC in USA

Unter diesen Bedingungen mutet es merkwürdig an, dass hierzulande keinerlei Notiz von den SCC innerhalb der katholischen Kirche in den USA genommen wird. Zwar wird manchmal auf die so genannten „Mega-Churches“ (insbesondere auf Willow Creek mit Zentrum in der Nähe von Chicago) rekurriert, nicht jedoch auf die ca. 45.000 katholischen SCC,⁵² obwohl diese seit Ende der 1980er Jahre einen enormen Aufschwung genommen haben⁵³ und mit einer repräsentativen empirischen Untersuchung bestens dokumentiert sind.⁵⁴

Als SCC gelten dabei Gruppen, deren Mitglieder sich mindestens monatlich (zumeist jedoch wöchentlich oder vierzehntägig) treffen, miteinander beten, Bibel- und/oder Glauben-teilen, untereinander Beziehungen pflegen und sich selbst als katholisch verstehen.⁵⁵ Auf Basis der erhobenen Daten konnten fünf SCC-Typen unterschieden werden: 1. GSC = the Broad General (Type of) SCC (ca. 65% aller SCC); 2. H/L = Hispanic/Latino Communities (ca. 20%); 3. Chr = Charismatic Communities (ca. 13%); 4. CTA/ECC: Call to Action and Eucharist Centered Communities (zusammen ca. 1% - deren Mitglieder sind überdurchschnittlich liberal, kritisch und gebildet).⁵⁶

Die SCC haben zumeist zwischen sechs und zwölf erwachsene Mitglieder, von denen dreiviertel über vierzig Jahre alt sind (jüngere Mitglieder finden sich allenfalls in den College/University-SCC und in den Gruppen der Hispanics); die meisten (außer bei den Hispanics) gehören dem Mittelstand an und sind besser gebildet als der Durchschnitt der Katholiken; die Leitung wird zumeist von Laien „in einer sehr kooperativen, partnerschaftlichen Form“ wahrgenommen.⁵⁷

Ein gravierender Unterschied besteht zwischen den SCC mit angloamerikanischen Mitgliedern und jenen, die von Hispanics gebildet werden: Während letztere stark gemeinschaftsorientiert sind und von der Hälfte ihrer Mitglieder als ihre „primäre soziale Gruppe“ bezeichnet werden

⁵² So die Schätzung von B. Lee auf der Grundlage seiner Befragung: B. Lee / M. Cowan, *Gathered and Sent. The Mission of Small Church Communities Today*, Mahwah NJ (Paulist Press) 2003, 6.

⁵³ Ebd., 29-32.

⁵⁴ B. Lee (et al.), *The Catholic Experience of Small Christian Communities*, Mahwah NJ (Paulist Press) 2000.

⁵⁵ Ebd., 26-28.

⁵⁶ Ebd., 34-36.

⁵⁷ B. Lee / M. Cowan, *Gathered and Sent*, 6f, 28.

(mithin also als Element der Beheimatung in fremder Umgebung fungieren⁵⁸), sind die SCC der Anglo-Amerikaner vom Leitbild der „support group“ geprägt (40% der USA-Amerikaner sind Mitglied mindestens einer (Selbst)Hilfegruppe⁵⁹). Die angloamerikanischen SCC-Mitglieder zeichnet ein „Bedürfnis (need) nach Gemeinschaft verbunden mit einem starken spirituellen Hunger“ aus,⁶⁰ wobei auffällt, dass religiös-spirituelle Interessen zwar das wesentliche Motiv für den Eintritt in eine SCC bilden; ausschlaggebend für den Verbleib sind jedoch die erfahrene Gemeinschaft und die gegenseitige Unterstützung.⁶¹ Offenbar schaffen gelingende Beziehung und Akzeptanz unter den Bedingungen der US-amerikanischen Gesellschaft die Bereitschaft zu dauerhafter(er) Bindung, denn die SCC sind relativ stabil.⁶² Bernard Lee und Michael Cowan schließen daraus: „The quality of both inner (‘gathered’) and public (‘sent’) dimensions of a small community’s life depends upon the adequacy and depth of communication among community members”.⁶³ Sie hängen also ab von der „Gegenseitigkeit“ der Mitglieder und von einer „dienenden Leitung”.⁶⁴

Dass die meisten SCC (Lee/Cowan sprechen von „mainstream“-SCC) eine intensive Verbindung zur Pfarrei haben, in der ihre Mitglieder vielfältige Dienste (vor allem in der Liturgie) übernehmen, ist insbesondere auf zwei, in den USA sehr verbreitete Gemeindeerneuerungsprogramme zurückzuführen. Das eine – RENEW – wurde 1976 im Bistum Newark entwickelt und wird inzwischen weltweit durchgeführt (allein in USA in über 130 Diözesen; aber auch in einigen afrikanischen Diözesen statt des Lumko-Programms). Ursprünglich war die Bildung von SCC bei RENEW nicht vorgesehen. Weil dies aber von Gemeindemitgliedern aufgrund des durch RENEW gewachsenen Gemeindebewusstseins gewünscht wurde, wurde RENEW 1997 um die Bildung dauerhafter SCC ergänzt und ein Post-RENEW-Programm entwickelt.

Das zweite Programm ist „Called to be Church“. Es geht auf Pfarrer Arthur Baranowski zurück. Dessen mittlerweile gleichfalls USA-weit eingesetztes Programm folgt dem Grundsatz: Gemeinden von unten her aus SCC restrukturieren, statt sie von oben her in kleine Einheiten aufzubrechen. Dabei wird großer Wert darauf gelegt, dass die Pfarleitung (v. a. der Pfarrer) von Anfang an einbezogen wird.⁶⁵

⁵⁸ Ebd., 6f.

⁵⁹ R. Wuthnow, *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*, New York 1994, 342f. Vgl. auch: R. Bellah (et al.), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1986.

⁶⁰ B. Lee (et al.), *The Catholic Experience*, 9; ähnlich: R. Wuthnow, *Journey*, 345f.

⁶¹ B. Lee (et al.), *The Catholic Experience*, 44; 70-73; vgl. auch R. Wuthnow, *Journey*, 344f.

⁶² B. Lee / M. Cowan, *Gathered and Sent*, 112.

⁶³ Ebd., 114.

⁶⁴ Ebd., 121-130.

⁶⁵ A. Baranowski, *Creating Small Faith Communities: A Plan for Restructuring the Parish and Renewing Catholic Life*, Cincinnati (St. Anthony Messenger Press) 1993.

Neben diesen beiden Programmen gibt es zahlreiche andere mit je eigenen Schwerpunkten. Für die Hispanics z. B. ist „Buona Vista“ besonders wichtig; für Führungskräfte der Wirtschaft könnte auf die „Woodstock Business Conference“⁶⁶ der Georgetown University verwiesen werden.⁶⁷ Außerdem werden die SCC bei ihren regelmäßigen Treffen durch Zeitschriften und Materialien unterstützt, die zumeist – wie vielfach in den USA – Hilfen zu einem „lectionary-based bible sharing“ (Bibel-teilen entlang der Sonntagslesungen) geben (z. B. „Quest“ oder „Sunday by Sunday“). Darüber hinaus veranstalten überregionale Organisationen (z. B. „National Forum for Small Christian Communities“) regionale oder landesweite Tagungen und Aktionstreffen, um einerseits die Vernetzung, andererseits aber auch die Entwicklung der SCC zu fördern.

Denn bei aller Wertschätzung zeigen sich auch gravierende Problemfelder:⁶⁸ 1. Aufgrund wechselnder Leitung fehlt eine Kontinuität in der thematischen Arbeit; 2. Wegen der selfsupport-Tendenz wird bei der Bibelarbeit leicht der herausfordernde, zur Umkehr motivierende Charakter der biblischen Texte übergangen;⁶⁹ 3. Aus dem gleichen Grund werden in den „mainstream“-SCC kaum gemeinsame soziale Aktionen durchgeführt oder auch nur sozial-politische Themen angesprochen; 4. Diese Vermeidungstendenz wiederum wird gefördert durch die ethnische und soziale Homogenität der SCC; 5. Außerdem gibt es ein mehr oder weniger ausgeprägtes Elitebewusstsein.

Um diesen Problemen zu begegnen, schlagen Lee und Cowan neben einer Schulung (mit der Befähigung auch zur sozialpolitischen Situationsanalyse und zur Leitung) eine verstärkte Integration der SCC in die Pfarrgemeinden vor, wobei jedoch weder die SCC zur Systemstabilisierung vereinnahmt noch jene, die nicht SCC-Mitglieder sind, „verdammte“ werden dürfen.⁷⁰ Außerdem scheint ihnen die Kooperation mit anderen SCC innerhalb und außerhalb der Pfarrei, aber auch mit nicht-kirchlichen Gruppen (z. B. des civil rights movement) dringlich, weil nur so die soziale Homogenität und das fehlende soziale Bewusstsein aufgebrochen werden können.⁷¹ Dies aber ist notwendig, weil SCC, die sich nicht in einem größeren sozialen Kontext verändernd einbringen, privatisierte Rückzugsräume – eben: religious self support groups – bleiben. Umgekehrt muss freilich das soziale Engagement im Licht des Glaubens analysiert werden, wenn die Gruppe nicht zur Aktivistengruppe mutieren soll.⁷² Da jedoch

⁶⁶ Ausführlicher B. Lutz, Glaube und Arbeitswelt, in: diakonia 30 (1999) 435-440.

⁶⁷ Von Lee / Cowan wurden sie bei ihrer Untersuchung nicht berücksichtigt, weil sie sich nicht dezidiert als katholische Gruppen verstehen, obwohl sie ausdrücklich ignatianisch geprägt sind.

⁶⁸ Zum Folgenden B. Lee / M. Cowan, Gathered and Sent 8f u.ö.

⁶⁹ Ebd., 170, 183-186 u.ö.

⁷⁰ Ebd., 186.

⁷¹ Ebd., 108-110 u.ö.

⁷² Ebd., 176f.

Bewusstseinsänderung nicht verordnet werden kann, müssen entsprechende Prozesse auf freiwilliger Basis angeregt und Schritt für Schritt entwickelt werden.⁷³

Ein Weg von vielen – Fazit und Perspektiven für KCG in Deutschland

Unverkennbar haben sich weltweit die SCC/KCG als Weg erwiesen, jene fundamentale Verwiesenheit christlichen Glaubens und Lebens auf die Gemeinschaft der Glaubenden zu realisieren, die in der Communio-Theologie des II. Vatikanischen Konzils ihren Niederschlag gefunden hat. Insbesondere wenn Veränderungen anstehen – gleichgültig ob auf individueller oder gemeinschaftlicher Ebene –, brauchen Menschen die Unterstützung erfahrbarer Überzeugungsgemeinschaft.⁷⁴ Deren Gestalt aber ist abhängig von den jeweiligen soziokulturellen Bedingungen. Die aber sind selbst in den USA nur bedingt mit denen in Europa und hierbei insbesondere mit denen in Deutschland vergleichbar. Denn wegen der Vielzahl von Kirchen und Denominationen bei gleichzeitig fehlender Kirchensteuerfinanzierung sind auch die katholischen Gemeinden in den USA einem ungleich größeren Wettbewerb ausgesetzt, was wiederum zu einer weit größeren Aufmerksamkeit für Zugezogene, Taufbewerber und Konvertiten und einer insgesamt prägenderen Atmosphäre des „Willkommens“ in den Gemeinden geführt hat als hiezulande. Solch *willkommen heißendes, beziehungaufbauendes Gemeindebewusstsein* ist die Intention des Basisprogramms von RENEW und der Gemeindekirchenbewegung in Deutschland. Darauf aufbauend können KCG von denen gebildet werden, die mehr suchen.

Da KCG tatsächlich „eine Experimentiergruppe für Fans der Verbindlichkeit“ sind,⁷⁵ sind sie heute hiezulande weit schwieriger zu installieren als in den 1970er Jahren oder gegenwärtig in anderen Teilen der Erde. Denn während anderenorts noch eine hohe Selbstverständlichkeit der kirchlich-religiösen (Dauer)Bindung herrscht, ist sie hiezulande weithin zerbrochen. Selbst in den USA, wo die Konfessionsstabilität lange Zeit Markenzeichen der Katholiken war, lockert sich die Kirchenbindung – insbesondere bei den Jungen Erwachsenen. Derartige Abschmelzungsprozesse weltweit (z. B. der Vormarsch pentekostaler Bewegungen in Lateinamerika) legen die These nahe, dass *für die Mehrheit der Gläubigen weltweit im Zuge der Globalisierung die Dauerhaftigkeit der religiösen Bindung schwindet und die Individualisierung religiöser Einstellungen weiter fortschreiten*. Zwar gibt es auch hiezulande eine (wachsende) Bindungssehnsucht, die jedoch begleitet ist von einer (ebenso wachsen-

⁷³ Ebd., 180f.

⁷⁴ Vgl. B. Lutz, Umkehr als Prozess ständigen Neu-Werdens. Praktisch-theologische Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen christlich motivierter Erneuerung (SThPS 3), Würzburg 1989.

⁷⁵ G. v. Fürstenberg, Chancen und Grenzen der Übertragbarkeit, 127.

den) Bindungsscheu. Daher wird auch die vielfach diagnostizierte „Respiritualisierung“ (P.M. Zulehner) kaum zu einer neuen Blüte der Kirchen- und Gemeindebindung führen.

Entsprechend ist auch nicht damit zu rechnen, dass eine auf territorial definierte Nachbarschaftlichkeit gegründete, flächendeckende KCG-Struktur (wie sie in Deutschland mit Familienkreisen v. a. in Neubaugebieten in den 1970er und 80er Jahren durchgeführt werden konnten – z. B. in St. Adelheid in Köln-Neubrück) Erfolg haben wird.⁷⁶ Vielmehr werden die KCG „Zufallsprodukte“ bleiben,⁷⁷ deren Bildung freilich anknüpfend an die Interessen der Gemeindemitglieder ggf. im Kontext von kurzzeitigeren Projekten (Exerzitien im Alltag, Katechumenat,⁷⁸ Glaubenskurs,⁷⁹ Bibel teilen, Erstkommunion, Trauung, Behinderung, Allein erziehend, Scheidung etc.) angeregt werden kann. Die KCG werden dementsprechend in Dauerhaftigkeit und Struktur sehr unterschiedlich sein⁸⁰ und sich neuerlich als höchst „flexibles Modell“ der Gemeindebildung erweisen.⁸¹ Denn auch wenn eine Befragung von KCG im Bistum Hildesheim gezeigt hat, dass „Menschen, die in einem hohen Maß spirituell auf der Suche sind, sich sehr wohl in Gemeinschaften über längere Zeit binden“,⁸² erscheint es wegen der soziokulturellen Differenzen doch zweifelhaft, dass in Deutschland KCG-Programme ähnlich erfolgreich sein können wie AsIPA in Asien.⁸³ Am ehesten wäre diese wohl für RENEW zu erwarten.

Je weniger freilich die KCG territorial angelegt sind und je mehr sie selbst ein intensives Gemeinschafts- und Glaubensleben entwickeln, umso stärker wird wegen der hohen Identifikation (fast zwangsläufig) die

⁷⁶ Ausnahmen mag es bei relativ homogener Interessenlage auch heute geben. Doch selbst bei großer Überzeugung der Verantwortlichen zeigen sich deutliche Schwierigkeiten in der Umsetzung (vgl. A. Nagy, Von den kirchlichen Basisgemeinden lernen – damit Kirche Zukunft hat, in: diakonia 27 (1996), 333-337).

⁷⁷ M. Kaune, „Strukturelle Randsiedler“ – „spirituelle Herzschrittmacher“. Eine Auswertung der Umfrage zu Kleinen christlichen Gemeinschaften im Bistum Hildesheim, in: Pastoralblatt (Aachen u.a.) 57 (2005), 291-297, 293; vgl. auch C. Hennecke, Das Gebot der Stunde: Jünger schulen. Ein Plädoyer für neue Lebens- und Lernorte des Glaubens, in: Pastoralblatt (Aachen u.a.) 57 (2005), 163-170.

⁷⁸ Vgl. B. Lutz, Erwachsenenkatechumenat als Integrationsprozess in Glaube und Gemeinde, in: LKat 19 (1997), 145-148 (der Kreis besteht immer noch und trifft sich weiterhin regelmäßig zu Glaubensgesprächen).

⁷⁹ Z. B.: K. Armbruster, Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral, Freiburg 1999.

⁸⁰ Dies legt auch die Sinus-Milieustudie nahe, wobei die einzelnen Milieus für KCG ohnehin höchst unterschiedlich ansprechbar sein werden (vgl. Medien-Dienstleistung Gesellschaft, Milieuhandbuch: „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, München-Heidelberg 2005.).

⁸¹ F. Weber, Basisgemeinden, 123.

⁸² M. Kaune, „Strukturelle Randsiedler“, 296.

⁸³ Trotz seiner Begeisterung für AsIPA in Asien zieht auch K. Vellguth „die theoretische Möglichkeit in Betracht“, „dass eine Kontextualisierung und Inkulturation des AsIPA-Projektes in der deutschen Ortskirche nicht möglich ist“ (K. Vellguth, Eine neue Art Kirche zu sein, 29); vgl. auch: N. Nagler, „Spiritualität und Gemeindebildung – eine neue Art Kirche zu sein“, in: LS 56 (2005), 211-218, 213.

Tendenz zum Elitebewusstsein und zur Abschottung gegenüber Neu- und Nicht-Mitgliedern wachsen. Dementsprechend ist die *Ein- und Rückbindung an die Gesamtgemeinde zu fördern und strukturell zu verankern*. Dies kann durch regelmäßige Zusammenkünfte der verschiedenen Gruppierungen innerhalb der Pfarrei, aber auch durch die abwechselnde Übertragung von (ggf. auch wechselnden) Diensten geschehen. Nur wenn solche Einbindung (nicht zu verwechseln mit Vereinnahmung) erreicht wird, werden keine Parallelstrukturen zu den und auch keine Konkurrenz innerhalb der Pfarrgemeinden entstehen, sondern es wird sich die vielfach betonte Verlebendigung derselben einstellen.⁸⁴

Voraussetzung dafür ist freilich – so die durchgängige weltkirchliche Erfahrung –, dass die Bereitschaft und Wertschätzung des *Laienengagements auf Seiten der Verantwortlichen* (Haupt- und Ehrenamtliche, nicht nur der Kleriker) nötig ist. Wenn demgegenüber in Deutschland eher eine Tendenz zur (Re)Klerikalisierung zu beobachten ist (z. B. im Rahmen der Gemeindekatechese mit dem Argument, qualifizierte KatechetInnen seien nicht mehr zu finden, für deren Qualifizierung allerdings auch nichts getan wird), ist zur Förderung von KCG differenziertes Handeln nötig: *Auf überregionaler Ebene ist Bewusstseinsbildung erforderlich* (Thema: missionarisches Handeln braucht eine möglichst breite Basis) und *für die Verantwortlichen vor Ort Schulung und Unterstützung im Sinne der Vernetzung*.⁸⁵

Durch Vernetzung kann wohl auch am ehesten erreicht werden, dass sich die KCG nicht in selbstgenügsamer Religiosität erschöpfen, sondern auch die diakonisch-sozialpolitische Dimension christlichen Handelns aufgreifen (beispielsweise durch entsprechende Materialien zum Bibel-teilen, das sich an den Sonntagslesungen orientiert). Sie ist hiezulande (anders als in den „Drittweltländern“) kaum durch die Mitglieder selbst ausreichend im Blick.⁸⁶ Neben weltkirchlichen Aktionen (wie: Verkauf von Waren aus dem fairen Handel) sollten auch konkrete nachbarschaftliche Aktionen (u. a. Spielplatzinstandsetzung oder Aktionstag im Senioren- oder Behindertenwohnheim) angeregt und von den KCG selbstverpflichtend übernommen werden.⁸⁷ Freilich kann auch das nur angeregt, nicht aber verordnet werden.

⁸⁴ M. Kaune, „Strukturelle Randsiedler“, 296.

⁸⁵ So auch N. Nagler, Spiritualität und Gemeindebildung, 218. Dabei will man (nur?) auf die Vorlagen aus Asien zurückgreifen, obwohl es bisher, wie N. Nagler vorher (217) einräumt, nicht einmal gelungen ist, aus dem terminologischen Widersinn „Asien Pastoral Approach – Deutschland“ auszubrechen.

⁸⁶ Die Erfahrung in den USA spricht gegen die Einschätzung von F. Lobinger, dass der 6. Schritt beim Bibelteilen weggelassen kann, weil sich auf Dauer durch die Kraft des Evangeliums die soziale Dimension in jedem Fall durchsetzen wird (F. Lobinger, „Damit alle mit-tun können“, 394).

⁸⁷ Dies könnten christliche Gruppen von dezidiert nicht-kirchlichen Vereinen wie Lionsclub, Round-table oder Rotary lernen.

Eines allerdings verbietet sich in jedem Fall: Die Instrumentalisierung der KCG zur Implementierung einer „neuen Art, Kirche zu sein“ durch die Hintertür. Ohne offene Diskussion (auch auf diözesaner und überdiözesaner Ebene) um die dahinter stehenden Kirchenbilder wird jene Frustration weiter wachsen, die spätestens seit der Würzburger Synode viele Ehrenamtliche (nicht nur im Bistum Regensburg) erlitten haben. Oder die KCG werden eben doch zur spirituellen Kuschelecke mit Ruhigstellungseffekt. Denn so neu ist der Ansatz einer partizipativen Art Kirche zu sein eben nicht.⁸⁸

⁸⁸ Vgl. auch den Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ 2.3.2, in: GSyn I, 597-636, 605.

Gemeindeentwicklung – (k)ein gesteuerter Prozess?

1 Mein Wahrnehmungshorizont

Als Mitglied einer dörflich strukturierten Pfarrgemeinde am Stadtrand frage ich mich am Sonntag, was einzelne Menschen bewegt, dieser Gemeinde die Treue zu halten. Es sind nur mehr wenige; aber es sind viele, die zu bestimmten Anlässen und Lebensphasen den Sonntagsgottesdienst besuchen, z. B. zur Vorstellung der Erstkommunionkinder, oder mehrmals nach einem Todesfall in der Familie. Ich lebe in diesem dörflichen Umfeld, meine Familie wird als zugezogene von den Nachbarn wahrgenommen. Die Distanz ist aber trotzdem relativ groß. Private Beziehungen pflege ich mit Personen außerhalb der Pfarre, die sich durch meine bisherige Berufs- und Lebensgeschichte ergeben haben. Als Obmann des Pfarrgemeinderates ist es mir wichtig, Veränderungen im Verhalten der Gläubigen wahrzunehmen. Es fällt uns aber als Pfarrgemeinderat schwer, aktiv Akzente zu setzen, um eine Entwicklung anzustoßen und aktiv zu gestalten.

Als hauptamtlicher Mitarbeiter im Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg ist es mir ein Anliegen, MitarbeiterInnen in den Pfarren und die Pfarrgemeinden als Organisationen zu stützen, sie zu begleiten und zu fördern. Dazu dienen auch ausdrückliche Instrumente wie das Pastoralseminar¹ und die Gemeindeberatung². Schwierig ist in der Weiterentwicklung des gemeindlichen Lebens in der Erzdiözese die Unklarheit, welches Pastoral- und Personalkonzept verfolgt wird. Die Chance besteht darin, dass sich in einzelnen Pfarren und Seelsorgeräumen die Gestaltung der Seelsorge sehr selbständig entwickeln kann. Bisweilen nehme ich wahr, dass unter den ehrenamtlichen MitarbeiterInnen das Christsein in ihrer jeweiligen Gemeinde mehr Freude bereitet als den Hauptamtlichen. Die Klage über die abnehmenden Ressourcen, vor allem bei den Priestern, übertönt vielleicht manches Gelingen in der Seelsorge. In Zuzugsgebieten am Stadtrand werden noch Pfarrgemeinden neu errichtet. Es gibt also immer wieder Orte, von denen Kraft und Energie ausgeht, wo der Glaube noch eine Ausstrahlung hat.

¹ Vgl. Franz Weber / Josef Marketz / Sebastian Schneider, Das Leben entfalten. Ein pastoraler Grundkurs in der Gemeinde, Innsbruck 1999.

² Vgl. Eva Renate Schmidt / Hans Georg Berg, Beraten mit Kontakt. Handbuch für Gemeinde- und Organisationsberatung, Offenbach 1995.

Als Leiter der Arbeitsstelle für Gemeindeentwicklung der Seelsorgeamtsleiter Österreichs nehme ich das Ringen um die Zukunft der Kirche Österreichs wahr. Pastoralkonzepte, vor allem hinsichtlich der Verteilung des Personals werden erarbeitet. Der Glaube an die Konzepte ist unterschiedlich hoch, so sind die Signale, die von den diözesanen Leitungspersonen ausgehen, häufig nicht eindeutig. Als Leiter dieser Arbeitsstelle bekomme ich Zugang zu Reflexionen und Meinungen aus der mittleren Leitungsebene der Diözesen. Durch bewusstes Wahrnehmen von Vorgängen und exemplarischen Projekten können Entwicklungen benannt und aufgezeigt werden.³ Wieweit sich einzelne Diözesen an den Überlegungen anderer Diözesen orientieren, obliegt der jeweiligen Diözesanherrschaft. So sind doch Unterschiede festzustellen, auch wenn einzelne gemeinsame Entwicklungsstränge wahrnehmbar sind.

2 Die Erhaltung der Pfarrgemeinde als Prämisse für die Gemeindepastoral in der Kirche Österreichs

Allen Konzepten ist das grundsätzliche Bestreben zu entnehmen, die bisherigen Pfarrgemeinden in ihrer Grundstruktur zu erhalten. Auch wenn sie nicht mehr durch Hauptamtliche besetzt werden können, soll die seelsorgliche Grundversorgung über die Struktur „Pfarre“ gewährleistet sein. Dies soll den Gläubigen in den einzelnen Pfarren die Angst nehmen, dass im Dorf nun auch noch die Institution „Pfarre“ zu Gunsten einer größeren Einheit aufgelöst wird. Seitens der Ehrenamtlichen ist eine große Bereitschaft gegeben, das Pfarrgemeindeleben wenigstens in einigen identitätserhaltenden Ereignissen – dies meist in liturgischen Vollzügen –, aufrechtzuerhalten. Das Versprechen seitens der Diözesanleitungen findet also eine Entsprechung im Engagement der Pfarren.⁴ Trotz allem gibt es natürlich kritische Stimmen bezüglich des Festhaltens an der überkommenen Sozialform „Pfarre“. Vor allem auch darum, weil es nicht genügt, die Struktur aufrechtzuerhalten, aber die nötigen Ressourcen und das nötige Personal nicht zur Verfügung zu stellen. So ist einerseits von der Erhaltung der Pfarre die Rede, andererseits ist das Wort von den „Seelsorgeräumen“ in vieler Munde; für viele ist es aber schwierig, eine Vision zu entwickeln, was ein Seelsorgeraum ist, was eine Pfarre innerhalb eines Seelsorgeraums verändert. Pastorale Visionen für den Lebensraum als Seelsorgeraum über die Grenzen der eigenen Pfarre hinaus dürften noch weitgehend fehlen.

Konzepte und Regelungen für eine Weiterentwicklung der Seelsorge sind eine Seite der Medaille, die andere ist die Praxis, die sich vor Ort

³ Vgl. Sebastian Schneider, Seismographen für Kirchenentwicklung. Erfahrungen aus Werkstätten zur Gemeindeentwicklung, in: Anna Findl-Ludescher / Johannes Panhofer / Veronika Prüller-Jagenteufel (Hgg.), Die Welt in der Nusschale. Impulse aus den Ortskirchen im Horizont der Weltkirche, Würzburg 2005, 33–46.

⁴ So war z. B. die Wahlbeteiligung in den Pfarren ohne Priester am Ort signifikant höher als in den mit Pfarrern besetzten Pfarrgemeinden.

entwickelt, die an bestimmte Personen gebunden ist, die als solche mit starkem Charisma nicht mehr veränderbar oder nicht mehr lernbereit sind. Die Strukturen sind zwar klar hierarchisch ausgebildet, es gibt aber de facto wenig Sanktionen und Eingriffsmöglichkeiten seitens der Diözesanleitungen, wenn eine Praxis nicht den gewünschten Normen entspricht oder Strukturveränderungen nicht vorgenommen werden wollen. Insofern kann von einer flach ausgebildeten Hierarchie als Prämisse für die seelsorgliche Praxis gesprochen werden.

Die Pfarrgemeinden müssen sich zunehmend mit Grenzziehungen befassen. Wer gehört dazu? Alle Getauften, alle im Territorium der Pfarre Wohnenden, die Entschiedenen? Nicht nur im städtischen Bereich bilden sich Kerngemeinden heraus, die mehr oder weniger mit den MitarbeiterInnen einer Pfarre identisch sind. Für die relativ kleinen Kerngemeinden stellt sich die Frage, welche Dienste im Bereich der Verkündigung, Liturgie und Diakonie von ihr geleistet werden können. Die Gefahr, in der Dienstleistung ausgenutzt zu werden, wird immer größer und kann auch zum Frust für Ehrenamtliche führen. Dies erfordert große Aufmerksamkeit und Wertschätzung seitens der Verantwortlichen einer Pfarre. Die Anerkennungskultur gegenüber Ehrenamtlichen ist inzwischen auch gewachsen und ausdifferenzierter. Themen in den Kerngemeinden kreisen häufig darum, wie die Wirkung der Pfarre größer werden kann, wie die Jugend erreicht werden kann, wie man als Gemeinde Kontakt mit den „Fernstehenden“ knüpfen kann. Es fällt aber den Kerngemeinden einer Pfarre schwer, dritte Orte des Glaubens wahrzunehmen und in ihrer Bedeutung zu schätzen.

3 Entwicklungen: Menschen sind mobil, feiern gerne und haben viel Kompetenz

Man kann sich nicht mehr verlassen, wer am Sonntag in die Kirche kommt, so wie man sich als Gläubiger auch nicht verlassen kann, welcher Priester dem Gottesdienst vorstehen wird. Menschen werden aber vor allem biographisch mobiler. Sie entscheiden selbst, wo und wann sie in welchen Gruppen und Gemeinschaften dabei sein wollen. Die führt zu einer großen Flexibilität in der Sonntagsgemeinde. Menschen bilden „Gemeinden auf Zeit“ innerhalb eines besonderen Seminars, während einer Vorbereitung auf ein Sakrament, im Rahmen einer Wallfahrt. Es bilden sich differenziertere Gemeinden aus: Besinnungshausgemeinden, Wallfahrtsgemeinden, Labyrinthgemeinden, Pilgergemeinden, z. B. neue Jakobsbruderschaften, Exerzitien-im-Alltag-Gemeinden, Frauenliturgien und Gemeinden rund um geistliche Gemeinschaften. Die neuen Formen der „Richtungsgemeinden“ stellen eine Herausforderung für die traditionellen Formen dar. Konflikte, wer wo wann wie taufen darf, sind dann z. B. die Folge. Ortsungebundene Glaubensräume entstehen. Die Mobilität der Menschen bezüglich ihres Wohnortes bringt auch die Bereitschaft

mit sich, sich von herkömmlichen Institutionen zu lösen. So sind die Austrittszahlen in neuen Wohngebieten beträchtlich.

Die Menschen investieren viel Energie und Phantasie in eine Liturgie als Feier. So werden durch Taufen ganze Kirchen gefüllt. „Religiöse Virtuosen“ feiern ihren Geburtstag im Rahmen eines eigenen Gottesdienstes. Die Festtage füllen nach wie vor die Kirchen. Schöne Musik wird genossen, nicht nur im Mozartjahr. Inzwischen wird die Musik auch schon von den liturgischen Verantwortlichen als wichtiger Bestandteil der Liturgie wertgeschätzt. Der Hunger nach Feiern scheint groß zu sein. Kirche soll mit den liturgischen Räumen und den Gemeinschaftsräumen den Rahmen zum Fest bieten. „Geistliches Catering“ wird gewünscht. Das Verlangen, den Segen zugesprochen zu bekommen, ist groß. Anspruch soll allerdings nicht zu viel entstehen. Durch Feste und Feiern kommen viele Menschen mit Pfarrgemeinde, bzw. mit Kirche in Berührung. Vielfach werden diese Chancen genützt. So werden unterschiedlichste Segensfeiern entwickelt, nicht nur für Paare, die nicht kirchlich heiraten dürfen.

Viele Mitchristen haben inzwischen viel theologische Kompetenz entwickelt. Viele haben sich auf Weiterbildungsprozesse eingelassen. Ehrenamtliche in den Pfarrgemeinden haben ein hohes Maß an Selbstbewusstsein und Selbstbestimmtheit. MitarbeiterInnen wollen ihre Fähigkeiten einbringen. In der inneren Struktur der Pfarre zeigt sich dies in der Entwicklung der Pfarrgemeinde von Ratsgremien zur kompetenten MitarbeiterInnengruppe. Die Entwicklungen im Ehrenamt⁵ zeichnen sich also auch innerhalb der Pfarrgemeinde ab.

4 Verschiedene Ansätze, die Pfarrgemeinde zu erhalten

4.1 Durch die Sicherstellung der Leitung der Pfarrgemeinden

Die Diözesanleitungen sehen es als ihre Aufgaben, die Pfarrgemeinden nicht im Stich zu lassen. Da wahrgenommen wird, dass das Engagement und die Identifikation mit einer Pfarrgemeinde umso größer sind, je kleiner die Einheit ist, hat man sich bisher noch zu keinen Pfarrzusammenlegungen entschlossen. Als Problem bleibt aber die Sicherstellung der Leitung dieser kleinen Einheiten, um auch dadurch möglichst gut Glaube und Leben am Ort zu verknüpfen.

Durch Pfarrassistenten und Pfarrassistentinnen

In einigen Diözesen wird im Rahmen der kirchenrechtlichen Möglichkeiten eine nichtpriesterliche Leitung eingesetzt,⁶ damit ein präsenter Seel-

⁵ Vgl. Herbert Haslinger, Konkretion: Ehrenamt, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Durchführungen, Bd. 2, Mainz 2000, 308-322.

⁶ Vgl. CIC can. 517 § 2: „Wenn ein Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet.“

sorger oder präsente Seelsorgerin erfahren werden kann. In drei Diözesen werden ca. 10% der Pfarrgemeinden nach den Richtlinien, die sich am CIC can. 517 § 2 orientieren, geleitet. Für das Gelingen des Modells ist es wesentlich, dass die Pfarrgemeinde bereits in die Entscheidungen mit einbezogen wird⁷ und die Zuständigkeiten zwischen dem Moderator und dem Pfarrassistenten/der Pfarrassistentin klar geregelt sind.⁸ Dieses Modell der „Doppelleitung“ einer Pfarrgemeinde braucht eine hohe Kommunikationsbereitschaft, weil das Zusammenspiel zwischen den beiden Personen sehr entscheidend ist.⁹ Der Angelpunkt dieses Modells ist auch die wahrnehmbare Präsenz einer Leitungsperson: „Der beleuchtete Pfarrhof als Symbol für die Zuwendung Gottes zum Menschen.“¹⁰ Das Herzstück ist also die seelsorgliche Präsenz. Die Menschen wollen eine Person, die Zeit für sie hat und die verschiedenen Ansprüche innerhalb einer Gemeinde integriert.

Durch neue Identifikationsmöglichkeiten wird die Pfarrgemeinde verlebendigt. An den Priester wird die traditionelle Erwartung der Versorgung herangetragen, an den Laien als Leiter die Annahme, dass er oder sie MitarbeiterInnen braucht, um das Gemeindeleben zu gestalten. Für die Priester stellt die Auffächerung ihrer Rolle als Priester in verschiedene Funktionen eine Herausforderung, somit auch ein Konfliktpotential dar. So ist viel Arbeit am Selbstverständnis nötig, damit der Priester als Moderator nicht doch zum Pfarrer wird, und der Laie nicht zum Pastoralassistenten oder zum Pfarrer. Durch die geteilte Leitung ist eine hohe Toleranz notwendig, die andere Person in ihrem eigenen pastoralen Stil gutzuheißen. Die Schwäche der Struktur dieses Modells muss durch die Stärke der Person ausgeglichen werden.

Im Rahmen der qualitativen Untersuchung von Johannes Panhofer stellte sich „eine überraschend deutliche Akzeptanz des Modells ein“.¹¹ Die Bischöfe der einzelnen Diözesen Österreichs sind sich in ihrem Urteil nicht so sicher, inwiefern sie den „heilsamen Unsinn“¹² als ein Entwicklungsmoment und als einen Garanten für die Sicherstellung der Seelsorge sehen. Die Möglichkeit, dass Laien in dieser Funktion in die Rolle des Priesters hineinfallen, kann verhindert werden, wenn die Leitung in einem Team wahrgenommen wird. Die Erzdiözese Wien versucht nun diesen Weg in einzelnen Pfarren als Alternative zu gehen.

Aufgrund der persönlichen Wahrnehmung aus den Treffen dieser Personengruppen auf Österreichebene kann ich sagen, dass sehr wohl viel

⁷ Vgl. Johannes Panhofer, Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Gemeindeleitung durch Nichtpriester als Anstoß zur Gemeindeentwicklung – Eine empirisch-theologische Studie zu can. 517 § 2, Würzburg 2003, 154.

⁸ Ein exemplarisches Statut der Diözese Innsbruck siehe in: ebd., 311–314.

⁹ Vgl. ebd., 176.

¹⁰ Ebd., 252.

¹¹ Ebd., 264.

¹² Ebd., 305.

Energie in die jeweilige Klärung der Zusammenarbeit und Zuständigkeiten investiert wird, dass aber offensichtlich Männer und Frauen ihrer Berufung als SeelsorgerInnen nachgehen können, dass in den Gemeinden durch diese Irritation in der Leitungszuständigkeit Motivation und Identifikation ausgelöst werden, dass in diesen Zusammenhängen Grundfragen im Bereich der Identität der Kirche und der Sakramentalität von Kirche gestellt werden.

In diesem Modell wird Leitung von Frauen für die Gläubigen in der katholischen Kirche erlebbar. Für die Gemeinde ist es selbstverständlich, dass eine Frau verantwortungsvoll, authentisch und in der Einheit der Kirche stehend das Evangelium deutet und in Beziehung zur feiernden Gemeinde bringt. Eine neue Art von Leitung ist möglich und fördert dadurch die Offenheit für weitere Leitungsmodelle. Solche Erfahrungen – auch wenn sie noch sehr vereinzelt sind – sind für die Diskussion um die Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche von großer Bedeutung. Die hohe Motivation aller Beteiligten, die Stärkung der Identifikation mit Kirche, die Entwicklung zur lebendigen Pfarre, die Aufwertung der Ehrenamtlichen, die Förderung des Bewusstseins, dass Gemeinde Trägerin der Seelsorge ist, spricht dafür, dieses Modell auch weiterhin als eine Alternative von verschiedenen „Notlösungen“ zu sehen.

Durch ehrenamtliche Seelsorgeteams

Da die Ressourcen bezüglich der Hauptamtlichen begrenzt sind, werden in der Diözese Linz Pfarrgemeinden von einem ehrenamtlichen Team gemeinsam mit dem zuständigen Priester in Kooperation mit dem Pfarrgemeinderat geleitet. Die Mitglieder des Seelsorgeteams werden unter Absprache und unter Begleitung der Abteilung Pfarrgemeinde und Spiritualität ausgewählt. Sie absolvieren eine von der Diözese ausdrücklich angebotene Ausbildung und werden in der Pfarrgemeinde öffentlich im Rahmen eines Gottesdienstes eingesetzt und sind für fünf Jahre für die Sorge um die vier Grundaufträge bestellt, dabei dem Pfarrgemeinderat gegenüber verantwortlich. Die Teammitglieder profitieren von der guten Zusammenarbeit im Team, von der Akzeptanz in der Bevölkerung und von der gegenseitigen Wertschätzung trotz des großen Aufwandes durch die vielen Sitzungen und trotz ihrer Sorge um ihre spirituelle Grundlage für ihr Engagement.

In der Selbstdarstellung wählte ein Seelsorgeteam einen Baum, dessen Früchte früher durch den Pfarrgemeinderat, den Priester und die geistliche Schwester gewachsen sind. Der Priester sorgte für die Spiritualität als Grundwasser für alle MitarbeiterInnen. Durch die Strukturierung der verschiedenen Aufgaben in die vier Grundaufträge ist jetzt der Baum bunter, es wird viel Energie in die Aufrechterhaltung des blühenden Pfarrlebens gesteckt. Die Abwesenheit des Priesters, der gleichsam mit der Gießkanne für die Spiritualität als Grundwasser sorgen soll, wird allerdings beklagt. Das Zukunftsbild zeigt auf, dass trotz der sehr guten Strukturierung der Pfarre in die vier Grundaufträge und Fachausschüsse die Sorge

um die Spiritualität als Quelle für das Engagement sehr groß ist. Seelsorgeteams wissen um das Bild von Gemeinde als Volk Gottes, das selbständig und mündig den Weg geht.

Weil die Teammitglieder nicht alles im Blick haben müssen, sind einzelne nicht so leicht überfordert. Durch die Orientierung an den Grundaufträgen ist aber trotzdem das ganze Aufgabenfeld der Pastoral im Blick. Ehrenamtliche MitarbeiterInnen eignen sich in der Ausbildung und in der Praxis große Kompetenz an. Für Hauptamtliche entstehen neue Arbeitsfelder in der Begleitung der Seelsorgeteams. Priester sind herausgefordert, ihre Rolle innerhalb dieses Modells zu entwickeln. Für sie ist es wichtig, das Team zu stützen, spirituelle Impulse zu geben, theologische Fragestellungen einzubringen und die Bevölkerung der Pfarre aufzuklären.

Durch die Verschiedenheit der Personen im Team gibt es für die Leute mehrere Andockmöglichkeiten. Die Chance, einen vielfältigeren Zugang zur Pfarre zu ermöglichen, wird größer. Damit diese Form der Leitung einer Gemeinde gelingen kann, braucht es seitens der Diözesanleitung die Grundsatzentscheidung, dass Leitung in gemeinsamer Verantwortung wahrgenommen werden kann. Ausgehend von dieser Entscheidung müssen möglichst klare Rahmenbedingungen entwickelt werden, die in Folge klare Absprachen in der Pfarre ermöglichen. Eine offizielle, diözesane Genehmigung und Verankerung stützt die MitarbeiterInnen vor Ort, weil sie vor allem Wertschätzung bedeutet.

Die Begleitung wird durch den Ausbau der mittleren Leitungs- und Begleitungsebene sichergestellt. Eine qualitätsvolle Vorbereitung in der Pfarre ist hilfreich. Es braucht also zur Ergänzung der diözesanen Grundentscheidung auch den Beschluss des Pfarrgemeinderates mit dem zuständigen Priester, sich auf dieses Modell der Leitung einzulassen. Das Leitungsmodell sichert das Bestehen der Pfarrgemeinde in ihrer Selbständigkeit über die Sicherstellung des Gottesdienstes hinaus. Indem alle vier Grundaufträge im Blick sind, wird einer pastoralen Einseitigkeit vorgebeugt.

4.2 Durch die Wahrnehmung von Seelsorgeräumen

Wenn in Überlegungen zur Strukturierung der Seelsorge bzw. zur Verteilung des vorhandenen Personals – vor allem der Priester – der Seelsorgeraum-Gedanke ins Spiel gebracht wird, wird nach wie vor festgehalten, dass Leitung in der jeweiligen Pfarre gefördert und gestützt wird. In der Diözese Feldkirch wird z. B. versucht, „Seelsorge in der Region“ gemeinsam mit den Beteiligten zu entwickeln. Ziel ist dabei die Eigenständigkeit der Pfarre zu erhalten, aber neue Kooperationsmöglichkeiten zwischen den Pfarren zu lernen. Es wird dort viel in die Begleitung der Entwicklungsprozesse investiert, indem nach einer eingehenden Analyse der Situation Ausbildungen für verschiedene Dienste in den Pfarren organisiert und durchgeführt werden, Pfarrgemeinderäte begleitet werden, der Informationsfluss zwischen den Pfarren im Seelsorgeraum strukturiert wird,

die gesellschaftliche Öffentlichkeit mit einbezogen wird und eine Regionalteam als Drehscheibe aufgebaut wird.

Indem die seelsorgliche Konzepterstellung und in ihr die Suche nach der geeigneten Form der Leitung der Pfarrgemeinden als ausdrückliches Projekt gesehen werden, wird das Bewusstsein für die gemeinsame Verantwortung über die eigene Pfarrgrenze hinaus gefördert. Durch das Benennen als Projekt wird signalisiert, dass Zeit und Energie für die Zukunftsfragen der Seelsorge seitens der Diözese gewährt werden. Durch die Ressource der Begleitung kann das Konzept der Leitung im Einvernehmen mit der Diözese von den Gemeinden selbst entwickelt werden. Dabei werden in den Gemeinden persönliche Talente und Fähigkeiten entdeckt und entfaltet und somit Kompetenzen erworben. Dem entspricht auch die Zusage der entsprechenden Verantwortung. Ehrenamtliche stehen so auch vor neuen Herausforderungen. Sie müssen aber auch lernen, Grenzen zu setzen, um nicht überfordert zu werden. Für die Hauptamtlichen steckt die Chance bezüglich der Arbeit in der Region darin, aus der Vereinzelung herauszukommen und auch im Team arbeiten zu können.

Neben der Personalfrage spielen bezüglich der Seelsorgeraum-Überlegungen auch die Mobilität und Lebensraumveränderung der Christen eine Rolle. Die Räume erweitern sich durch die ständig wachsende Mobilität, so werden neue Formen von Gemeinden, neue Vernetzungsformen gesucht.¹³

Um in den kleinen Pfarren und in den Seelsorgeräumen vor allem die ehrenamtlichen MitarbeiterInnen zu unterstützen und zu begleiten, wird die mittlere Ebene gefördert, ein neues Berufsbild, wie z. B. Dekanatsassistent, entsteht. Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung werden eingesetzt. Die Fachstellen in den Seelsorge- und Pastoralämtern verstehen sich zunehmend als Servicestellen für Begleitung und Unterstützung.

4.3 Durch ein neues Zueinander von Pfarre und Personalgemeinde

Wenn die Erhaltung der Pfarrgemeinde in der bisherigen Struktur so massiv beteuert wird, könnte man vermuten, dass nicht wirklich auf die Veränderungen, Um- und Abbrüche geschaut wird oder dass der Verlust der gesellschaftlichen Relevanz missachtet wird. Das Zueinander von neuen Sozialformen des Christseins und Pfarre ist aber auch ein virulentes Thema. Das Wallfahrtswesen blüht neu auf. Verschiedenste Besinnungswege werden auch kirchlicherseits initiiert. Projektgruppen entstehen, die neue Orte der Stille, Ruhe und Gottesbegegnung und Gotteserfahrung vermitteln wollen. Bei den verschiedenen Angeboten an Pilgerwegen können Menschen aus sehr unterschiedlichen Milieus mit ihrer je eigenen

¹³ Als Deutungshilfe dient: Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinden werden sich verändern. Mobilität als pastorale Herausforderung, Würzburg 2001.

Geschwindigkeit absichtslos auf der Suche nach religiöser Erfahrung und auch Heilung den Weg gehen. Durch die Reduzierung auf wesentliche Botschaften wird die Reflexion des eigenen Lebens in besonderer Weise angestoßen. Menschen können durch die eigene Erfahrung berührt werden, Neues entdecken, auch Überrascht werden. Entscheidend ist die freie Zugangsmöglichkeit zum Weg, für den ich mich jederzeit entschließen kann. Die Wegerfahrung ist eine Alternative zur tendenziell üblichen Leistungsanforderung in der territorialen Pfarrgemeinde. Das Beschenktwerden steht im Vordergrund. Die Schöpfungsfrömmigkeit findet ihren Ort.

Neue religiöse Erfahrungsräume werden entwickelt und erschlossen, z. B. rund um das Labyrinth. Freie Kommunikationsräume entwickeln sich. Es werden Orte gesucht, die als heilsam in ihrer therapeutischen Wirkung erlebt werden können. Neue „Landeplätze“ für das Heilige werden gesucht. Die Akzeptanz von neuen Formen als Ergänzung zum pfarlichen, territorial gebundenen Angebot wächst. Neue frei zugängliche Erfahrungsräume werden gefördert. Menschen haben einen Bezug zu mehreren Knotenpunkten des Glaubens.

Pfarre und geistliche Zentren könnte man mit zwei verschiedenen Bussystemen vergleichen. Pfarren haben ihren fix vereinbarten Fahrplan. Der Pfarrbus bleibt bei jeder vorgesehenen Haltestelle stehen, egal ob dort Menschen warten oder aussteigen möchten. Der geistliche Zentrumsbus kann dort stehen bleiben, wo Menschen sind, die aus- oder einsteigen wollen, und Fragen aufgreifen, die gerade von ihnen gestellt werden. Geistliche Zentren können dadurch viel stärker den einzelnen Menschen im Blick haben, die Pfarre hat dafür das ganze System und Umfeld im Auge und schafft dadurch immer wieder die Möglichkeit, aus- oder einzusteigen.

4.4 Durch missionarische Initiativen als Zukunftshoffnung

Die Erfahrung des Relevanzverlusts und der tatsächliche Rückgang der Mitglieder und der vermutete Rückgang an Glaubenswissen führen immer mehr zum Bewusstsein und zur Bereitschaft, sich mit missionarischen Ansätzen der Pastoral zu befassen. Auch auf Österreichebene wird überlegt, wie missionarische Aufbrüche in den einzelnen Diözesen gefördert werden können. Wobei es in der Auseinandersetzung immer noch schwierig ist, ein gemeinsames Verständnis von Mission zu finden. Das Bedürfnis, sich vom Begriff „Mission“ abzugrenzen, ist immer noch sehr groß, so fällt es zumindest innerkirchlich schwer, diesen Begriff zu positionieren.

Eine Arbeitsgruppe verständigte sich zu den folgenden Überlegungen: Grundvoraussetzung ist die Annahme, dass mir Gott im Anderen begegnet. Ich begegne Gott, in dem ich mit dem Anderen in Kontakt trete. Entscheidend ist, Gott zu suchen, ihn nicht bringen zu wollen. In der Begegnung ist eine Überraschung möglich. Auch Jesu Begegnungs- und

Berührungsgeschichten haben Kraft und Heilung ausgelöst. Ich kann nicht für den Anderen Gottes Wirken entdecken. Entscheidend ist aber das Interesse am Anderen, dies kann eine Wende auslösen. Schwierig ist allerdings zu akzeptieren, dass der Andere der Andere bleibt. Unsere Gemeinden sind davon geprägt, alles in dasselbe verwandeln zu wollen. Ziel der Begegnung muss es bleiben, dass der Andere immer mehr er selbst wird, und nicht mir, dem Begegnenden, ähnlich. Es kommt für die Notwendigkeit, einen Vorschlag machen zu müssen, Verständnis auf. „Einen Vorschlag machen heißt nichts anderes als einen Anfang setzen und diesen Anfang der Freiheit anderer Menschen aussetzen.“¹⁴

Verschiedene Projekte haben durch das Versuchen von neuen Initiativen einen deutlichen Verkündigungsakzent, wie z. B. die Stadtmission in Wien, Großveranstaltungen mit Eventcharakter, z. B. ein groß angelegtes „Bibelfest“, oder wenn ein Teil der diözesanen Angestellten in der Zentrale in eine Region aufbricht, um dort den Kontakt zu suchen, mit neuen Formen der Verkündigung zu experimentieren, Glaube und Kirche ins Gespräch zu bringen.¹⁵ Neue Wege eines offenen Zugehens auf Menschen werden gegangen im Rahmen von Aktionswochen, wie z. B. in der Erzdiözese Salzburg unter dem Titel „Offener Himmel. Christsein in Salzburg“¹⁶. Kirche will sich in einer sympathischen und unkonventionellen Art präsentieren, aber auch bewusst Grenzen überschreiten, indem Begegnungen in Freiheit gesucht werden, aber auch Grenzen nach innen überschritten werden, indem ungewohnte Kooperationen versucht werden, gewohnte Arbeitsschritte verlassen werden und Neues versucht wird.¹⁷ Kirche macht sich auf Entdeckungsreise. „Ihr geht es darum, Orte zu schaffen, wo es möglich wird, Sinn und Bedeutung des Evangeliums von der kulturellen Wirklichkeit der Gegenwart her, zu der Atheismus und die religiöse Pluralität gehören, neu zu erschließen und dem Leben in dieser Gegenwart vom Evangelium her neue, ungeahnte Horizonte zu entdecken. Denn das Evangelium ist nichts, das wir haben, sondern etwas, das wir entdecken müssen.“¹⁸ Es werden neue Experimente ge-

¹⁴ Hadwig Müller, Was macht den Unterschied der Initiativen in der französischen Kirche aus? Theologisches Handeln und handelnde Theologie, in: Matthias Sellmann (Hg.), Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, Freiburg 2004, 231.

¹⁵ Vgl. die Beschreibung einer solchen Projektwoche: Sebastian Schneider, Es ist nicht egal. Kontaktwoche des Seelsorgeamtes in einem Dekanat, in: Diakonia 2004, 67–71. Die Kontakt- oder Begegnungswoche wird nun inzwischen schon in mehreren Diözesen durchgeführt. Als Organisator dieser Woche in der Erzdiözese Salzburg ist es mir auch wichtig, den Lernprozess für die MitarbeiterInnen der zentralen Einrichtungen wahrzunehmen.

¹⁶ Vgl. die Dokumentation des Projekts: Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg (Hg.), Offener Himmel. Christsein in Salzburg, Salzburg 2005.

¹⁷ Vgl. Wolfgang Müller, Über die Grenzen. Die Aktion „Offener Himmel“ als Projekt der Grenzüberschreitung, in: Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg (Hg.), Offener Himmel. Christsein in Salzburg, Salzburg 2005, 160–162.

¹⁸ Rainer Bucher, Neuer Wein in alte Schläuche? Zum Innovationsbedarf einer missionarischen Kirche, in: Matthias Sellmann (Hg.), Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, Freiburg 2004, 267.

wagt, die missionarische Ausstrahlungskraft gewinnen können. So kann eine „Pastoral der Entdeckung“ Wirklichkeit werden, als „wechselseitige Entdeckung der Botschaft des Evangeliums aus der Perspektive der Säkularität und die Entdeckung der Säkularität im Horizont der Botschaft des Evangeliums“¹⁹.

Die Projekte stoßen auch innerhalb der Kirche das Gespräch an: Wie kann ich über den Glauben sprechen, ohne dass es peinlich wird? Welche Botschaft haben wir zu verkünden, die den Menschen zum Heil werden kann? Was haben wir zum Heil zu sagen? Wie begegnen wir den Menschen von heute? Welchen Gott verkünden wir? Ist es der Gott Jesu Christi? Von welchen Veranstaltungen und Unternehmungen geht eine Ausstrahlung aus? Es sind Versuche, den Gott Jesu Christi in Wort und Tat neu zu „präsentieren“, diesen Gott, der Freiheit schenkt, sich in das Leben der Menschen einmischt, Solidarität verspricht und dies auch von uns fordert. In den missionarischen Projekten ist ansatzweise erfahrbar, dass Kirche auch sozialformkreativ, phantasievoll und beweglich, ressourcen- und personenorientiert und nicht institutionen- und regelfixiert ist.²⁰

5 Ausblick

Persönliche Erfahrungen mit Pfarrgemeinden erlauben es mir, in Bezug auf die Zukunft von Pfarrgemeinde zuversichtlich zu sein. Vielen MitarbeiterInnen fällt ein Ausblick nicht allzu leicht, weil die Zukunftsbilder fehlen. Es kostet im Rahmen von Auseinandersetzungen um Gemeinde immer viel Kraft, alte Bilder zu verlassen und neue zu entwickeln. Eine große Herausforderung wird der Umgang mit der Mobilität der Gemeindemitglieder sein. Die Zugehörigkeit zu den einzelnen Gemeinden ist in der Selbstbestimmung der Mitglieder größer als diese für den Kern der Pfarrgemeinde erfahrbar ist. Es bleibt das Ringen, wer die Pfarrgemeinden leiten soll. Einerseits wird den Gemeinden versprochen, dass sie in ihrer Struktur erhalten bleiben können, andererseits herrscht aber eine relativ große Ratlosigkeit, wie dies möglich sein soll, wenn der Zugang zu den Leitungsgremien in der Kirche so strikt eingeeengt wird. Wie lange dieses Versprechen gehalten werden kann, ist also fraglich.

Gemeinden verändern sich. Die Mitglieder werden mobiler in ihrer Zugehörigkeit. Ob die Veränderung als Entwicklung gesteuert wird, bleibt offen. In einzelnen Diözesen werden bewusst Unterstützungsmaßnahmen angeboten und eingesetzt. Gemeinden werden nicht im Stich gelassen. Kleine Einheiten werden weiterleben können. Es wird aber von ihnen verlangt, dass sie mit anderen Einheiten solidarisch sind. Eine Chance wird darin gesehen, dass die Pfarrgemeinden sich stärker mit verschiedenen Institutionen und Einrichtungen auf gesellschaftlicher Ebene vernetzen.

¹⁹ Ebd., 266.

²⁰ Vgl. ebd., 280.

Die Pfarrgemeinderatswahl wird 2007 unter der Leitlinie „Wir gestalten Lebensräume“ dieses Anliegen der Vernetzung und Verknüpfung mit der Gesellschaft unterstreichen. Kooperation mit den verschiedensten positiven Kräften in der Gesellschaft wird gefragt sein.

Diaspora und Exil

Heimat in Ruinen

Praktische Theologie des Exils nach Rolf Zerfaß

Rolf Zerfaß zum 70. Geburtstag

Ruinen haben etwas Faszinierendes. Ob verwitterte Reste einer Burg, eines Klosters oder einer Fabrik: Ruinen lassen vergangene Ganzheit ahnen und geben der Phantasie freien Raum, diese Ahnung mit neuen Konturen zu füllen. Sie sind aber nicht nur reale Relikte der Vergangenheit, sondern auch metaphorische „Fragmente aus Zukunft“¹, die eine durchaus bewohnbare Heimat unter freiem Himmel bieten können. Zwar ist und bleibt diese immer das Andere des Exils, welches ja den Verlust von Heimat schlechthin bedeutet, manchmal jedoch findet man Heimat auch in den Ruinen dessen, wo man bisher zu Hause war und was nun in Trümmern liegt – der Doppelsinn des Titels *Heimat in Ruinen* mag es andeuten. Das Bild der Ruine stellt eine produktive Metapher gegenwärtiger Praktischer Theologie dar, denn angesichts unbestreitbar knapper Ressourcen kommt es in Zeiten des Sparzwangs zum Schwur: An welchem Leitbild von Kirche orientieren wir uns? Die Beantwortung dieser Frage führt nicht selten zu theologischen Offenbarungseiden, die eine bestimmte Ekklesiologie offen legen, in deren Konsequenz vielen Betroffenen nur die biblische Erwartung eines „Maurers, der die Ruinen wieder bewohnbar macht“ (Jes 58,12) bleibt: „Alles, was uns lieb war, liegt in Trümmern“ (Jes 64,10).

Vor dem Hintergrund dieser schmerzlichen Erfahrungen vermag das von Rolf Zerfaß wiederholt angebotene Leitbild vom Exil des Volkes Gottes in der späten Moderne nicht nur diskursiv Sinn zu machen, sondern auch praktisch Bedeutung zu gewinnen – und zwar als eine „Heterotopie“², die sich am Ende des postkonziliaren „Steigerungsspiels“³ als realistischer erweist als dessen leitende Utopie des Exodus. Von den ersten Anfängen im Jahr 1968 bis heute läuft dieses Motiv im Werk von Rolf Zerfaß als ein

¹ H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 167.

² Vgl. M. Foucault, Des espaces autres, in: Ders., Dits et Écrits. Volume IV, Paris 1994, 752-762. Siehe Ch. Bauer, Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault, in: Ders. / M. Hölzl (Hgg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181-216, sowie die Beiträge von H.-J. Sander in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 5, Freiburg/Br. 2006.

³ Vgl. G. Schulze, Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?, München-Wien 2003, 82-85.

stets präsenter Subtext mit, manchmal in verwandelter Gestalt als „Gastfreundschaft“ oder „Heimat“ an die Oberfläche des Diskurses tretend und in der Abschiedsvorlesung *Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit*⁴ gebündelt im Resultat zunehmender Verdichtung. Mit seinen permanenten „Ortswechseln“⁵ zwischen Archiven der Theologie und Feldern der Pastoral entspricht Rolf Zerfaß, immer mit vollen Händen aus den Quellen von Schrift und Tradition schöpfend und nie ohne ein verschmitztes Augenzwinkern, dabei passgenau den Regeln der Kunst jener theologischen Zunft, deren alltägliches Geschäft darin besteht, die großen Themen der Rede von Gott an den kleinen Orten seines Volkes zu verhandeln: der Praktischen Theologie.

Schlüsselerfahrung in Burgund

Am Anfang standen Ruinen, genauer gesagt: Überreste mittelalterlicher Klöster in Burgund. Wie die tektonischen Verwerfungen zu Beginn der Moderne in Cluny das ehemals gewaltigste Kirchenschiff der Christenheit zum Einsturz brachten, so sind in ganz Frankreich steinerne Zeugen eines solchen kulturellen Lebens zu finden. Steht man in einer dieser Ruinen einstiger Größe, so hat man beinahe den Eindruck, der Boden unter den Füßen bebte noch immer, erschüttert durch späte Ausläufer jener Eruptionen. Rolf Zerfaß machte am Beginn seines akademischen Weges eine ganz ähnliche Erfahrung in Fontenay, wo er Ende der 1960er Jahre auf einer Sommerfahrt die „Kleinen Propheten“ des Alten Testaments las:

Ich blickte auf und fand gegenüber im Schnitzwerk des Chorgestühls der Mönche die Kleinen Propheten aufgereiht. Ich dachte mir: Hättet ihr die mal gelesen, statt hier Choral zu singen! [...] Beim Durchwandern der leergelassenen Kreuzgänge, beim Blick in die hohen Gewölbe und in die Gesichter der Heiligen, die durch die Hammerschläge derer verwüstet waren, die in der Französischen Revolution anrückten, um die Symbole der verhassten Feudalherren zu zerstören, wurde mir klar: Hier hat sich noch einmal das Gericht am Hause Gottes ereignet.⁶

Diese Erkenntnis warf Fragen auf:

Konnte es sein, dass sich im Weg der Kirche in die Neuzeit der Weg Israels in die Zerstreuung unter die Heiden noch einmal ab-

⁴ R. Zerfaß, *Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit. Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels*, in: Katechetische Blätter 125 (2000), 42-52.

⁵ Zur pastoralen Konstitution der Praktischen Theologie in der kreativen Differenz von Diskursarchiven und Praxisfeldern siehe demnächst meine bei Ottmar Fuchs in Tübingen entstehende Dissertation zum *Ortswechsel der Theologie* bei M. Dominique Chenu sowie als vorbereitende Studie Ch. Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie*.

⁶ R. Zerfaß, *Exodus-Exil-Diaspora. Glaubensgemeinschaften in der Fremde*, in: Wort und Antwort 42 (2001), 65-69, 65f.

bildete – im Verlust der gesellschaftlichen Abstützungen, die ihr [...] unter Kaiser Konstantin angeboten worden waren [...]? War das, was wir als ‚Säkularisierung‘ beklagten, in den Augen Gottes eine [...] Einladung, uns wieder auf ihn zu verlassen [...]?⁷

In der Communauté de Taizé schließlich fand Rolf Zerfaß einen Ort solchen Gottvertrauens:

Und dann, am Schluss der Reise, die Begegnung mit Taizé! Was für eine ruhige Zuversicht, mitten in dieser religiös versteppten Landschaft. Ich bin damals aufgewühlt und sehr glücklich nach Hause gefahren. Mein Stöbern in den Texten der Kleinen Propheten [...] hatte die Wahrnehmung meiner Welt verändert; in den Ruinen von Burgund ist mir eine hermeneutische Schlüsselerfahrung besichert worden.⁸

Engagement in Babel

Unter dem Motto *Die Chancen des Exils* veranstaltete Rolf Zerfaß im darauf folgenden Advent einen Besinnungstag mit der Trierer Studentengemeinde zum Brief des Propheten Jeremia an die in Babylon Exilierten:

So spricht der Herr [...] zur ganzen Gemeinde der Verbannten [...]: Baut Häuser, und wohnt darin, pflanzt Gärten und esst ihre Früchte! [...] Suchet das Beste der Stadt, in die ich Euch geführt habe [...], denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl. [...] Wenn siebzig Jahre für Babel vorüber sind, dann werde ich [...] mein Heilswort an euch erfüllen [...]. Denn ich kenne meine Pläne, die ich für euch habe [...], Pläne des Heils und nicht des Unheils; [...] ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben. [...] Ich wende euer Geschick und sammle euch aus allen Völkern [...], wohin ich euch versprengt habe.⁹

Diesem Brief des Propheten Jeremia an die Exilierten in Babylon widmete Rolf Zerfaß 1968 denn auch unter dem Titel *Engagement in Babel*¹⁰ einen seiner ersten Aufsätze:

⁷ Ebd., 66.

⁸ Ebd.

⁹ Jer 29,4-14.

¹⁰ R. Zerfaß, *Engagement in Babel. Eine adventliche Besinnung zu Jer 29,1.4-14*, in: *Diakonia* 3 (1968), 323-334. Wie stark die spirituelle Kraft dieses Aufsatzes noch heute in innovativen Projekten der Pastoral fortwirkt, zeigt das Beispiel der Mitarbeiter der Lebensraumorientierten Seelsorge (LOS) in Mainz, die in ihrer *Schmerlenbacher Erklärung* betonen, wie sehr dieser frühe Beitrag von Rolf Zerfaß sie in ihrer Arbeit inspiriere (vgl. http://www.los-mainz.de/Grundlagen/schmerlenbacher_erklärung.htm [Zugriff vom 5. Mai 2003]).

Siebzig Jahre – das sind drei Generationen! Das bedeutet: keiner wird lebend nach Israel zurückkehren; alle werden im fremden Land sterben! Es sieht also die Situation zu harmlos, wer sagt: [...] Reißt wir uns nur ein wenig zusammen, auch das geht vorüber! Jeremias erklärt: [...] Dieses Gericht Gottes werdet ihr nicht mit aufgeschnalltem Gepäck überstehen; ihr müsst euch auf eine Zeit einrichten, die ihr taktisch nicht mehr übersehen könnt. [...] Ihr müsst endlich anfangen, euch auf Gott zu verlassen.¹¹

Zerfaß sieht es als eine gerechte Strafe Gottes für Kreuzzüge, Inquisition und Konfessionskriege an, dass die Kirche auf dem Weg in die Moderne den steinigen Pfad ihrer Zerstreuung in die Diaspora des Exils zu beschreiten hat. Deren Konsequenzen sind nicht nur schon seit Generationen in Frankreich greifbar, sondern eben auch mehr und mehr in Deutschland:

Das Nordreich war längst von den Assyrem vernichtet, da hat man in Juda noch gedacht: uns kann das nicht passieren! Genauso kann man etwa in Deutschland noch den Eindruck haben, die Dinge seien einigermaßen im Lot, während im Nachbarland Frankreich bereits [...] Exilssituation herrscht.¹²

Um die pastorale Tragweite dieser „Zeichen der Zeit“ diesseits wie jenseits des Rheins im „Licht des Evangeliums“ (GS 4) deuten zu können, empfiehlt Rolf Zerfaß, auf das Alte Testament zurückzugreifen:

Das Buch Exodus [...] kommt schwerlich in Frage. Das Volk Israel hatte nämlich, als es durch die Wüste zog, die Landnahme erst noch vor sich; [...] darauf ging das Volk erst zu. Und darin unterscheiden wir uns doch wohl von ihm, den das alles haben wir [...] hinter uns, weil wir das Mittelalter hinter uns haben. Was war das Mittelalter anderes als der gigantische Versuch, [...] in der Verklammerung [...] von Kirche und Gesellschaft [...] das Reich Gottes auf Erden [zu errichten?].¹³

Diese theologische Vision jedoch taugt nicht als Erinnerung an die Zukunft des Volkes Gottes:

Als Kirche des zweiten Jahrtausends [...] müssen wir bekennen: der Versuch des Mittelalters [...] ist gescheitert; die Mauern sind geschleift. Dorthin führt unser Weg nicht. Von dort kommen wir her. [...] Wenn wir uns [...] überhaupt als ‚Volk Gottes unterwegs‘ verstehen wollen [...], dann bleibt als Modell nur das Volk Gottes unterwegs nach Babylon, ins Exil, in die Zerstreuung. [...] Kirche auf

¹¹ Zerfaß, Engagement in Babel, 331.

¹² Ebd., 329.

¹³ Ebd., 325.

dem Weg in die Minorität – das ist [...] das Modell, [...] an dem wir unsere Chancen [...] ausrechnen müssen.¹⁴

Schon bald nach dem Konzil äußerte Rolf Zerfaß die Vermutung, dessen Leitbild von der Kirche als pilgerndem Volk Gottes sei möglicherweise nur von „cleveren Hirten an den Horizont der Zukunft projiziert, um die kleine Herde geschickt von der unbewältigten Gegenwart abzulenken“¹⁵. Aber nur in diesem zugemuteten „Heute Gottes“¹⁶, nicht oberhalb oder außerhalb von ihm, findet die Kirche zurück zu den grundlegenden Erfahrungen des Volkes Gottes im Exil:

Eine neue Hellhörigkeit auf das Wort Gottes, eine schmerzlich-heilsame Korrektur des Gottesbildes, ein neues missionarisches Bewusstsein und eine geläuterte Auffassung von den Dimensionen des Reiches Gottes – das sind die großen Entdeckungen, die die Kirche macht, seit sie versucht, ihre Situation als Volk Gottes in die Zerstreuung [...] anzunehmen.¹⁷

Pastoral der Gastfreundschaft

Diese Thematik taucht bei Rolf Zerfaß in gewandelter Form 1985 in seinem Bestseller *Menschliche Seelsorge* wieder auf. Unter dem Stichwort *Seelsorge als Gastfreundschaft*¹⁸ nimmt er darin in seiner unnachahmlichen Art die fragwürdige „Gastlichkeit“ eines „durchschnittlichen Pfarrhauses – Pardon: Pfarrbüros“¹⁹ in Deutschland liebevoll auf die Schippe:

Falls man nicht vor dem überfüllten Schreibtisch der Sekretärin abgefertigt, sondern tatsächlich in ein Sprechzimmer hineinkomplimentiert wird, ist auch dies in aller Regel ein Ausbund an Ungastlichkeit: uralter, ererbter Wohnzimmertisch oder billigste Kaufhausstühle, gehäkelte Tischdecke oder Resopalplatte, stapelweise Heftchen, Bistumsblätter, Gotteslob, in der Ecke die Abziehmaschine für das Pfarrblatt; auf dem Tisch der überdimensionale Aschenbecher der Baufirma, die vor 15 Jahren das Kirchendach reparierte.²⁰

Welchen Kontrast zu dieser real existierenden Ungastlichkeit deutscher Pastoral bildet da doch die folgende Erfahrung in Frankreich:

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., 324.

¹⁶ R. Zerfaß, *Menschliche Seelsorge*. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg-Basel-Wien 1991, 55.

¹⁷ Zerfaß, *Engagement in Babel*, 334.

¹⁸ Für die (ökumenische) Wirkungsgeschichte dieses Kapitels vgl. W. Vorländer, *Gottes Gastfreundschaft im Leben der Gemeinde*, Stuttgart 1999.

¹⁹ Zerfaß, *Menschliche Seelsorge*, 23.

²⁰ Ebd., 23f.

Ich selber habe Gastfreundschaft auf einer Fahrt durch die Bretagne wieder entdeckt, als wir spätabends in St. Maur, einem Kloster am Unterlauf der Loire, ankamen [...]. Wir waren zwar brieflich angemeldet, hatten uns aber verspätet – und saßen schon eine halbe Stunde später [...] vor der aufgewärmten Abendmahlzeit mit sämtlichen Vor- und Nachspeisen. Das Nachtlager war denkbar einfach unter dem alten, eichenen Dachgebälk des ausgebauten Klosterspeichers, und der Sonnenaufgang über den Nebeln der Loire am nächsten Morgen war unvergeßlich schön.²¹

Am Eingang des Klosters fand Rolf Zerfaß folgende Begrüßungstafel, die ihm das Geheimnis dieser „kleinen Insel der Menschlichkeit“²² erschloss:

Du kommst jetzt zu uns herein – sei willkommen! Die Kommunität von St. Maur freut sich, dir eine Rast auf deiner Reise anbieten zu können. Gib dich aber nicht damit zufrieden, von uns zu profitieren [...]. Laß uns auch profitieren von dem, was du lebst, was du weißt und was du hoffst. Schenke uns die Gemeinschaft mit dir als Gegengabe für dein Zusammensein mit uns. Daß unser Zusammentreffen an diesem Ort dazu führt, miteinander zu sprechen und miteinander zu teilen – das wünschen wir und nichts anderes. Die Abtei von St. Maur wird das sein, was wir hier gemeinsam tun.²³

Die Mönche von St. Maur möchten ihrem Gast *wirklich* begegnen, betrachten sie doch alles, was er „erfahren hat, wofür er lebt, wovon er träumt“²⁴ als sein Gastgeschenk, das ihr eigenes Leben bereichert – eine ereignisoffene Grundhaltung, die dem letztlich paradoxen Gesetz der Freiheit folgt:

Das Paradox der Gastfreundschaft besteht darin, daß sie [...] [Gastgebern wie Gästen] zu der Entdeckung verhilft, daß sie als freie Menschen erschaffen sind; frei, ihre eigenen Lieder zu singen, frei, ihre eigene Sprache zu sprechen [...] und auch frei, wieder zu gehen und dem zu folgen, zu dem sie selbst berufen sind. Darum ist das holländische Wort für Gastfreundschaft ‚Gastvrijheit‘ [...].²⁵

Aufgrund dieses Paradoxes ist eine Pastoral der Gastfreundschaft „nicht dazu da, die Menschen zu verändern“²⁶, sondern ihnen einen „Raum anzubieten, in dem Veränderung für sie möglich wird“²⁷:

²¹ Ebd., 11f.

²² Ebd., 12.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., 27.

²⁵ H. Nouwen (zit. in Zerfaß, *Menschliche Seelsorge*, 25).

²⁶ Zerfaß, *Menschliche Seelsorge*, 25.

²⁷ Ebd.

Gastfreundliche Seelsorge ist darum durchaus unsentimental: sie [...] konfrontiert den anderen gerade auch durch ihre zeitliche Befristung damit, daß er selbst das Subjekt seiner eigenen Lebensgeschichte ist, berufen [...], auf eigenen Füßen zu stehen und seiner eigenen Wege zu gehen. Noch die Gelassenheit, mit der ich den anderen verabschiede, ist ein Ausdruck meines Glaubens [...], daß Gott mit ihm ist, der uns für eine Weile zusammengeführt hat, weil bei ihm nichts unmöglich ist.²⁸

Eine entsprechende Pastoral sieht Rolf Zerfaß bereits in der altkirchlichen Tradition einer Spiritualität der Diaspora verwirklicht:

Ist unsere Kirche in Deutschland vielleicht deshalb so wenig gastfreundlich, weil sie es gänzlich verlernt hat, Fremdling zu sein? [...] Wenn es wahr ist, dass die Kirche heute wieder auf dem Weg in die Diaspora ist, könnte uns helfen, an den geistlichen Erfahrungen der alten Kirche anzuknüpfen [...]. Mit und vor der Gastfreundschaft gilt es [...] die Spiritualität der ‚Fremdlingschaft‘ von der frühen Kirche zu lernen, das Paroikia-Bewußtsein, das sie entwickelt hat, als sie noch in der Minderheit lebte, in der Zerstreuung unter die Heiden.²⁹

Die ersten Christen sahen sich als fremde Beisassen mit befristeter Aufenthaltserlaubnis auf Erden, die ihr eigentliches „Bürgerrecht in den Himmeln“ (Phil 3,20) haben. Rolf Zerfaß rekurriert, wie auch in seinem Beitrag zur Pastoral der Gastfreundschaft, in diesem Zusammenhang häufig auf den *Brief an Diognet*:

Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben. [...] Sie bewohnen ihr jeweiliges Vaterland, aber nur wie [...] Fremde; jede Fremde ist für sie Vaterland und jede Heimat ist für sie Fremde. [...] Was im Leib die Seele ist, das sind in der Menschheit die Christen. Verbreitet über alle Glieder des Leibes hin ist die Seele, wie die Christen verbreitet sind über die Städte der Welt hin.³⁰

Gemeinde als Heimat?

Rolf Zerfaß nimmt dieses Motiv zu Beginn der 1990er Jahre abermals auf und setzt hinter das Thema *Gemeinde als Heimat* ein grundsätzliches

²⁸ Ebd., 29.

²⁹ Ebd., 30f.

³⁰ Der Brief an Diognet, (Übersetzung und Einführung von Bernd Lorenz), Einsiedeln 1982, 19ff.

Fragezeichen. Fraglich erscheint ihm nicht nur, ob eine christliche Gemeinde „Heimat für alle“ sein kann, sondern auch „ob sie überhaupt Heimat sein kann“³¹. Heimat ist für ihn kein Ort spießiger Betulichkeit, sondern eine Diskurskategorie für jenen Horizont alltäglicher Lebenswelt, der sich in demselben Maß entzieht, in dem man sich ihm nähert. Durch die Risse, Brüche und Spalten dieses Alltags schimmert eine tiefe Sehnsucht nach dem „verlorenen Paradies“³² hindurch, die an Ernst Blochs utopische Definition in *Prinzip Hoffnung* erinnert: Heimat ist „etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war“³³. Theologisch betrachtet ist sie tatsächlich weniger die „Welt, aus der ich komme“³⁴, als vielmehr eine „Welt, auf die ich zugehe“³⁵, denn Heimat liegt „nicht hinter uns, sie liegt vor uns“³⁶.

„Wir sind nur Gast auf Erden“ – das Lied gilt nicht nur für uns als einzelne; wir singen es vielleicht zu oft beim Requiem und zu wenig am Kirchweihfest. Der Pilgerstatus [...] kommt [...] der christlichen Gemeinde als ganzer zu. [...] Erst wenn wir dies in aller Schärfe in den Blick nehmen, können wir ermessen, [...] wie sehr [...] die christlichen Gemeinden sich ins genaue Gegenteil dessen gewandelt haben, was sie einmal waren [...]: Paroikia, das Wort, das einmal [...] prinzipielle Unbehaustheit [...] bezeichnet hat, ist über das lateinische Wort Parochia in das deutsche Wort Pfarrei eingegangen und zum Inbegriff der Stabilität [...] geworden.³⁷

Aber Gott ist „keine Zimmerlinde“³⁸ in den Wohnzimmern unseres Alltags, und so macht sich Rolf Zerfaß zum Anwalt ambivalenter Erfahrungen von Gottes Nähe und Ferne:

Warum blenden wir so häufig aus der Emmausgeschichte die Hälfte ihrer Botschaft aus? Wir [...] freuen uns daran, daß Jesus sich [...] uns ratlosen Wanderern zugesellt [...]; wir predigen und meditieren aber nicht darüber, was die Geschichte doch auch erzählt: daß er ‚sich ihren Augen entzieht‘ [...]. Wir verwenden die Emmausgeschichte [...], um zu veranschaulichen, daß die Eucharistie das Sakrament der Gegenwart Christi ist; wir unterschlagen, daß die Eucharistie genauso ernsthaft als das Sakrament der Ab-

³¹ R. Zerfaß, Christliche Gemeinde – Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht Praktischer Theologie, in: G. Koch / J. Pretscher (Hgg.), Kirche als Heimat, Würzburg 1991, 29-57, 29.

³² Ebd., 31.

³³ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Band III), Frankfurt/M. 1990, 1628.

³⁴ Zerfaß, Christliche Gemeinde – Heimat für alle?, 40.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 38/39.

³⁸ Vgl. K. Marti, Der Heilige Geist ist keine Zimmerlinde. Achtzig ausgewählte Texte, Stuttgart 2001.

wesenheit Christi begriffen sein will. Wäre er nämlich da, so brauchten wir das Mahl [...] nicht, um uns seiner zu erinnern.³⁹

Die pastoralen Orte einer Kirche, welche in der Eucharistie Präsenz und Absenz Christi zugleich feiert, müssten und könnten an den Kreuzungen alltäglicher Ambivalenzen zu gastlichen „Xenodochien“⁴⁰ werden, wie sie die Alte Kirche neben ihren Basiliken errichtete – zu kirchlichen Orten zweckfreier „Heimat auf Zeit“⁴¹ also, an denen kein Mensch gefragt wird, woher er kommt oder wohin sie geht. Als offene Herbergen böten diese einen „Rastplatz bis zum nächsten Aufbruch“⁴², den „das Leben erzwingt“⁴³ und an dem „Gottes Ruf ergeht, der eigentlichen Heimat entgegenzugehen“⁴⁴. Rolf Zerfaß schließt mit der Feststellung, das Fragezeichen vom Beginn habe im Gang dieser Überlegungen „an Gewicht gewonnen“⁴⁵: „Wir sollten es noch eine Weile stehen lassen.“⁴⁶

Gottes Volk auf dem Weg in die Minderheit

Die genannten Themenfäden von Exil und Diaspora, Gastfreundschaft und Heimat, die untergründig sein gesamtes Forschen und Lehren durchziehen, bündelt Rolf Zerfaß schließlich in seiner Würzburger Abschiedsvorlesung *Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit* vom 16. Juli 1999. Darin fragt er ganz nüchtern, ob das Leitbild des Konzils vom „Volk Gottes auf dem Weg“ nicht vielleicht nur eine „kirchliche Variante“⁴⁷ des optimistischen Zeitgeistes der 1960er Jahre war, heute wieder heruntergeschraubt auf das „Kleinformat handlicher Prozessionsfrömmigkeit“⁴⁸. Rolf Zerfaß empfiehlt daher, einen Blick auf den „basisgemeindlichen Untergrund“⁴⁹ in Frankreich zu werfen, wo das Leitbild des Exodus gerade von jenem des Exils abgelöst werde – als ein Beispiel hierfür nennt er Jean Rigal, der in seinem Beitrag *Vivre l'exil dans un monde en crise*⁵⁰ entsprechende Umriss einer neuen pastoralen Kultur skizziere:

Gewiß hat Rigal die französische Kirche im Blick, die sich mit ihrer Minderheitenrolle in der Gesellschaft schon eine Weile auseinan-

³⁹ Zerfaß, Christliche Gemeinde – Heimat für alle?, 54.

⁴⁰ Vgl. ebd., 37.

⁴¹ Ebd., 42.

⁴² Ebd., 43.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., 31. (56).

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ R. Zerfaß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung, in: K. Gabriel (Hg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie – Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999, 113-127, 114.

⁴⁸ Zerfaß, Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 43.

⁴⁹ Ebd., 47.

⁵⁰ J. Rigal: *Vivre l'exil dans un monde en crise*, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 94 (1995), 25-40, 31.

dersetzen musste. Sie ist uns in soweit auf dem Weg in die Diaspora schon ein paar Generationen voraus. Viele Mauern sind längst eingestürzt, die man bei uns mit großem Energieaufwand noch aufrechtzuerhalten bemüht ist. Aber schon ein Besuch in den neuen Bundesländern vermag die Augen dafür zu öffnen, was auch bei uns inzwischen die Stunde geschlagen hat.⁵¹

Nicht nur „Freude und Hoffnung“, sondern auch „Trauer und Angst“ (GS 1) des Volkes Gottes sind als ein „inneres Moment des uns zugemuteten Weges“⁵² anzunehmen, zu dem nach dem Konzil eben nicht nur befreiende Aufbrüche sondern auch schmerzvolle Abbrüche gehören: Kein Exodus aus Ägypten ohne Exil in Babylon. Israel hat dort nicht nur damit begonnen, den Pentateuch zusammenzustellen, sondern auch gelehrt, den Namen seines Gottes, dessen Präsenz nicht an Land und Tempel und Priestern hängt, als ein „Tatwort“⁵³ neu zu buchstabieren: „Gott wohnt zwischen uns, gegenwärtig darin, was wir tun.“⁵⁴ Dieser „Durchbruch in der Erkenntnis Gottes“⁵⁵ stellt so etwas wie einen „Ostergraben“ des Alten Testaments dar, das aus der „Optik des Exils“⁵⁶ zu betrachten ist, genauso wie das Neue Testament aus der Perspektive von Ostern gelesen sein will:

Der Herr [...] versetzte mich [...] mitten in die Ebene. Sie war voll von Gebeinen. Er führte mich ringsum an ihnen vorüber, und ich sah sehr viele über die Ebene verstreut liegen [...]. [...] Er sagte zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Jetzt sagt Israel: Ausgetrocknet sind unsere Gebeine, unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind verloren. Deshalb [...] sag zu ihnen: So spricht Gott, der Herr: Ich öffne eure Gräber und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf. Ich bringe euch zurück in das Land Israel.⁵⁷

Nach dieser „Auferweckung“⁵⁸ seines Volkes aus den Gräbern des Exils übernimmt niemand anderes als Gott selbst die „Rolle des Königs“⁵⁹:

Israel hat nach seiner Rückkehr ins Land [...] viele seiner alten Ordnungen wieder aufgerichtet; das Königtum bekam keine

⁵¹ Zerfaß, Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 48. Vgl. die ostdeutschen Beiträge in: M. Entrich / J. Wanke (Hgg.), In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001.

⁵² Ebd., 44.

⁵³ Vgl. den Wunsch, dass „Gott ein Tätigkeitswort werde“ in K. Marti, Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt 1981, 135.

⁵⁴ Vgl. Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 45.

⁵⁵ Ebd., 44.

⁵⁶ Zerfaß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur, 124.

⁵⁷ Ez 37,1f/11f.

⁵⁸ Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 50.

⁵⁹ R. Zerfaß, Das Reich Gottes und unsere Soziale Arbeit in der Diözese Mainz, unveröffentlichtes Manuskript eines Studenttags am 23. März 1999, 6.

Chance mehr, weil man auf den Anbruch der Königsherrschaft Gottes setzt: ‚Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der [...] das Heil ansagt [...]: Dein Gott ist König‘ [...]. Das Herzstück des Evangeliums [...] ist keine ‚Erfindung‘ Jesu, sondern eine Zusage Gottes an Israel am Ende des Exils. Jesus muss [...] nur mehr sagen: Es ist soweit! Die Gottesherrschaft ist nah herangekommen.⁶⁰

Dieser alles umfassende Horizont jedoch gerät dem Christentum rasch aus dem Blick:

Aus dem Bewusstsein der Kirche verschwunden ist das Leitbild vom Reich Gottes nach der konstantinischen Wende. Als das Christentum zur Staatsreligion wurde, haben die kaiserlichen Hofftheologen dies als die Ankunft des Reiches Gottes [...] gefeiert. Von diesem Augenblick an wurde mehr und mehr die Kirche als das Reich Gottes auf Erden verstanden mit der Folge, dass es nichts weiter zu erwarten gilt, als ein ‚Himmelreich‘ jenseits des Todes [...].⁶¹

Differenz von Kirche und Reich Gottes

Diese Identifikation von Reich Gottes und Kirche führte in der Neuzeit zu einer ekklesiozentrischen Sicht des Heils, die erst mit dem letzten Konzil im „Horizont der Gottesherrschaft“⁶² überwunden wurde:

Außerhalb der Kirche kein Heil! Dieser im Kontext der Kirchenväter sinnvolle Satz wird in der nachtridentinischen Ekklesiologie selber zu einer Häresie: zu einer Leugnung der Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes [...]. Von dieser teuflischen Ekklesiozentrik Abschied genommen zu haben, ist die weltgeschichtliche [...] Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁶³

„Gott wichtiger nehmen als die Kirche“⁶⁴, in dieser theologischen Pointe konvergiert die gesamte Praktische Theologie von Rolf Zerfaß. Für ihn ist niemand so sehr „in Gefahr, das Reich Gottes zu verfehlen“⁶⁵ wie eine Kirche, die „sich selbst mit dem Reich Gottes verwechselt“⁶⁶. Einer „reich-gottesfrommen“ Kirche des Konzils, welche sich dieser Verwechslungsge-

⁶⁰ Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 47.

⁶¹ Zerfaß, Das Reich Gottes und unsere Soziale Arbeit in der Diözese Mainz, 7.

⁶² Vgl. R. Zerfaß, Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994, 32-50.

⁶³ Zerfaß, Das Reich Gottes und unsere Soziale Arbeit in der Diözese Mainz, 7.

⁶⁴ R. Zerfaß, Was sind letztlich unsere Ziele? Pastoralpsychologische Thesen zur Motivationskrise in der Pastoral der Kirchenfremden, in: Katholische Glaubensinformation (Hg.), Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge, Freiburg 1985, 43-64, 55.

⁶⁵ R. Zerfaß, Textpredigt. Grundkurs Predigt II, Düsseldorf 1997, 54.

⁶⁶ Ebd.

fahr erwehrt, fiel es leicht, einem Arzt von *Médecins sans frontières* oder einer Rechtsanwältin von *Amnesty international* zu sagen: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes“⁶⁷ (Mk 12,34), denn schließlich hat Jesus über den Fremden, der in seinem Namen Dämonen austrieb, ja selbst gesagt: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns.“⁶⁸ (Mk 9,40). Eine solche Haltung Gelassenheit aber weitet die „Horizonte; sie schafft Luft“⁶⁹:

Sie rückt das, was läuft, zurecht, in dem sie es in den Horizont des Reiches Gottes rückt. Dadurch entmachtet und entzaubert sie, was sich aufbläht und uns besetzt hält [...]. Sie hat damit alle innerkirchlichen Zielsetzungen rigoros ins zweite Glied zu verweisen: die Taufe und den Papst, den Rosenkranz und die ökumenische Bewegung, die Fernstehenden, den Bistumspatron und das Laienapostolat. Dies alles ist nur in soweit wichtig, als es dem Kommen Gottes selber dient.⁷⁰

Augenzwinkernd stellt Rolf Zerfaß daher jedes selbstgewählte Weltexil einer oft allzu gottesarmen Kirche in Frage:

Gott selber, nach dem unser Herz ruft und in dem es sich bergen möchte: Wann ist von ihm die Rede? Wann ist – von ihm selber – die Rede, nicht von der Erstkommunion oder von Bolivien, nicht von Maria Himmelfahrt oder davon, daß wir uns bessern sollen? Das ist ja auch alles ganz schön und sogar richtig, aber davon leben wir doch nicht und damit können wir schon gar nicht sterben.⁷¹

... ein Generationenproblem?

Wie auch immer man diese Thesen von Rolf Zerfaß fachwissenschaftlich en détail beurteilen mag, als erster deutschsprachiger Entwurf einer Praktischen Theologie des Exils stellen sie ein Meisterstück spiritueller „Wirklichkeitserschließung als Befreiung“⁷² dar: geistreich, bodennah und erfahrungssatt. Das Leitbild des Exils ist eine lebendige Metapher von großer Erschließungskraft, mit der Rolf Zerfaß etwas im Volk Gottes zum Leuchten bringt, was dessen Alltag nachhaltig zu erhellen vermag – auch wenn gegen diese Metapher kürzlich der Einwand vorgebracht wurde, sie spiegele lediglich die „Erfahrung einer bestimmten Generation“⁷³ und

⁶⁷ Vgl. R. Zerfaß, *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*, Freiburg-Basel-Wien 21995, 43/181.

⁶⁸ Vgl. ebd., 47/91.

⁶⁹ Zerfaß, *Textpredigt*, 53.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ R. Zerfaß, *Welche Wege führen aus der Gotteskrise?*, in: der pilger. Sonderbeilage zum Katholikentag in Johanniskreuz in der Kirchenzeitung für das Bistum Speyer 1994, 1-6, 1.

⁷² Vgl. Zerfaß, *Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur*.

⁷³ P. Scheuchenpflug, *Katholische Kirche im Exil? Zur begrenzten Geltung eines biblischen Leitbildes im Kontext der gegenwärtigen Gestalt von Kirche*, in: J. Frühwald-König (Hg.),

deren „individuelle Bewältigung“⁷⁴ von kirchlichen Trauerprozessen wider. Diese Kritik aber verkennt nicht nur die spirituelle Dichte, mit welcher die Exilmetapher auf die Situation einer „nichtchristlichen Umwelt“⁷⁵ antwortet ohne an das „Säkularisierungsparadigma“⁷⁶ gebunden zu sein, sondern sie übergeht auch signifikante Erfahrungen des Volkes Gottes im Griff unerbittlicher Sparzwänge, zumal das alternativ angebotene „Leitbild der Kirche in der neutestamentlichen Zeit“⁷⁷ begrifflich flach und optional vage bleibt.

Gerade mit Blick auf deren Zeugnis aber stellt eine Theologie des Exils kein regionalisierbares Generationenprojekt kirchlicher Alt-68er dar, das lediglich auf die Bedürfnisse im Osten Deutschlands bzw. kirchlicher Basisgemeinden reagiert. Als Extrem des Normalen ist das Leben im Exil vielmehr der exemplarische Regelfall jüdischer wie christlicher Existenz überhaupt – zeigt sich doch „am Extremfall, was prinzipiell der Fall ist“⁷⁸. Wie tief die Metapher des Exils in den „genetischen Code“⁷⁹ des Christentums eingraviert ist, zeigt schon die Anrede des Ersten Petrusbriefs, also jener ersten „Enzyklika“⁸⁰, die an alle „Auserwählten, die als Fremde in der Zerstreuung leben“⁸¹ (1 Petr 1,1) die Aufforderung richtet, den „Spuren Christi“⁸² (1 Petr 2,21) im Exil ihrer Diaspora zu folgen. Auch der Briefkopf des Klemensbriefs vom Ende des 1. Jahrhunderts belegt diese Bewusstseinslage der Alten Kirche: „Die Kirche Gottes, die in Rom als Fremde wohnt, an die Kirche Gottes, die in Korinth als Fremde wohnt“⁸³.

Über die genannten Zeugnisse hinaus, zeugt jede Reduktion einer Theologie des Exils auf ein Problem generationeller Befindlichkeiten zudem

Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte (FS G. Schmuttermayr), Regensburg 2001, 519-536, 521.

⁷⁴ Vgl. Scheuchenpflug, Katholische Kirche im Exil?, 526.

⁷⁵ Ebd., 534.

⁷⁶ Ebd., 535. Die Behauptung, das Leitbild des Exils sei an dieses Paradigma gebunden, ist nicht zu halten, da eine entsprechende Minoritätensituation auch in *postsäkularem* Kontext gegeben ist, was im Weltmaßstab für ein „aufgeklärtes“ Christentum westlicher Prägung sogar im Bereich der eigenen Religion gilt (vgl. Ph. Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002).

⁷⁷ Scheuchenpflug, Katholische Kirche im Exil?, 535.

⁷⁸ 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*, Münster 2001, 97-152, 147.

⁷⁹ Rigal, *Vivre l'exil dans un monde en crise*, 31.

⁸⁰ P. Boy, *La Première épître de Pierre. Chrétiens en Diaspora*, Paris 2004, 10.

⁸¹ Der Brief schließt mit dem Gruß der „Miterwählten aus Babylon“ (1 Petr 5,13) mit einem Kryptogramm: „Rome is called Babylon as the place of exile.“ (C. F. D. Moule, zit. nach N. Brox, *Der erste Petrusbrief* [EKK], Zürich u.a. 1979, 43f).

⁸² „Man geht in Christi Spuren, wenn man Diaspora des Glaubens erlebt.“ (N. Brox, *Diaspora nach dem 1. Petrusbrief*, in: B. Kresing, *Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora*, Paderborn 1984, 16-17, 16).

⁸³ Zit. nach Ch. Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt/M. 1997, 98.

von einem gewissen intellektuellen „Provinzialismus“⁸⁴, den schon ein kurzer Blick über den Tellerrand deutschsprachiger Pastoraltheologie entkrampfen könnte. In verblüffender Nähe zu Rolf Zerfaß käme dann ein ganzes Dispositiv höchst „gegenwartssensibler“⁸⁵ Denker in den Blick, dem ein Rubem Alves⁸⁶ und ein Michel de Certeau⁸⁷ zuzurechnen wären, aber auch John H. Yoder, dessen höchst eigenständiger Ansatz abschließend in knappen Strichen skizziert werden soll. All diese Pioniere einer theologischen Denkform des Exils, in welcher sich die „Paralleldiskurse“⁸⁸ von geographischem Ortswechsel und spiritueller Pilgerschaft kreuzen, mussten untereinander nicht in direktem Kontakt stehen, um sachlich in eine ähnliche Richtung wie Rolf Zerfaß zu zielen.

Konstantinische Ära des Christentums

Diese Konvergenz der genannten Theologen hängt eng mit einem Problem im Außen ihrer Diskurse zusammen, dem sie trotz differenter Herkunftsorte und Wirkungskreise gemeinsam gegenüberstehen – und in dessen Angesicht sich das erwähnte „Leitbild einer Kirche der neutestamentlichen Zeit“ schärfer konturieren ließe: jenem „Ende der Konstantinischen Ära“⁸⁹, von dem nicht nur M. Dominique Chenu im Kontext des II. Vatikanums, sondern auch Herbert Butterfield in seinen berühmten Vorlesungen zur Geschichte des Christentums sprach:

⁸⁴ Zu diesem Problem siehe N. Mette, Wünsche an die Praktische Theologie, in: R. Bucher / D. Nauer / F. Weber (Hgg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven* [FS Ottmar Fuchs], Stuttgart 2005, 157-161, 161.

⁸⁵ Vgl. R. Bucher, *Gegenwart. Nicht Exil. Zur Wahrnehmung des Unbekannten in der katholischen Pastoraltheologie*, in: *Theologische Quartalsschrift* (2005), 182-195, 195.

⁸⁶ R. Alves, „Der Exodus, den wir erträumten, ist fehlgeschlagen; stattdessen finden wir uns heute in einer Situation des Exils [...] wieder.“ (zit nach R. Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 337). Der Brasilianer Alves ist für J. H. Yoder einer der „most perceptive among the Latin American liberation theologians, who have long since added the image of exile to that of exodus in order to understand more adequately the message of liberation“ (J. H. Yoder, *The Power Equation, Jesus, and the Politics of King*, in: Ders., *For the Nations. Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids-Cambridge 1997, 125-147, 136).

⁸⁷ Dieser französische Jesuit, dessen weit verzweigte „Theologie des Exils“ (vgl. J. Moingt, *Une théologie de l'exil*, in: C. Geffré (Hg.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris 1991, 131-156) nicht nur in den Kulturwissenschaften allmählich vom Geheimtipp zur Pflichtlektüre avanciert, schrieb über die Mystiker der frühen Neuzeit, die sich an der Schwelle zur Moderne am „nächtlichen Herdfeuer“ (M. de Certeau, *La fabrique mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris 1982, 20) ihrer Gottesglut wärmten: „Mitten in einer Christenheit, die in Scherben gebrochen ist, machen sie die Erfahrung eines grundlegenden Zerfalls [...]. Sie erleben die Dekomposition eines Weltganzen und sind darin exiliert. [...] Super flumina Babylonis: endlos wiederholte Thematik [...]“ (ebd., 42) Für eine erste pastoraltheologische Annäherung an Certeau siehe Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie*, als aktuellen Entwurf einer Theologie des Exils französischer Provenienz vgl. Ch. Duquoc, *La théologie en exil. La défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris 2002.

⁸⁸ G. H. Tucker, *Homo viator. Itineraries of Exile, Displacement and Writing in Renaissance Europe*, Genf 2003, xiv (mit Bezug auf die Gestalt des „homo exulans“).

⁸⁹ Vgl. M.-D. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: *Informations catholiques internationales* (Hg.), *Un Concile pour notre temps*, Paris 1961, 59-87.

Seit der Zeit, in der die Konversion von Kaiser Konstantin die Macht des Römischen Reiches zum ersten Mal an der Seite des Christentums verortete, ist die Geschichte der Kirchen von Fehlentwicklungen geprägt. [...] Zum ersten Mal leben wir wieder in einer Zeit, die an die ersten christlichen Jahrhunderte erinnert, und jene früheren Jahrhunderte geben einen gewissen Anhalt für die Haltung, die wir einnehmen sollen.⁹⁰

Mit dem Begriff der Konstantinischen Ära bezeichnete Chenu ein ganzes Dispositiv komplexer Machtstrukturen, das seit der Konstantinischen Wende nahezu das gesamte Feld abendländischer Religion orientiert hatte – und an dessen Ende er das Konzil als einen neuen Anfang seiner Kirche ‚post Constantinum‘ verortete. Diese wird abermals eine „Märtyrerkirche“⁹¹ sein, die mit den „Kleinen Bischöfen“⁹² des 16. November 1964 auch tatsächlich wieder in den Katakomben angekommen ist und gerade erst alte Begriffe wie Mystagogie, Synodalität, Parrhesia oder Katechumenat wieder zu entdecken beginnt. Wie sehr diese neue Ordnung der Dinge auf strukturellen Analogien eines religiösen Feldes beruht, das von einem Plural hochgradiger Differenz charakterisiert ist, zeigt das folgende prophetische Zitat aus dem Jahre 1906, mit dem sich eine analytische Brücke von der Antike zur späten Moderne schlagen lässt:

Nehmen wir einmal an, [...] Europa wäre Zeuge davon gewesen, wie die Gläubigen die christlichen Kirchen verließen, um Allah oder Brahma zu verehren, die Gebote des Konfuzius oder des Buddha zu befolgen [...]; denken wir uns ein großes Durcheinander [...], in dem arabische Mullahs, [...] tibetanische Lamas, hinduistische Pandits [...] ihre verschiedenen Riten zelebrierten – dann würde dieser Traum, den die Zukunft vielleicht einmal verwirklichen wird, ein ziemlich genaues Bild von der religiösen Zerrissenheit ergeben, in der die alte Welt vor Konstantin verharrte.⁹³

Welche politische Brisanz der „in seiner Prägnanz unverzichtbare Begriff“⁹⁴ der Konstantinischen Ära aktuell besitzt, zeigt Cornel Wests neues Buch *Democracy matters*, das mit einer zentralen Unterscheidung von

⁹⁰ H. Butterfield, *Christianity and History*, London 1949, 135.

⁹¹ Vgl. Ch. Bauer, *Martyrium im Volk Gottes? Politische Theologie nach dem 11. September 2001*, in: R. Bucher / R. Krockauer (Hgg.), *Pastoral und Politik*, Münster 2006 (erscheint demnächst).

⁹² Vgl. L. Betazzi, *Die Gruppe der 'kleinen Bischöfe'*, in: E. Klinger u. a. (Hgg.), *Die globale Verantwortung. Partnerschaften zwischen Pfarreien in Deutschland und Peru*, Würzburg 2001, 17-22.

⁹³ F. Cumont (zit. nach H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Band I, Stuttgart 1995, 5).

⁹⁴ W. Kinzig, *Zur (Un)Modernität der Spätantike. Ein Essay zu Anlass und Leitgedanken eines Symposiums*, in: A. Dörfler-Dierken u. a. (Hgg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters*, Mandelbachtal-Cambridge 2001, 5-21, 16.

„Constantinian Christians“⁹⁵ wie George W. Bush und „Prophetic Christians“⁹⁶ wie Martin L. King arbeitet. Diese von einem französischen Dominikaner, einem britischen Historiker und einem amerikanischen Philosophen gelegte Fährte des Konstantinischen gilt es mit John H. Yoder (1927-1997), einem der wohl originellsten US-Theologen des 20. Jahrhunderts, aufzunehmen und in Richtung einer Theologie des Exils zu verlängern. Dieser in Deutschland noch immer fast unbekannte Mennonit hat nicht nur schon früh von Exodus und Exil als den „zwei Gesichtern der Befreiung“⁹⁷ gesprochen, sondern auch erste Elemente einer solchen postkonstantinischen Theologie vorgelegt.

Jeremia statt Konstantin

Ein Schlüsseltext hierzu, der 1995 als „Eingangspaper“ eines Kongresses zum Thema *Communities in Exile* vorgetragen wurde, ist mit einer Zeile aus Stefan Zweigs Drama *Jeremias* überschrieben: *See How They Go with Their Face to the Sun*. Dieses Drama Zweigs über den Aufbruch des Volkes Gottes ins Babylonische Exil, dessen theologische Analyse John H. Yoder an den Anfang seines Beitrags stellt, ist getragen von einem fundamentalen Vertrauen, dass Israel jederzeit und allerorten „Gottesland“⁹⁸ findet, da ihm selbst in der „Nacht seiner Kerker“⁹⁹ als Heimat noch das „Herzens Jerusalem“¹⁰⁰ bleibt. Im letzten Bild des Dramas lässt Stefan Zweig den gerade aufbrechenden Zug des Volkes im ersten Morgenlicht deklamieren:

Wir wandern durch Völker, wir wandern durch Zeiten,
Unendliche Straßen des Leidens entlang,
Ewig sind wir die ewig Besiegten,
Niedrige Knechte niedrigen Frons [...].
Wir aber schreiten und schreiten und schreiten
Tiefer hinein in die eigene Kraft,
Die sich aus Erden die Ewigkeiten,
Und aus ihrem Leiden den Gott entrafßt.¹⁰¹

Dieser von Stefan Zweig dramatisierte Aufbruch Israels ins Babylonische Exil fand seine Perpetuierung in der Geschichte Israels in jener Diaspora, in der das Volk Gottes noch heute vom „tränensalzenen Brot“¹⁰² der Fremde lebt – siehe den eindrucksvollen Foto-Text-Doppelband *Diaspo-*

⁹⁵ Vgl. ebd., 164-169.

⁹⁶ Vgl. ebd., 153-158, 163f.

⁹⁷ J. H. Yoder, *Exodus and Exile: Two Faces of Liberation*, in: *CrossCurrents* (1973) 3, 279-309.

⁹⁸ S. Zweig, *Jeremias. Eine dramatische Dichtung in neun Bildern*, in: Ders., *Tersites. Jeremias. Zwei Dramen*, Frankfurt/M. 2002, 117-327, 322.

⁹⁹ Vgl. ebd.

¹⁰⁰ Ebd., 323.

¹⁰¹ Ebd., 325f.

¹⁰² Ebd., 324.

ra. *Heimat im Exil*, in dem der Photograph Frédéric Brenner und jüdische Denker wie Jacques Derrida einen zeitgenössischen Bilderbogen von Argentinien bis Usbekistan spannen. Vor diesem Hintergrund lässt sich John H. Yoders Rede vom Exil in den beiden Gestalten des Propheten Jeremia und Kaiser Konstantin idealtypisch personalisieren. Während der „Jeremianic shift“¹⁰³ des Ersten Testaments für die Mission des Judentums steht, als kreative Minorität in der Diaspora des Exils zu leben, beginnt die „Konstantinische Ära“¹⁰⁴ des Christentums damit, dass in der jungen Kirche die „Messianität Jesu durch diejenige Konstantins ersetzt“¹⁰⁵ wurde.

Waren die ersten Christen noch „messianische Juden“¹⁰⁶, so setzte sich unter ihnen schon bald jene „Konstantinische Häresie“¹⁰⁷ durch, gegen deren Machtförmigkeit an den Rändern des Christentums später Freikirchen wie diejenige Yoders entstanden. Nachdem das Christentum mit der Konstantinischen Wende seine „Judaizität“¹⁰⁸ verlor, wurde das Judentum zur „embodied critique“¹⁰⁹ einer Kirche, die auf die Seite der Macht getreten war. Auch wenn mancher Zionismus heute die Versuchung eines „Konstantinischen Judentums“¹¹⁰ in sich trägt, muss jede „De-Konstantinisierung“¹¹¹ des christlichen Volkes Gottes nach dem Ende der Konstantinischen Ära daher mit einer „Re-Judaisierung“¹¹² des Christentums einhergehen. Gemeinsam sind Juden wie Christen gerufen, im Sinne des Propheten Jeremia ihr jeweiliges Exil globaler Diaspora in den Synagogen und Kirchen eines „messianischen Volkes“¹¹³ (LG 9) beider Testamente zu leben.

¹⁰³ J. H. Yoder, „See How They Go with Their Face to the Sun“, in: Ders., *For the Nations. Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids-Cambridge 1997, 51-78, 60.

¹⁰⁴ J. H. Yoder, *The otherness of church*, in: Ders., *The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical*, Scottdale 1998, 54-64, 54.

¹⁰⁵ Yoder, „See How They Go with Their Face to the Sun“, 70.

¹⁰⁶ Ebd., 71.

¹⁰⁷ J. H. Yoder, *Peace without eschatology*, in: Ders., *The Royal Priesthood*, 144-167, 152.

¹⁰⁸ J. H. Yoder, *Jesus the Jewish Pacifist*, in: Ders., *The Jewish-Christian Schism Revisited*, 69-89, 72.

¹⁰⁹ A. E. Weaver, *Constantinianism, Zionism, Diaspora. Toward a Political Theology of Exile and Return*; in: <http://www.mcc.org/respub/occasional/28.html>. (Zugriff vom 14. 2. 2003), 9.

¹¹⁰ Weaver, *Constantinianism, Zionism, Diaspora*, 11.

¹¹¹ Yoder, *The otherness of church*, 55, 64.

¹¹² Weaver, *Constantinianism, Zionism, Diaspora*, 9. Vgl. R. Zerfaß / H. Poensgen (Hgg.), *Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen*, Würzburg 1990.

¹¹³ Zum Konzept einer messianischen Ekklesiologie auf dem Boden des Konzils, das im Gespräch mit jüdischen Denkern des 20. Jahrhunderts (vgl. P. Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris 2003) weiterzuentwickeln wäre, siehe Ch. Bauer, „Messianisches Volk“ (LG 9). M. Dominique Chenus ekklesiologischer Beitrag zum Zweiten Vatikanum (erscheint demnächst in einer von Thomas Franz herausgegebenen Festschrift zur Emeritierung von Elmar Klinger).

Schlusswort des Dichters

Nach diesem kurzen Rundblick über den Tellerrand deutschsprachiger Pastoraltheologie hinaus gebührt das letzte Wort vorliegender kleinen Festgabe an Rolf Zerfaß einem griechischen Kommunisten: Jannis Ritsos, einem der größten Dichter seines Landes. Oft und gerne zitiert der Jubilar dessen Worte: „Jeder Mensch hat einen Himmel über seiner Wunde und einen kleinen, gesetzeswidrigen Frühlingzetteln in seiner Tasche.“¹¹⁴ Als widerständiger Kommunist war Ritsos während der griechischen Militärdiktatur von 1948 bis 1952 auf verschiedenen KZ-Inseln interniert, wo er seine Gedichte auf kleinen Zetteln zu Papier gebracht und anschließend in Flaschen eingerollt vergraben hat – eine poetische Flaschenpost aus dem Exil, die erst Jahre später geborgen werden konnte:

Am Abend versammeln sich
die Toten unter den Steinen
mit manchen Notizen auf ihren Zigarettenschachteln
mit manchen dichtbeschriebenen Zetteln in ihren Schuhen
und manchen verbotenen Sternen in ihren Augen.
Über ihnen wächst der Himmel
er wächst und vertieft sich
er wird nicht müde.¹¹⁵

¹¹⁴ Zit. nach Zerfaß, Textpredigt, 242.

¹¹⁵ J. Ritsos, Tagebuch des Exils, München 1979, 127.

„Sucht den Herrn, dann werdet ihr leben“ (Am 5,6)

(I) Die Diaspora-Chiffre als Herausforderung
postmoderner Kirchenentwicklung

Rolf Zerfaß zum 70. Geburtstag

Wenn einer der bedeutsamsten Pastoraltheologen der Nachkonzilszeit – Rolf Zerfaß ist das unbestritten – einen geistlich-analytisch-prophetischen Wurf solch großer Tragweite, wie es sein Diaspora-Beitrag ist, vorlegt, kann man ihm eigentlich nur betroffen nickend zustimmen. Zu machtvoll ist das Bild, zu drückend die Lage, zu depressiv die allgemeine Stimmung, um irgendein Gegenbild so leicht ins Treffen führen zu können. Und schließlich bleibt der Text – bei allem wissenschaftlichen Apparat mehr eine Homilie denn eine Analyse – nicht in dieser Hoffnungslosigkeit stehen. Er zeigt einen Weg nach vorn, er verheißt ein annehmbar gutes Leben auch in der Diaspora, er verspricht eine neue prophetische Rolle für die konziliare Kirche inmitten der Fremde der heutigen gottfernen Welt.

Die Theologin der nächsten Generation kann dennoch nicht anders, als quer zu denken: Trifft das Bild wirklich die ganze Kirchensituation bei uns? Spricht es nicht bloß im Namen einer bestimmten, wenn auch bedeutsamen Generation, der des Konzils? Ist seine trübe und doch tröstliche Färbung die einzig angemessene Lesart der biblischen Metapher wie der heutigen Zeit? Oder müssen wir uns gerade um der heutigen Zeit und ihrer Kirchenentwicklung willen mehr zumuten – mehr Härte der Analyse, mehr Herausforderung der Praxis?

Der folgende Text ist ein gewagter Versuch in diese Richtung. Er zeichnet in einem ersten Schritt mit einigen Strichen die missliche Situation am Ende der Ära der Konzilsgeneration. Er kontrastiert sie in einem zweiten Schritt mit einer drastischen fiktiven Analogie zur biblischen Exilsituation um festzustellen, dass es noch bei weitem schlimmer kommen kann, als es heute um Kirche und Glaube bestellt ist. Er nimmt drittens in den Blick, was das Volk Israel im Exil gelernt hat, um zu zeigen, wie wir heute diese Exilserträge analog vorwegnehmen könnten, um es bei uns nicht bis zur Diaspora-Situation kommen zu lassen. Er zeichnet schließlich viertens prototypisch eine mögliche angemessene Kirchengestalt der Zukunft in unserem Kulturkreis und weist auch auf die mittelfristigen Alternativen hin, auf die wir zugehen, wenn wir uns nicht dafür entscheiden.

Der Prophet Amos steht als Motto über diesem Beitrag. Er ist der erste Prophet, dessen Weissagungen schriftlich überliefert sind. Er wirkte zur Zeit der Könige Jeroboam II. und Usia, etwa 200 Jahre vor dem Exil, in der wirtschaftlichen Hochblüte Israels. Mit Amos beginnt eine neue Phase der Prophetie in Israel. Vor ihm richtet sich die prophetische Rede an die Könige und ihr Wirken; sie ist in den Geschichtsbüchern verzeichnet. Ab Amos bekommt die prophetische Tradition eine eigene schriftliche Form und richtet sich an das ganze Volk Israel. Die Verantwortung des ganzen Volkes Gottes für seine Entwicklung, in unserer Zeit auf dem Konzil erstmals wieder formuliert, wird zum Kernthema der *Gerichtsprophetie*.¹ Es steht uns Heutigen wohl nicht an, sie in ihrer Härte auch nur analog nachzuzeichnen. An sie sei vor aller Analyse motivisch als wesentliches Element erinnert.

1 Am Ende einer Ära

Die Konzilsära neigt sich dem Ende zu. Die Konzilsgeneration, die mit viel Geisteskraft und Einsatzfreude die Kirche in ihrer heutigen gemeindlichen Form hervorgebracht hat, wird langsam alt. Die ehemals vollen Kirchen werden merklich leerer. Die Gestaltung der Gottesdienste, nach wie vor mit viel Liebe, erfreut nicht mehr wie früher. Die eigenen Kinder, die man im Glauben erzogen und an das kirchliche Leben herangeführt hat, finden daran kein Interesse, sondern engagieren sich in der Grünbewegung oder in den NGOs. Die selbstverständliche Babytaufe wird nicht mehr überall praktiziert, vor allem in den großen Städten sinkt der Prozentsatz der Katholiken an der Einwohnerzahl dramatisch. Die Volkskirche geht zu Ende. Auch die ländliche Kultur verliert ihre bäuerlich-katholische Prägung, die Kinderzahl der Familien und damit der potentielle Priesternachwuchs (traditionell sehr häufig die männlichen Spätgeborenen) sinken deutlich. Steuerberater sind per Gesetz verpflichtet, ihren Klienten den Kirchenaustritt als wesentlichen Steuereinsparungsposten zu empfehlen, und viele entsprechen dem, zumal sie ohnedies keinen vitalen Kirchenbezug haben. Die Kircheneinnahmen sinken dramatisch, ganze Bistümer kommen in massive Finanznot. In Einsparungszeiten ist jedem das Hemd näher als der Rock; ein kreativer Umgang mit der neuen Situation ist kaum zu erwarten.

Die innerkirchlich deutlich getrübbte Stimmung korrespondiert mit dem sinkenden Ansehen der Kirche in der Gesellschaft. Zwar steht sie mit ihrem umfassenden und hochkompetenten diakonischen Engagement nach wie vor in hohem Ansehen. Zugleich ist eine Kirche, die sich vor allem den Notlagen der Menschen verschreibt, in einer „Spaßgesell-

¹ Vgl. „Amos“, „Babylon und Israel“ und „babylonisches Exil“, in: Gaalyahu Cornfeld / Johannes Botterweck (Hgg.), Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie, Bd.1, Bergisch Gladbach 1969, 81-85; 239-259; 470-475; Claus Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (ATD Ergänzungsreihe 6), Göttingen 1978, 109-120.

schaft“ jene Institution, um die man den weitesten Bogen macht. Zudem ist der Glaube im Alltagsleben unsichtbar geworden. Das althergebrachte bäuerlich-traditionale Brauchtum passt nicht in eine moderne Stadtkultur, das Kirchenjahr mit seinem agrarischen Zyklus weder zu den industriellen noch zu den persönlichen oder den touristischen Rhythmisierungen des Lebens. Christliche Symbole sind längst der Kirche enteignet und zu beliebig nutzbaren Mode- und Werbemotiven geworden. Die persönliche Lebensführung auch der engagierten GemeindechristInnen gilt als gewissensgeleitete Privatsache, die keine kirchlich-moralische Bevormundung duldet. Und selbst die wenigen Priester sind im Straßenbild nicht erkenntlich, weil sie im Zuge der Volk-Gottes-Theologie (damals zu Recht als symbolischer Abschied vom „Hochwürden“) ihre Priesterkleidung abgelegt haben. Wer diese dennoch (unter den Jungen) trägt, ist häufig hochgradig traditional-klerikal orientiert. Ihrer ansichtig zu werden, drängt die Konzilsgeneration erst recht in die kleine heile Welt der eigenen Gemeinde. Zu sehr erinnern sie an die kirchenpolitische Verhinderung all ihrer konziliaren Sehnsüchte auf eine andere, heutigere Kirche. Die Öffentlichkeit ist dagegen – spätestens seit der großen Globalisierungswelle nach dem Fall des Ostblocks – von den Spielregeln der Religion des Geldes und des Profits geprägt: hedonistischer Materialismus, rücksichtsloser Eigennutz ohne Verantwortung und Reue, ist ihre Devise.

Das Volk Gottes, die verbliebenen Engagierten, finden sich in einer fremden Welt wieder, die nicht mehr die ihre ist. Alles, wofür sie gekämpft haben, scheint nicht mehr zeitgemäß oder kirchenpolitisch machtvoll torpediert: die Gewerkschaften und die sozialen Spielregeln der Arbeitswelt, der Feminismus und die zu fördernde Gleichberechtigung der Frauen, die Abschaffung des Pflichtzölibats und die Weihe der *virī probatī*, die kirchlich-sakramentale Anerkennung der wiederverheirateten Geschiedenen und der Homosexuellen in ihrer individuellen Lebensentscheidung, die institutionelle Interkommunion mit den lutherischen Kirchen und die Priesterweihe der Frauen. Das Volk Gottes ist in die Fremde geworfen, zerschlagen, verstreut, ohne Zukunft. Trauer ist angesagt. Das alttestamentliche Bild der Verschleppung des Volkes Israel ins Exil und ihre Tränen in der Diaspora scheint auf neue Weise angebracht. Es hat eine starke Evidenz für die Konzilsgeneration. Es signalisiert zugleich, dass der *Kampf* verloren ist. Trauer ist angesagt; keine/r braucht sich der Tränen zu schämen. Und weit draußen am Horizont leuchtet die Verheißung des Deuteroseja vom „Licht für die Völker“.

2 Es könnte noch viel schlimmer kommen

Vielleicht sind wir aber noch längst nicht so weit. Vielleicht erleben wir gegenwärtig erst die erste Welle der Deportation, des Geworfenseins ins Fremde, der noch mehrere weitere folgen werden, bis es zum finalen Exil kommt. Vielleicht geht es uns noch immer viel zu gut, sodass wir die Propheten nicht hören können, die vom nahenden Gottesgericht sprechen.

War es nicht ein Fehler, die ersten Propheten inmitten des Wohlstands zu überhören oder zu marginalisieren, die wie Amos und Hosea davor warnen, es uns auf Kosten der Armen gut gehen zu lassen, weil wir so das Reich Gottes verraten? Hätten wir nicht auf den Aufschrei der Befreiungstheologen der 80er Jahre² hören und wirksam die Ausbeutungsstrukturen der Weltwirtschaft bekämpfen müssen? Stattdessen haben wir auf Multi-Kulti gemacht, Südkirchentourismus betrieben, uns über Rom erregt, Projekte der Entwicklungszusammenarbeit und Fair-Trade-Programme entwickelt (eher am Rand der Kirche, aber sehr kompetent und wirksam!). Grundsätzlich hat sich jedoch nichts verändert, jedenfalls nicht zum Besseren. Und wir verdanken nach wie vor unseren immer wahnwitzigeren Wohlstand der Ausbeutung der „Dritten Welt“.

Vielleicht hätten wir auch auf die Propheten der Sozialpastoral der 90er Jahre³ hören sollen. Sie haben gefordert, eine Option für die Armen in den Gemeinden zu treffen, das kirchliche Leben vom Mitleben mit den Ärmsten prägen zu lassen, vom Diakonischen her das Wesen des Kirchlichen neu zu entdecken, Reich-Gottes-Praxis zu betreiben. Wir haben den Kopf geschüttelt: utopisch, nicht situationsgerecht, ein Verrat an der Volkskirche.⁴ Vielleicht hätten wir sie ernster nehmen müssen. Vielleicht hätten wir unserem wohl-situieren bürgerlichen Gemeindeleben ein paar Außenseiter zumuten müssen, auf dass wir gelernt hätten, mit dem Fremden mitten unter uns zu leben. Wir haben eine hochprofessionelle Caritas aufgebaut, wir sind in vielen Bereichen sozial federführend (von der Flüchtlingsarbeit bis zur Hospizbewegung), wir können unzählige Stunden vor allem weiblicher Ehrenamtlichkeit im caritativen Bereich vorweisen. Und doch: Haben wir es uns nicht zu einfach gemacht? Warum haben sich die Arbeiterpriester der Konzilszeit in Frankreich bei uns nicht etablieren können? Warum hat der Ständige Diakonats das Caritative nicht mitten ins Gemeindliche und Liturgische hinein verpflanzt? Stattdessen haben wir die kirchliche Erneuerung über statistische Pastorkonzepte der Kooperativen Pastoral gesucht, haben lange Jahre in fruchtbaren, letztlich jedoch folgenlosen Visions- und Leitbildprozessen verbracht, haben uns sogar McKinsey und den Maximen der Geldreligion anvertraut. Ist das alles nur eine Schuld von Rom?

Vielleicht geht das alles noch lange nicht weit genug. Vielleicht brauchen wir noch ganz andere Wellen der Entfremdung, bis wir zur *Umkehr* bereit sind. Vergewegenwärtigen wir uns nochmals die biblische Exilssituation: Der israelitische König sitzt in Babylon im Gefängnis, allerdings mit allen Ehren; die Oberschicht einschließlich der Priester ist in fruchtbaren,

² F.J. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Fribourg 1985.

³ Hermann Steinkamp, Sozialpastoral, Freiburg 1991; ders., Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994; Norbert Mette / Hermann Steinkamp (Hgg.), Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral, Mainz 1997.

⁴ Vgl. Planung und Vision. Die Fragen nach der Zukunft der Seelsorge, in: PThl 14 (1-2/94).

bisher unbesiedelten Landstrichen ansässig gemacht, um sie zu kultivieren, oder in Ruinenstädten, um sie wieder aufzubauen; der Tempel in Jerusalem ist zerstört, es gibt kein unmittelbares Zurück zum alten Opferkult; die neue zugemutete Heimat ist reich, mächtig, liberal und polytheistisch; die Israeliten erleben sich erstmals inmitten des Weltgeschehens, statt in einer kleinen eigenen Sonderwelt, so reich sie in ihrer Blütezeit war.

Phantasieren wir uns eine analoge Exilsituation in der heutigen Welt. Sie könnte so aussehen:

- Der Vatikan ist unfinanzierbar geworden. „Hollywood“ hat den Vatikanstaat aufgekauft und ihn zu einem Erlebnispark „barocke Kirchenwelt“ umgestaltet. Der Papst und sein Hofstaat beziehen eine Art Leibrente und dürfen die Gebäude nach Maßgabe der touristischen Notwendigkeiten weiterhin nutzen. Man sucht, die Situation als seelsorgliche Chance wahrzunehmen.
- Der Kölner Dom, ohnedies nicht mehr mit Gläubigen zu füllen, ist an ein internationales Bankenkonsortium verkauft, die ihn zu einem Businesszentrum umgebaut haben. Viele weitere Kirchen in zentraler Innenstadtlage Deutschlands sind ebenfalls von Banken, Versicherungen und der Erlebnisgastronomie aufgekauft. Der Würzburger Dom gehört einem großen Verlagshaus, das dort Esoterik-Literatur inmitten einer geistlichen Lesewelt unter die Leute bringt.
- Die Konkordate sind totes Recht, Kirchensteuer und Religionsunterricht sind abgeschafft, an den Schulen wird „Ethik“ humanistisch fundiert und das Christentum gemeinsam mit den anderen Weltreligionen im Geschichtsunterricht behandelt. Kinder werden von ihren Eltern in den Glauben eingeführt und müssen einen Computertest zu Glaubensfragen bestehen, bevor sie zur Erstkommunion gehen dürfen.
- Zum katholischen Priesteramt wird nur noch zugelassen, wer in einem säkularen Beruf erfolgreich ist. Die Diözese schließt mit seinem Arbeitgeber einen Betriebsseelsorgevertrag auf ehrenamtlicher Basis, der vielerorts gern angenommen wird. Der Priester bringt sein Einkommen in das diözesane Budget ein und betreut in seiner Freizeit einige kleine Hausgemeinden seiner Wohnumgebung.
- Alle deutschsprachigen Diözesen haben gemeinsam eine theologische Fakultät auf Teilzeitbasis gegründet, die die theologische Ausbildung für Priester und Laien übernimmt. Einige reiche Basisgemeinden leisten sich stundenweise eine/n eigene/n LaientheologIn, um gemeinsam die neue Situation theologisch zu reflektieren und an Konsequenzen für einen christlichen Lebensstil zu arbeiten.

- Die Gemeinden sind verstreute Zentren der Sakramentenspendung, zu denen die wenigen Kirchgänger sonntags aus großem Umkreis anreisen. Einige Basisgemeinschaften mit Bewegungsspiritualität und ordensähnlichen Ansprüchen bieten weitere spirituelle Anziehungspunkte. An ihnen sind auch Nichtchristen gern gesehen. Besonders beliebt sind jedoch die bewährten Caritas-Stützpunkte, wo es für jede Not eine helfende Hand gibt. Jugendliche, die die Firmung wünschen, leben und arbeiten in ihnen zur Bewährung ein Jahr als freiwillige, unentgeltliche Einsatzkräfte.

3 Lernerfahrungen im Exil

Muss es so weit oder so ähnlich kommen? Ist die Kirche, wie wir sie kennen, unwiderruflich ein Auslaufmodell? Haben wir keine Alternative, als zu trauern und zu hoffen? Ist Einsparung das einzige pastorale Konzept, das wir uns leisten können?

Die Propheten haben das Volk Israel zwei Jahrhunderte lang gewarnt, dass es in sein Verderben rennt, wenn es so weiter macht wie bisher. Vielleicht hätte es sich das Exil erspart, hätte es beizeiten seine Lektion gelernt. Vielleicht können auch wir uns die Diaspora in einer extremen Form ersparen, wenn wir heute neu lernen, was Israel damals im Exil so schmerzlich lernen musste. Vier Erkenntnisse des Exils kommen in den Blick:

Die Diaspora ist ein Gottesgericht; Umkehr tut not.

Die erste, zentrale Erkenntnis des Volkes Gottes im Exil ist jene, dass nicht die Babylonier, nicht die anderen Schuld an der Misere tragen, sondern man selbst. Diese Einsicht hat eine tröstliche Seite: Gott steht nach wie vor zu seinem Wort, er hat seinen Bund nicht aufgekündigt, er bleibt der oberste König seines Volkes auch in der Diaspora, er ist nach wie vor mit ihnen und unter ihnen, auch wenn der Tempel als „Fußschemel Gottes“ nicht mehr existiert. Es gibt aber auch eine harte, fordernde Seite: Gott sitzt über seinem Volk zu Gericht, weil es sich nicht an die Gesetze gehalten hat, die dem Bundesvertrag entsprechen. Ein Gericht ist aber nicht bloß eine Strafe, sondern primär eine Pädagogik: Das Volk Gottes soll sich jetzt, wo ihm alle Bequemlichkeiten als Folge des Bundes entzogen sind, wieder auf das Wesen dieses Bundes und seine Gesetze besinnen.

Angenommen, wir lassen uns auf diese Zumutung ein. Angenommen, wir prüfen, ob wir unsere heutige Situation der beginnenden Diaspora am Ende der Volkskirche und der Konzilsära als Gottesgericht zu sehen fähig und willens sind. Angenommen, wir kommen darüber hinweg, dass uns das Gerichtsmotiv als unerträglich traditional, dem Glauben an die Liebe Gottes widersprechend und damit unzumutbar erscheint. Dann entdecken wir vielleicht, dass unsere Visionsarbeit und unsere Leitbildprozesse ein Zeichen dafür sind, dass wir nicht mehr sicher sind, wer wir als

Kirche sind und wozu und wohin wir sollen. Auch unsere Propriumdiskussionen, die Debatten um das kirchliche „Kerngeschäft“, verweisen auf diese Identitäts- und Zielkrise.

Die Lösung des Propheten Amos war: „Sucht den Herrn, dann werdet ihr leben“ (Am 5,6). Jesus bringt es in der Bergpredigt auf einen umfassend neuen Punkt, den des Reiches Gottes: „Euch muss es zuerst um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Mt 6,33) Das Kernthema der Verkündigung Jesu Christi, unnachahmlich kurz, präzise und lapidar als Motto an den Anfang des Markus-Evangeliums gestellt, lautet ebenso: „Jesus verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist euch nahe gekommen. Kehrt um und glaubt!“ (Mk 1,15)

Was hieße das für heute? Unsere Zeit als Menschen, als Volk Gottes, als Kirche findet dann zu ihrer Fülle, wenn uns das Reich Gottes nahe kommt, es uns nahe geht, es uns so nahe geht, dass es uns nicht mehr los lässt. Dann sind wir fähig und bereit umzukehren und Jesus Christus nachzufolgen, „der uns in allem gleich war außer der Sünde“ (so die dogmatische Tradition). Er stand also nicht auf dem normalen Boden der Tatsachen, die jene des Sündenfalls und der Erbsünde sind, sondern hatte – bildlich gesprochen – seine Füße im Himmel. Wer in diesem Sinn umkehrt und nachfolgt, verlässt die Logik der Erbsünde, die „ganz normal“ ist: die Logik von Selbstdarstellung, Eigennutz und Bequemlichkeit. Er/sie vertraut sich der Logik des Himmels an, der Logik des Reiches Gottes, die unter „ganz normalen“ Bedingungen immer ein Wunder der Liebe ist: „Das Reich Gottes ist nicht Fraß und Völlerei“, also kein bequemes Leben in maßlosem Luxus, so lesen wir bei Paulus, „sondern Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,17).

Sucht man diese Spielregeln des Reiches Gottes für die heutige Zeit zu verstehen, so könnten sie bedeuten:

- *Gerechtigkeit*: Solidarität mit und Verantwortung für die Opfer unseres Wohlstands
- *Schöpfungsfrieden*: Lebensgestaltung gemäß dem LILA-Prinzip (s. u.) und
- *Freude im Hl. Geist*: gelassene Arbeit in heiterem Gottvertrauen (ora et labora)

Die erste Herausforderung unserer spürbar werdenden Diasporasituation ist demnach eine Umkehr zum Reich Gottes und seinen Spielregeln. In welcher Art und Qualität diese zu geschehen hätte, erschließt sich näher aus dem Bedenken einer zweiten Lernerfahrung der Israeliten im Exil:

Gott ist der Herr des ganzen Kosmos; Erlösung ist unteilbar und ganzheitlich.

Israel erkennt im Exil, dass Jahwe nicht bloß ein kleiner Stammesgott ist (wenn auch der ihre), sondern dass er der Herr der ganzen Welt ist, der Schöpfer des Himmels und der Erde. Der neue David, der Messias, der aus ihrem Volk hervorgehen wird, ist – so spätere Einsicht – ein König und Herr von kosmischer und apokalyptischer Dimension. In der Folge gibt es für uns als ChristInnen und als Kirche keine private Erlösung, kein subkulturelles Seelenheil. Wir werden uns als Kirche stärker, konsequenter und expliziter für die „Geburtswehen der ganzen Schöpfung“ (und in sie eingewoben der Menschen und ihrer sozialen und politischen Ordnungen) verantwortlich sehen müssen, wollen wir uns die Diaspora in ihrer extremen Form ersparen.

Was könnte das konkret heißen? Die heutige Zeit hat uns dazu bereits praktische Leitlinien gewiesen, die unserer kirchlichen Frömmigkeitstradition entgegenkommen. Das oben im Kontext des „Schöpfungsfriedens“ genannte „LLA-Prinzip“ (mnemotechnisch nach den Anfangsbuchstaben seiner vier Prämissen) ist eine postmodern etablierte Alternative zur ausbeuterischen Eigenlogik der Moderne.⁵ Postmoderne Menschen sind geneigt, zumindest die letzte Etappe der heutigen Moderne mitsamt ihrer Kirche in einer selbst verschuldeten Misere zu sehen. Das impliziert jedes Mitleid: war doch all dies gut gemeint, folgte nur der Logik der einmal als richtig eingeschätzten Entwicklung, wurde bloß irgendwann übersehen, dass die anfangs so richtig erkannte neue Wahrheit von der Berufung des Menschen zur Eigenverantwortung und Gottunmittelbarkeit inzwischen zur ideologischen Selbstsetzung und Göttlichkeitsanmaßung geworden war. „Nur ein Gott kann uns retten!“ sagen die Postmodernen und hoffen inständig, dass die alten Verheißungen noch gelten:

- **Lebendigkeit:** Wir sind zum Leben (einem dynamisch schöpfungsgemäßen und geistgewirkten) und nicht zum Tod (dem industriell oder bürokratisch Machbaren) berufen – es gibt eine Auferstehung aus allen Toden, und wir sind in sie hineingetauft.
- **Immaterielles:** Wir leben aus den immateriell-existentiell-personalen Werten auf der Basis materieller Gegebenheiten (Konsumsucht ist Liebesersatz; auch die Kirche verdankte sich noch nie Strukturmaßnahmen, statistischen Pastoralkonzepten und finanziellen Einsparungsplänen) – „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; und alles andere (die Charismen zum Kirchenaufbau und zur Heiligung der Welt) wird euch reichlich geschenkt werden“.

⁵ Vgl. Maria Widl, „Ganzheitlichkeit“, in: Hans Gasper / Joachim Müller / Frederike Valentin (Hgg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg 2004.

- **Langzeitwirkung:** Wir leben im Kontext der Ewigkeit, und Gott, der Himmel und seine Mächte und Gewalten, Tröster und Begleiter sind dem alltäglichen Lebensvollzug unmittelbar (die Welt ist weder ein Jammertal noch in der Hand des Teufels; noch ist die Welt eine säkularisierte Angelegenheit, von der bloß die Kirche ausgenommen wäre) – Gott ist der Schöpfer des Himmels und der Erde, sein Name ist Immanuel, Jahwe, Jesus (der Ich-bin-da-mit-und-für-euch). Unsere Bestimmung ist der Himmel und unsere Pflicht, die Schöpfung als Angeld auf ihn zu ehren und zu gestalten.
- **Alternativen:** Wir sind erlöst aus der quälenden Ausweglosigkeit der Sachzwänge und der heroischen Plage der Sisyphusarbeit; denn wer sich der Logik des Reiches Gottes anvertraut, dem eröffnen sich jederzeit Alternativen, die inmitten aller selbst gemachten Höllen das Reich Gottes aufleuchten lassen. Wir sind zur Freiheit der Kinder Gottes berufen, ein Volk von Erlösten, der Erbschuld der Sachzwänge umfassend und unwiderruflich entrissen, ins Land der Hoffnung geführt.

Sich dieser umfassenden Schöpfungs- und Erlösungslogik anzuvertrauen, ist weder selbstverständlich, noch ergibt es sich von selbst. Die kirchliche Tradition kennt als Übungsweg der Umkehr zur Reich-Gottes-Logik die evangelischen Räte. Sie sind keineswegs auf ihre Grundform im Ordensleben beschränkt, sondern konkrete Wege der Umkehr für jede/n einzelne/n ChristIn ebenso wie für die kirchlichen Institutionen. In ihnen geschieht jene „Heiligung der Welt“, die Papst Johannes Paul II. so konsequent als den Grundauftrag von Kirche angab, der gemäß dem Konzil in der Hand des ganzen Volkes Gottes, speziell der Laien, liegt. Zu ihrer Leitung und sakramentalen Stärkung sind ihnen die Priester in ihrem Dienstamt beigegeben. Betrachtet man die evangelischen Räte als Übungswege der Umkehr von einem Lebensstil, der uns (als Folge der Erbschuld) „ganz normal“ erscheint, zu einer alltäglich christlichen und kirchlichen Lebenspraxis, so könnten sie wie folgt verstanden werden:

- **Armut (materielle Ebene):** die Reduktion materieller Güter, weil man für sie (ihren Erwerb und ihre Pflege) arbeiten muss (Reichtum bedeutet materielle Güter ohne Arbeit). Eigennutz als Folge der Erbsünde führt dagegen zur bedingungslosen Ausbeutung aller ökologischen und sozialen Ressourcen für viel zu billige Produkte, die schon zur Herstellung Unmengen an Energie verbrauchen, große Mengen an Lärm, Abgasen und Müll erzeugen und dann schnell weggeworfen werden, was der weltweiten und generationenübergreifenden Gerechtigkeit und Solidarität widerspricht.
- **Gehorsam (ideelle Ebene):** Ausrichtung des Denkens und Wollens auf die Weisheit der Schöpfungsordnung; er bedeutet eine Einübung der Unterscheidung, was gemäß dem LILA-Prinzip richtig und wichtig ist. Die Bequemlichkeit der Erbsünde dagegen orientiert sich an alten

Gewohnheiten und Strukturen, ohne deren systemische Schadenswirkungen zu beachten.

- *Keuschheit (personelle Ebene)*: Verzicht auf Selbstdarstellung, um für Gott durchscheinend zu werden. Aus ihr erwächst die Freude der Kinder Gottes, die in gelassener Arbeit nicht erbsündig auf das persönliche Prestige schielen, und in heiterem Gottvertrauen sich nicht am kurzfristigen Erfolg, sondern am langfristigen Reich-Gottes-Ertrag orientieren.

Angenommen, wir würden uns auf einen solchen *Paradigmenwechsel* des kirchlichen Denkens und Handelns einlassen: Was wären die Konsequenzen?

- Zuerst würden wir spirituelle, asketische, diakonische und kontemplative Wege kultivieren, um wieder zu einer tiefen Freude an unserem Glauben zu kommen. Gegenwärtig erscheint der Glaube eher als eine Pflicht, ein Opfer und eine Mühe, die man sich selbst zwar auferlegt hat, anderen aber nicht zumuten möchte. Der Papst hat mit seinem Milleniumsprozess der Weltkirche einen solchen Vorgang der erneuerten Glaubensvertiefung ans Herz gelegt. Im deutschsprachigen Raum wurde er kaum wahrgenommen.
- Aus einer neuen Freude am Glauben (die nicht naiv-enthusiastisch sein muss, wie in manchen Bewegungen, es aber sein darf) erwächst die Sicherheit, andere dafür gewinnen zu wollen, weil es einfach ein gutes Leben ist, ChristIn zu sein. Damit müssen wir Kirchenentwicklung nicht mehr gemäß Einsparungsmaximen betreiben, sondern werden zu einem missionarisch-begeisterten Vorgehen fähig.
- Ein solch missionarisch-dynamischer Stil von Kirche benötigt dringend andere Strukturen, die sich nicht an der bürokratischen Verwaltung von Planstellen orientieren, sondern darauf bauen, dass Gott als Herr der Kirche ihr jene Charismen schenkt, die sie braucht (auch nach den klassischen Spielregeln des Katholischen). Dieser Charismen werden wir uns aber erst als würdig erweisen, sobald wir mit den schon im Amt befindlichen Priestern und Laien menschenfreundlicher und begabungsadäquater umgehen, statt – wie es mancherorts scheint – Personalmanagement als statistische Verteilung zum Stopfen von Planstellenlöchern zu betreiben. Ein solcher Umbau der Strukturen geht nicht von jetzt auf gleich, sondern erfordert alle schrittweise Behutsamkeit. Aber er kommt auch nicht von selber, wenn man nur lang genug einfach so weitermacht wie bisher.
- In diesem Prozess der Umkehr wird sich Kirche schließlich auf das Konzil besinnen: Ihr geistliches Wesen liegt in ihrem weltlichen Auftrag. Daher bestimmt auch „Christifideles laici“ den Auftrag des ganzen Volkes Gottes darin, die Welt zu heiligen. Alle Pastoral ist demnach

darauf auszurichten, dass das ganze Volk Gottes, ihnen voran die Priester und hauptamtlichen Laien, eine neue Form christlicher Kulturgestaltung aus den evangelischen Räten als dringlich, der heutigen Zeit angemessen und neu zu erproben verstehen und annehmen.

Bevor diese Suche nach dem christlichen Kulturauftrag beginnen kann, tut eine Vergewisserung auf das Eigene und Eigentliche not. Sie kann sich an einer dritten Lernerfahrung der Israeliten im Exil orientieren:

Die Offenbarung geschah zu unserem Besten; es braucht eine Relektüre der Tradition.

Das Volk Israel ist im Exil seines Tempels beraubt; der eingeführte Opferkult ist nicht mehr möglich. Daher werden die Gesetze und Weisungen Jahwes aufs Neue bedeutsam, die dem Bundesschluss entspringen. Die Synagoge entwickelt sich zu einem Versammlungsort, wo die Schriften regelmäßig feierlich verlesen, bedacht und gelehrt werden. Zugleich erfahren die alten Texte eine Relektüre auf die neue Situation hin; die deuteronomistischen Überarbeitungen und Erweiterungen bilden eine epochale theologische Leistung.

Die Konzilszeit hat uns mit dem bibeltheologischen Ansatz einerseits, dem von Karl Rahner herkommenden existentiellen Ansatz andererseits, eine epochale Neuausrichtung der Theologie und eine Überwindung der Scholastik gebracht. Zugleich haben wir deren wissenschaftlich-argumentativen Grundzug erhalten. Zwei zentrale theologische Herausforderungen sind weitgehend ausständig, jedoch dringlich.

- *Den „Gott der Liebe“ mit der katholischen Tradition versöhnen*

Die katholische Kirche hat in den vorkonziliaren Aufbruchsbewegungen entdeckt, im Konzil bestätigt und danach umfassend kultiviert, dass jeder Mensch eine von Gott ausgehende persönliche Berufung hat, die sie/ihn einmalig und wertvoll macht, weil Gott die Liebe ist. Die Verkündigung hat diesen Grundgedanken durch die Jahrzehnte erfolgreich vermittelt; er trägt seine Früchte in der Ökumene, im Dialog der Religionen, in der Suche nach einem friedlichen Zusammenleben der Völker, in der Überwindung totalitärer Regime.

Es ist der modernen Theologie jedoch bislang nicht gelungen, diesen theologischen Grundansatz in alle klassischen Bereiche der Theologie hinein durchzubuchstabieren. Im Gegenteil war sie eher geneigt, sie einen nach dem anderen für obsolet oder nicht mehr vermittelbar zu erklären, weil sie mit dem Gott der Liebe unvereinbar seien: die Opfertheologie (weil zu grausam), die Gnadentheologie (weil eines emanzipierten Menschen unwürdig), die Erlösungstheologie (weil ein auf Abwege geratener moderner Mensch nicht schuldig, sondern durch die Umstände bedingt in diese Situation geraten ist; er bedarf daher nicht der Erlösung

von Sünde und Schuld und somit der Umkehr, sondern der Ermutigung und Bestärkung).

Im Gefolge fielen auch alle moralischen Vorgaben und kirchlichen Gebote, weil das entwickelte Gewissen solcher nicht bedürfe. Und letztlich folgte dem zwangsweise die Sakramentenpastoral in einem insgeheimen Einverständnis, nicht zu thematisieren, dass Empfänger und Spender (diese zwar oft nicht persönlich, aber offiziell-amtlich) ganz andere Vorstellungen und Absichten damit verbanden. Dem daraus erwachsenden Konflikt mit römischen Vorgaben wurde mit deren unbedingter Kritik begegnet, die gegenseitige Haltung immer härter und unversöhnlicher: „Es geht um die Wahrheit!“, sagen die einen. „Es geht um die Menschen“, sagen die anderen. Der Konflikt zwischen Traditionalen und Modernen geht inzwischen durch Jahrzehnte; massiver Autoritätsverlust auf der einen, viele unversöhnte Verletzungen auf der anderen Seite prägen das Bild. „Was aus dem Gott der Liebe alles werden kann ...“ konstatieren kopfschüttelnd die Postmodernen, die sich so sehr nach existentiell verankerter Wahrheit und spirituell geerdeter Menschlichkeit sehnen – und wenden sich an den Dalai Lama, eine andere weisheitlich-spirituelle Quelle oder die zahllosen Ansätze der so genannten „Esoterik“.

„Nüchtern betrachtet ist unsere Pastoral eine einzige große Lüge!“, konstatierte auf diesem Hintergrund, nicht ohne selbst darüber zu erschrecken, ein gestandener moderner Pfarrer und Dekan der Konzilsgeneration kürzlich bei einer kirchlichen Fortbildung. – „Warum haben wir heute in der Theologie so wenig Studierende, dass wir bald etliche Fakultäten werden schließen müssen?“, fragte ich vor einigen Jahren einen theologisch ausgebildeten Soziologen. „Weil es in der Theologie seit 30 Jahren nichts mehr Neues zu lesen gibt“, antwortete er lapidar. Ob er damit Recht hat? – Zumindest deuten die mancherorts allsonntäglich zu hörenden Wellness-Predigten über den „Gott der uns liebt, so wie wir sind“ in dieselbe Richtung. Wir werden aus der Misere dieses Verkündigungsnotstandes, ebenso wie aus dem fruchtlosen Kampf zwischen Modernen und Traditionalen und aus der „pastoralen Lüge“ nur herauskommen, wenn wir uns neuen theologischen Anstrengungen unterziehen. Sie werden zum einen darauf abzielen, den „Gott der Liebe“ mit *allen* zentralen Inhalten der christlich-katholischen Tradition konstruktiv zu verschränken.

- *Der modernen Wissenschaft ein ebenbürtiger kritischer Partner werden*

Zum anderen steht ein weiteres Desiderat der Moderne dringlich an, das der Versöhnung von Theologie und den modernen Wissenschaften. Dieser Brückenschlag ist bislang in größerem Umfang nur zur Soziologie und zur Psychologie gesucht worden, wenngleich mehr in der Art einer gläubigen Annahme von deren Prämissen, denn in einer kritisch-konstruktiven Unterscheidung ihrer Vorgaben und Grundannahmen; was auch

diesen Wissenschaften zur Herausforderung würde und der Theologie neue akademische Beachtung brächte. Die heute ungleich mächtigeren Natur- und Wirtschaftswissenschaften und deren Auswirkungen in der Technik, der Medizin und der Politik sind hingegen maximal ethisch bewertet, jedoch nicht theologisch verschränkt worden (sieht man vom genialen, aber theologisch nach wie vor marginalen Ansatz Teilhard de Chardins ab). Erst wo wir diese Herausforderung einer kritisch-loyalen und wissenschaftlich starken Zeitgenossenschaft in breitem Rahmen annehmen, werden wir in der Verkündigung wieder etwas zu sagen haben, das das Niveau der „Esoterik“ übertrifft.

Zugleich erreichen wir dadurch eine sichere Basis für den kirchlichen Kulturauftrag, der uns seit dem Konzil von den Päpsten nachdrücklich empfohlen ist. Dazu kann es hilfreich sein, sich der vierten Erfahrung der Israeliten in der Diaspora anzunähern:

Die Fremde soll uns zur Heimat werden; Inkulturation ist Evangelisierung.

Hätte der babylonische König Nebukadnezar die israelitische Kultur zerstören wollen, hätte er die Menschen nicht nur exilieren, sondern auch verstreut ansiedeln müssen (wie wir es mit den Fremdarbeitern verschiedenster Nationalität getan haben). Zudem hätte er ihr Staatsgebiet anektieren und mit eigenen Leuten besiedeln müssen (wie es die Israelis in Palästina lang konsequent taten). Er hat jedoch primär die Oberschicht ins eigene Gebiet umgesiedelt und sie in großen Gruppen beisammen gelassen, sodass eine intakte Sozialstruktur gesichert war. Zudem hat er ihnen fruchtbare, bisher unbesiedelte Landstriche anvertraut (das Zwischenstromgebiet), sowie ihnen Ruinenstädte zum Wiederaufbau übergeben. Am Hof, in Wirtschaft und Handel, waren sie bald etabliert und kamen zu beträchtlichem Wohlstand. Die Gesellschaftsordnung war weltoffen und liberal, eine Vielzahl an Religionen bestand friedlich nebeneinander. Auch die Propheten hatten gegen diese Gesellschaft nichts grundsätzlich einzuwenden, empfahlen im Gegenteil, in sie einzuh heiraten und sie zur Heimat zu machen. So erklärt sich auch, dass nach der Eroberung des babylonischen Reichs durch den Perserkönig Kyros nur ein Teil der Exilierten zurückkehrten, während viele andere in der Diaspora blieben und bloß zum Laubhüttenfest nach Jerusalem zogen, um ihre geschuldeten Opfergaben zu bringen. Das Diaspora-Judentum bleibt bis in die heutige Zeit trotz der Bewegung des Zionismus und der Neugründung des Staates Israel gleichberechtigt.

Das Christentum hat die Notwendigkeit der Inkulturation des Glaubens immer gesehen und diese engagiert und kreativ betrieben, gestützt durch eine Inkarnationstheologie: Wie Gott in Jesus Christus realer Mann einer Zeit und Kultur wurde, um so die Menschen von innen heraus zu erlösen, so ist die Kirche beauftragt, jede Kultur anzunehmen, um sie von innen heraus mit dem Evangelium zu durchdringen. Für die heutige Zeit gilt das ebenso: Das Kernthema der weltkirchlichen pastoralen Vorga-

ben seit dem Konzil ist die *Evangelisierung*. Von Paul VI. in seiner epochalen Enzyklika „*Evangelii nuntiandi*“ 1975 vorgestellt, wird sie zum Urdatum der Befreiungstheologie und zum Leitgedanken des Pontifikats von Johannes Paul II. Der „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ sei das große Drama unserer Zeit, so Paul VI. Zur Überwindung reichen katechetische Maßnahmen oder missionarische Anstrengungen nicht aus. Es braucht eine neue Evangelisierung, die damit beginnt, dass sich die Kirche selbst neu evangelisiert, indem sie sich inmitten der Kulturen dem Evangelium neu aussetzt und sie von innen heraus mit dem Glauben neu durchdringt.

Wir werden als Kirche die Diaspora-Erfahrung der heutigen Zeit erst überwinden, sobald wir bereit sind, diese Zeit auch als unsere geistige Heimat anzunehmen. Damit unser Glaube darin nicht verwässert oder verdunstet – wie es seit Jahrzehnten und in letzter Zeit zunehmend rascher und deutlicher geschieht – bedarf es statt Anpassung und Subkulturbildung einer Inkulturation, die mit einer Selbstevangelisierung des eigenen kirchlichen Leben im expliziten Innen der heutigen Kultur beginnt. Wie lösen Christen ihre Finanzprobleme? Welche Art des Wirtschaftens und Arbeitens ist menschengemäß, familienfreundlich und schöpfungsgemäß? Was sind unsere Quellen der Hoffnung in einer rasend perspektivenlosen Zeit? Welcher Lebensstil ist gerecht, sozial und ökologisch? Welche Rolle spielt das Geistliche inmitten des Materiellen (und nicht bloß abgehoben davon; die systemischen Wissenschaften haben dazu gegenwärtig Anregendes zu sagen)?⁶ Auf welche Weise kann die gegenwärtig (auch innerkirchlich) weit verbreitete postmoderne Volksreligiosität⁷ der so genannten „Esoterik“ wieder explizit katholisch-christlich gestaltet werden?

4 Aufbruch statt Einsparung

Angenommen, wir lassen uns auf diese Diaspora-Situation im beschriebenen Maße ein. Angenommen, wir sind bereit zu einem Paradigmenwechsel im kirchlichen Denken und Handeln. Angenommen, wir nützen die zwischenzeitlich nötigen Einsparungen zu einer Strukturreform. Angenommen, wir vertrauen dem Heiligen Geist und dem Papst⁸ und wagen einen Aufbruch. Angenommen, wir lassen uns von einer apokalyptischen Hoffnung leiten.⁹ Dann stellen sich zwei weitere Fragen: Wie kann eine Kirche der Zukunft bei uns aussehen? Wie kommen wir praktisch dorthin?

⁶ Vgl. Harald Zycha, *Organon der Ganzheit. Die Überwindung des reduktionistischen Denkens in Naturwissenschaft und Medizin durch die Kybernetik*, Heidelberg 1996.

⁷ Vgl. Maria Widl, „Volksreligiosität“, in: Hans Gasper / Joachim Müller / Frederike Valentin (Hgg.), *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg 2004.

⁸ Papst Johannes Paul II., *Novo Millennio Ineunte* zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (VAS 150), Bonn (DBK) 2001.

⁹ Papst Johannes Paul II., *Ecclesia in Europa. Nachsynodales Apostolisches Schreiben zum Thema „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa“*, 28. Juni 2003 (VAS 161), Bonn (DBK) 2003.

Die gegenwärtigen Kirchenstrukturen bei uns entsprechen einerseits einer Spätform der Volkskirchlichkeit, die eine flächendeckende Überwachung der Schafe und ihre lückenlose sakramentale Versorgung bedingt. Sie wird kontrastiert von der modernen Gemeindekirchlichkeit, die mancherorts freikirchliche Züge annimmt. Beide wissen sich durch die nachkonziliare Gemeindeftheologie gedeckt, die die Pfarrei „als Kirche für alle am Ort“ konzipiert. Daher stehen den Pfarreien auch die weitaus überwiegenden Ressourcen an Geld und Personal zur Verfügung. Die faktische Entwicklung hat das Konzept jedoch längst ausgehöhlt: Die Pfarreien erreichen nur etwa 5-10% der Getauften (im großen Durchschnitt) als Gottesdienstbesucher und maximal 1-3% als gemeindlich engagierte ChristInnen. Diese schmale Personengruppe besteht zudem überwiegend aus Personen jenseits der Lebensmitte, mehrheitlich Frauen. Ihr Wirkungsgrad hinein in die Gruppe der getauften Nichtkirchgänger wie der Gesamtbevölkerung ist unbedeutend (ausgenommen mancherorts der diakonische Bereich).

Rechtfertigen diese Zahlen eine Konzentration nahezu aller Ressourcen in den Pfarreien? Die Traditionalen sagen „Ja“, sammelt sich doch einzig dort das Volk Gottes regelmäßig um den Priester zum Herrenmahl. Die modernen Gemeindlichen sagen ebenfalls „Ja“, sind sie es doch, die den Großteil ihrer (Frei-)Zeit in das kirchliche Leben investieren.

Theologisch betrachtet kommt das aber einem evangelischen Kirchenkonzept näher als dem katholischen. In unserem Konzept ist die Ortskirche nicht die Pfarrei, sondern die Diözese, das Bistum. Der Bischof ist ihr Vorsteher; er sammelt die Priester in einem Kollegium um sich und sendet sie – strukturell gesehen – stellvertretend für sich an die verschiedenen pastoralen Orte.¹⁰ Da die Pfarrei gegenwärtig jedoch keineswegs repräsentativ für die Bevölkerung ist, zugleich jedoch eine massive religiöse Sehnsucht konstatiert werden kann,¹¹ wird es für eine Pastoral der Zukunft erforderlich, eine Vielzahl differenzierter kirchlich-gemeindlicher Orte zu fördern. Postmoderne Menschen sind wenig geneigt, in wesentlichen Fragen Kompromisse einzugehen. Sie beteiligen sich nur dort und nur soweit am kirchlichen Leben, als es ihren spirituellen und sozialen Erwartungen entspricht. Gegenwärtig werden jedoch vornehmlich traditionale und moderne Erwartungshaltungen bedient;¹² die postmodernen kommen nur in Nischen in den Blick.¹³ Es wird also zukünftig nötig und nützlich

¹⁰ LG 18-28.

¹¹ Vgl. Regina Polak (Hg.), *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002.

¹² Vgl. Michael N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997.

¹³ Zum Konzept der Deutungsmuster vgl. Rudolf Engler, *Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung* (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart 1992; Maria Widl, *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz 1997.

sein, für jede katholisch legitime Frömmigkeitsform und spirituelle Erwartungshaltung eigene Formen des kirchlichen Lebens zu bilden.

Das kann die Pfarrei für sich gesehen niemals leisten. Es entspricht aber auch nicht dem katholischen Ortskirchenprinzip. Demnach muss der Bischof dafür sorgen, dass in seiner Diözese arbeitsteilig die Kirche „allen alles wird“. Die Konkurrenz der Pfarreien hängt dann nicht mehr an der Frage, keine Firmlinge oder Kirchgänger an die Nachbarpfarrei „zu verlieren“. Die Herausforderung besteht vielmehr darin, gemäß den Charismen und Anforderungen des konkreten Ortes eine ganz spezifisch anziehende Gemeinde zu formen, statt jedes Handlungsfeld bedienen zu wollen. Warum sollte nicht z. B. die Jugendpastoral eines Dekanates im zentralen Schulort gemacht werden, wenn es dort einen Seelsorger gibt, der das kann? In Städten findet diese Konzentration schon längst statt und die Menschen wählen ihre Gemeinde nach ihren Vorstellungen aus: schöne Kirche, gut predigender Pfarrer, klassische Kirchenmusik, familienfreundliche Gestaltung, traditionaler Stil usw.

Vielerorts steht einem solchen Konzept die traditionelle Heimatförmigkeit des Volksglaubens entgegen. Diese sollte auch keineswegs gestört werden;¹⁴ sie stirbt aber aus. So kann daneben Neues wachsen, so man es sieht und entsprechend fördert. Ein Anfang wäre es, jenen Priestern und Laien, die das Charisma des Gemeindeaufbaus unter postmodernen Bedingungen besitzen, schrittweise einige Stunden ihrer Dienstverpflichtung zur Gründung einer neuen Stilform christlichen Lebens zu widmen (zum Schutz gegen die umfassend verzehrenden Ansprüche der Ortsgemeinde; bei Rechenschaftspflicht und diözesaner Vernetzung). All diese differenzierten Gemeinden dürften sich jedoch nicht nach herkömmlichem Muster selbst genügen. Im Gegenteil sind sie aufeinander, auf gegenseitigen Austausch, auf loyales Mitdenken mit der ganzen Ortskirche – also auf Katholizität – zu verpflichten. So entsteht schrittweise eine Kirchenstruktur als Netzwerk, wie sie theologisch richtig und zugleich zeitgemäß ist.

Wie bei allen Veränderungsprozessen ist nur ein behutsamer und gut kommunizierter, aber konsequent verfolgter schrittweiser Umbau zielführend. Dabei gibt es immer diejenigen, die voranstürmen und sich gut als Vorhut zur Erkundung des Terrains eignen. Sie werden gute und schlechte Erfahrungen sammeln und darin Projekte begründen. Wiewohl viele scheitern werden, werden einige sich bewähren und als Modelle für jene dienen, die Freude am Aufbau des Neuen haben, sobald sich seine Konturen konkret abzeichnen. So entsteht schrittweise eine breitere Landschaft des Neuen, das teilweise das Alte inspirieren, es teilweise aber auch nach seinem Absterben ersetzen wird. Sobald das Neue eine große Breite und Normalität erreicht hat, werden auch die früheren Beden-

¹⁴ Was das Konzept der Seelsorgsräume jedoch tut; es wird zum Totengräber der Volkskirche.

kenträger sich darauf einzulassen bereit sein, sofern man im ganzen Prozess ihre Bedenken wirklich ernst genommen hat, ohne sich gleichzeitig dadurch von seinem Vorhaben abbringen zu lassen. Und schließlich werden ganz am Schluss auch die Nachzügler mit ins Boot wollen.

Kirche ist kein totes Gebäude, sondern ein „Haus aus lebendigen Steinen“, ein Organismus des „einen Leibes mit den vielen Gliedern“. Jeder Organismus befindet sich ständig im Umbau und ist deshalb lebendig. Solange wir auf unser Haupt, Jesus Christus, und unser Herz, den Heiligen Geist, vertrauen, haben wir ewiges Leben – und es ist uns „in Fülle“ verheißen. „Fahrt hinaus!“, rief uns der altersschwache Papst Johannes Paul II. in jugendlichem Elan zu. Geht es uns in aller beginnenden Diaspora noch zu gut? Sind wir zu bequem oder bloß zu mutlos?

Wir können auch so weitermachen wie bisher. Dann ordnen wir uns der Religion des Geldes und des Profits unter und machen uns zu ihren Gläubigen:

- Wir bewahren unseren Reichtum durch Einsparungen und beginnen bei denen, die kirchlich-strukturell am schwächsten sind und sich daher nicht wehren können: den hauptamtlichen Laien in der kategorialen Seelsorge und den Generationen der Jüngeren in ihren kirchlich nicht wahrgenommenen spirituellen Sehnsüchten.
- Wir schaffen der Spaßgesellschaft ihre Opfer aus den Augen, damit sie nicht stören, und kümmern uns weiterhin wirksam und im Verborgenen um die Kranken, die Alten, die Leistungsschwachen, die Flüchtlinge und die ausgebeutete „Dritte Welt“.
- Wir lernen schrittweise, unsere allgemeine Seelsorge den emotionalen Wellness-Ansprüchen der Wohlstandsgesellschaft noch besser anzupassen und erheben dafür auch einen angemessenen finanziellen Beitrag.
- Wir finanzieren unsere Binnenstruktur über finanzkräftige Sponsoren, die sich und ihre Aktivitäten gern unter den kirchlichen Segen stellen und damit legitimieren.

Wir werden künftig auch mit dieser Form von Kirche einigermaßen guten Gewissens leben können. Wahrscheinlich steuern wir dann ganz von selbst und ohne größere Anstrengungen in eine Diaspora der extremen Form, wie oben beispielhaft beschrieben. Oder wir folgen den Propheten, wie Amos es damals einer war, und kehren rechtzeitig um.

„Sucht den Herrn, dann werdet ihr leben“ (Am 5,6)

Volk Gottes im Exil

Gottes Volk, seine Kirche, sei heute auf dem Weg ins Exil und könne dabei viel vom exilierten Israel lernen. Das ist eine der Grundbotschaften von Rolf Zerfaß' Beitrag „Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern“. Im Folgenden will ich diese Grundannahme entfalten, in der Hoffnung, dass dadurch die prophetische Perspektive, ihr aus den biblischen Erfahrungstexten übernommenes „Leitbild“ von Rolf Zerfaß ansatzweise operationalisiert werden kann. Solche Operationalisierungsarbeit ist allein deshalb vonnöten, weil Leitbilder nicht nur ermutigend auf den Weg locken, sondern in ihrer idealtypischen, ja idealisierten Verführbarkeit nicht selten genau das Gegenteil verursachen: dass die übermächtig scheinende Aufgabe, die ein Leitbild mit subtilem moralischen Appell einfordert, erst gar nicht angegangen wird. Statt dann das Volk Gottes auf den Weg zu bringen, bleibt es jammernd und depressiv auf seinen Träumen sitzen. Zudem wächst über die destruktive Kraft des Ideals (Wolfgang Schmidbauer) die Gefahr, dass sich die Träumer, randvoll mit Visionen, in der real existierenden Kirche nicht mehr zurechtfinden.

„Exil“ könnte für die folgenden Reflexionen nichts anderes bedeuten, als dass die Kirchen in unseren Breiten ihre über Jahrhunderte bewährte soziokulturelle Grundlage und damit Stütze verlieren. Europa ist eben nicht mehr „christentümlich“, das Christentum ist längst nicht mehr die Grundlage der Staatsverfassung europäischer Staaten, und das vergebliche Ringen um eine folgenreiche Erinnerung daran in der Europäischen Verfassung zeigt nur, wie sehr es eben kein „christentümliches Europa“ mehr gibt.

1 Ende der traditionellen Sozialform

An die soziokulturellen Bedingungen ist gebunden, wie eine christliche Kirche arbeitet und welche Sozialform sie sich dazu gibt. War das Christentum im vorkonstantinischen Rom eine hocheffiziente verfolgte Untergrundkirche mit einer enorm flexiblen Sozialform, so glich sie sich, als Teil der nunmehr gesellschaftstragenden Kräfte, den neuen Verhältnissen an. Es bildete sich in der nachreformatorischen Zeit aus Friedensgründen als Sozialform die Staatskirche aus. Sie stellte mit allen gesellschaftlichen Mitteln sicher, dass die gesamte Bevölkerung der einen monopolisierten Konfession angehörte. Die Staatskirche wurde so zur Volkskirche. Wer nicht bereit war, sich daran zu halten, wurde ins Jenseits oder in späteren toleranten Zeiten ins Ausland ausgewiesen. Verursacht durch die große geistige, technische (Dampfmaschine), soziale (Klassenkampf) und politi-

sche Revolution (mit dem Ziel der Demokratisierung der Gesellschaften) wurde nach und nach nicht nur das soziokulturelle Gefüge umgestaltet, sondern änderte sich zunehmend auch die Arbeitsweise und Sozialform der Kirchen. Ein einfaches Beispiel: War der Passauer Bischof Josephus Domincus Lamberg (1726) einzig darum besorgt, dass bei schweren Geburten die Hebammen notfalls auch im Mutterschoß taufte, schrieben die Deutschen Bischöfe verpflichtend eine Taufkatechese für die Eltern von Kindern vor, die längst nicht mehr *quamprimum* zur Taufe gebracht wurden.

Mit der Umformung zur modernen Gesellschaft änderten sich also nicht nur die Position der Kirchen in der jeweiligen sie privilegierenden Gesellschaft, sondern auch ihre Arbeitsweise und ihre Sozialform. Das allein deshalb, weil ein zentrales Moment der Modernisierung europäischer Gesellschaften die Individualisierung darstellte: die Ausweitung von Freiheitsgraden der Person bis in die letzten Winkel der sich modernisierenden Gesellschaften.

1.1 Auf den ersten Blick Verfall

Diese Entwicklung, die kulturell vor allem in den 68ern in die Tiefe der Bevölkerung getrieben worden ist, führt zum Abbau aller aufgespürten Fremdsteuerungen. Diese wurden in Institutionen, Normen und Autoritäten vermutet – weshalb diese Trias in eine Krise geriet. Die christlichen Kirchen, die just auf diesen drei Säulen aufbauten, wurden eines der prominenten Opfer dieser gesellschaftlichen Umbaukrise. Andere Institutionen (wie Ehe, Gewerkschaften) waren noch weit mehr davon betroffen.

Das führt zu dem, was allenthalben bekannt ist und beklagt wird: zu den Austritten aus den Kirchen, zum Leerbleiben der sonntäglichen Kirchenbänke, zur schrumpfenden Zahl von religiös-kirchlichen Dauerexistenzen wie Ordensmänner, Ordensfrauen und ehelose Priester. Auch die Selbstverständlichkeit der kirchlichen Feiern zu den Lebenswenden lockerte sich, obgleich diese biographiegebundene Form der Beteiligung sich als weitaus stabiler (weil heidnischer?) erweist als die kirchengemeindlichen Formen. Alle Daten deuteten auf einen Verfall der Kirchlichkeit hin – auf den ersten Blick zumindest.

1.2 Veränderung des Beziehungsmodus

Blickt man auf diese Entwicklungen ein zweites Mal, mit schärferer diagnostischer Genauigkeit, dann differenziert sich das Bild. Es gab ja in den freien Gesellschaften Europas – anders als im kommunistisch beherrschten Ost(Mittel)Europa – keinen politisch motivierten Krampf gegen die Kirchen. Im Vordergrund stand vielmehr der folgenreiche Anspruch moderner Bürgerinnen und Bürger, ihr Leben so zu leben, wie sie es für richtig erachteten. Selbststeuerung galt als das hehre Ziel, wählen können also. Dass solches Wählenkönnen nur in einem risikobeladenen Punkt nicht frei ist, merkten die Menschen erst später: dass sie nämlich bei dieser Wahl

niemand mehr vertritt und auch nicht entlastet. Der Zwang zur Wahl erwies sich für den Einzelnen zunehmend als hochriskant. Die Zunahme der Unübersichtlichkeit nicht nur durch die Fülle von Optionen, sondern auch deren Unsicherheiten wurde den Einzelnen zugemutet. Dies hätte nach einer zugleich wachsenden Daseinskompetenz verlangt, die sich aber im schwächer werdenden familialen System (vor allem wegen der Abwesenheit der Väter) nicht mehr so leicht einstellte. Das führte seit dem Beginn der neunziger Jahre dazu, dass gerade inmitten der hochmodernen Freiheitsgesellschaft (wovon fundamentalistische Gruppen in den Kirchen reichlich profitieren) die Zahl jener Menschen wieder zunimmt, welche die lästig werdende Last der Freiheit wieder loswerden wollen. Wollte man also in den 68ern die Freiheit vor repressiven Institutionen schützen, so muss man diese heute vor depressiver Vereinsamung bewahren.

Wie immer auch: Kirchlichkeit, gemeindliches commitment, ist jetzt nicht mehr eine Sache unausweichlicher gesellschaftlicher Zuweisung, sondern wird zum sensiblen Thema der Wahl durch die „freie“ Person. Solch eine Situation bringt erhebliche Instabilitäten in der Kirchenbeziehung mit sich. Wählbare Kirchenbeziehungen reagieren weitaus stärker als zugewiesene auf Irritationen und auf Gratifikationen. Dabei zeigen rezente Studien über den Kirchenaustritt, dass es letztlich weniger auf die Irritationen ankommt, wenn jemand die kirchliche Gemeinschaft formell verlässt, sondern dass das Fehlen von Gratifikationen entscheidend wirkt. Irritationen haben die Gehenden wie die Bleibenden gemeinsam. Was sie unterscheidet, sind die erfahrenen Gratifikationen.

Im Zuge der Individualisierung wurde auch die Religion „individualisiert“, zur Sache der Person. Das konnte sowohl zur Personalisierung der Religiosität (als der subjektiven Seite der Religion) führen, zu einer Gläubigkeit aus Entschiedenheit also. Ebenso konnte die Privatisierung sich abwählerisch erweisen: Von der Abwahl jeglicher Religion hin zu jenen, die sich an naturalistisch-humanistischen religionsartigen Konzepten orientieren, bis schließlich hin zu den vor allem unter Frauen verbreiteten ReligionskomponentInnen stehen den einzelnen Personen sozial ungestraft heute alle Möglichkeiten offen.

Insofern Religion als Religiosität unsichtbar wird (Thomas Luckmann sprach daher von der „invisible religion“), scheint sich Religion total zu entkirchlichen. Selbst das ist aber nicht der Fall. Neuere Studien über Institutionen lassen eine Gegenbewegung zu einer wählerischen „Reinstitutionalisierung“ erkennen. Institutionen schmälern ja nicht nur die Freiheit des Einzelnen. Als kollektive Erinnerung entlasten sie den Einzelnen auch. Sie spielen dem wählerischen Menschen – durchaus gewaltfrei – bewährte Lebensweisheit zu. Daraus erwächst heute nicht immer formelle Kirchenbindung, wohl aber entsteht so etwas wie eine verschämte „unsichtbare Kirchlichkeit“. Mit manchen Positionen der Kirche sympathisieren solche Ungebundenen unverbindlich. Sie schätzen den Einsatz für den Frieden, für sozial Benachteiligte, und sie sind dankbar für das Enga-

gement der Kirchen für mehr Gerechtigkeit. Spirituelle Wanderer holen sich aus dem spirituellen Schatz der Kirche Hildegard von Bingen, Meister Eckehard oder Jakob Böhme.

2 Den Untergang verwalten

Die christlichen Kirchen haben zunächst auf diese Entwicklungen lediglich systemkonform reagiert: Ein weitsichtiges Agieren ist wegen der Schwerfälligkeit der Großorganisation Kirche leider bislang ausgeblieben.

2.1 Priestermangel

Reagieren musste die katholische Kirche auf den von Fachleuten schon am Beginn der neunziger Jahre prognostizierten, jetzt aber erst nach dem Eintreten der Prognose ernst genommenen Mangel an „Priestern in Ruf und Reichweite“. Die im Laufe der Zeit errichteten Pfarrgemeinden können heute in vielen Kirchengebieten kaum noch zur Hälfte mit einem Pfarrer „versorgt“ werden – ein Wort, das entweder an Überholt geglaubten Klerikalismus erinnert oder aber wohlwollend umgedeutet werden kann als gemeinsame Sorge der kirchlichen Gemeinschaften um ihre kleineren Einheiten und um deren Zusammenhalt, damit sie vor allem inmitten zeitgenössischer Bedrängnis die Kraft behalten, in der Spur des Evangeliums zu bleiben.

Raumpflegerische Lösung

Auf diese erste Herausforderung des überkommenen Kirchensystems hat die katholische Kirche (trotz der Erneuerung ihrer Ekklesiologie auf dem Konzil) in einer beunruhigend hilflosen Weise reagiert: raumpflegerisch. Die Zahl der Seelsorgeeinheiten wurde der Zahl der für die Pfarrseelsorge verfügbaren Priester angeglichen. Das führte zu pastoralen Pfarrverbünden und seelsorglichen Megaräumen.

Verschärfte Klerikalisierung

Die Wirkungen dieser Neuordnung der pastoralen Räume sind nicht unerheblich. Zum Ersten kommen auf die Leiter dieser pastoralen Megaräume neuartige Aufgaben zu. Pastorales Management wird immer wichtiger. Die Priester, aber auch die Einrichtungen der Pastoralen Fort- und Weiterbildung haben darauf schon reagiert. Die Priester wünschen sich Training in Organisations- und Personalentwicklung, dementsprechend bieten immer mehr kirchliche Einrichtungen pastorale Managementkurse an.

Sehr viele Priester stört laut zentraleuropäischer Studie „PRIESTER 2000“¹ diese Entwicklung. Sie waren angetreten, in erster Linie biographienahe

¹ Paul M. Zulehner / Anna Hennersperger, „Sie gehen und werden nicht matt“ (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur, Ostfildern 2001; Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress, Ostfildern 2001; Paul M. Zulehner / Fritz Lobinger, Um der Menschen und der Gemeinden willen. Plädoyer zur Entlastung der Priester, Ostfildern 2002; Anna Hennersper-

Seelsorge zu machen und überschaubare Gemeinden zu leiten. In den pastoralen Megaräumen hingegen wird die Seelsorge immer weniger biographienah und zugleich immer mehr betriebsorientiert. Priester beklagen daher mit überwältigender Mehrheit zu Recht den Verlust unmittelbarer Seelsorge. Bernardin Schellenberger nennt das den „pastoralen Notstand“ – vorausgesetzt, dass der priesterliche Dienst weiterhin eng an seelsorgliche Aufgaben gebunden bleibt und diese nicht an andere pastoral Mitarbeitende abwandern: KrankenhausseelsorgerInnen, PastoralreferentInnen, GemeindereferentInnen und nicht zuletzt Ehrenamtliche. Nur unter dieser Bedingung, dass Priester in hohem Maße von der Seelsorge her definiert werden, bedeutet die gegenwärtige Entwicklung nach Schellenberger einen „pastoralen Notstand“. Wenn man aber die Seelsorge aus dem Priesteramt auslagert, muss man sich im Klaren sein, dass dies eine historisch einmalige Neudefinition des Priesteramtes darstellte.

Die derzeitige Entwicklung hat bei aller praktischen Effizienz aber noch einen zweiten markanten Nachteil. Er führt zu einer faktischen Rekleralisierung des Kirchenbetriebs. Alle guten Vorsätze, die sich auf die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* berufen, sind vergessen. Die Kirche wird nicht (mehr) umfassend vom Volk Gottes her konzipiert, in dem es nur Berufene und Geistliche gibt, darunter von Gott bestellte Amtsträger, Bischöfe, Priester und Diakone und vielleicht in Zukunft noch weitere Ämter als Ausfaltung des einen kirchlichen Dienstamtes (wie etwa PastoralreferentInnen). Wären diese Vorsätze weiterhin handlungsleitend, dann wären die Probleme des Priestermangels nämlich nicht vom Klerus, sondern von den Gemeinden her anzugehen. Wie das aussehen könnte, darüber weiter unten gleich mehr. Hier muss vorerst konstatiert werden, dass die kirchliche Raumpflege sich am verfügbaren Klerus und nicht an den verfügbaren gläubigen Gemeinden orientiert. Dass diese „Lösung“ nicht wenigen ein sehr schlechtes theologisches Gewissen bereitet, kann man daran erkennen, dass man dem ganzen schamlos klerikalen Vorgang das Feigenblatt der „kooperativen Pastoral“ vorgehängt hat.

Dabei sind die Anliegen einer solchen „kooperativen Pastoral“ theologisch durchaus beachtlich. Sie sind ein Versuch, die Ekklesiologie des Konzils zu operationalisieren. Aber letztlich bleibt sie vielfach Wunschdenken. Es geht den Verfechtern dieser kooperativen Pastoral wie einem aufgeschlossenen Paar. Dieses ist angetreten, die Beziehung unter Bedacht einer modernen Frauen- und Männerrolle partnerschaftlich zu gestalten. Sobald aber dann ein Kind kommt und angesichts der hohen Verschuldung ein Teil des Paares beim Kind bleiben muss, bauen sich die modernen Geschlechterrollen unverzüglich in die traditionellen zurück.

ger, Ein ein(z)iges Presbyterium. Zur Personalentwicklung von Priestern. Amtstheologische Reflexionen zur Studie Priester 2000, Ostfildern 2003; Paul M. Zulehner / Fitz Lobinger / Peter Neuner, Leutepriester in lebendigen Gemeinden, Ostfildern 2003.

2.2 Finanzmangel

Der Mangel an Priestern in pastoraler Ruf- und Reichweite bildet die erste Phase der Krise der herkömmlichen Kirchenstruktur. In einer zweiten Phase verlagert sich der Priestermangel auf einen bedrohlichen Finanzmangel. Beklagenswertes Beispiel dafür ist die Erzdiözese Berlin. Was dort passiert ist, ist im Modus der panischen Angst, es könnte auch in der eigenen Diözese passieren, inzwischen Grundlage für die kirchlichen Maßnahmen vieler anderer Diözesen geworden.

Betroffen sind bislang geldstarke Kirchen, jene also, die über die Kirchensteuer (Deutschland, Schweiz) oder einen Kirchenbeitrag (Österreich) jahrzehntelang ein komfortables wirtschaftliches Fundament hatten. Die Korrosion der Kirchenmitgliedschaft, in Deutschland die Lasten der Wende (Solidarbeitrag) und der anhaltenden Wirtschaftsflaute mit hoher Arbeitslosigkeit haben dazu geführt, dass entweder immer mehr Kirchenmitglieder mit niedrigen Einkommen überhaupt keine Kirchensteuer mehr entrichten und andere wegen der finanziellen Knappheit im Haushalt (wegen Arbeitslosigkeit, Solidarbeitrag) die Kirche verlassen, um finanzielle Erleichterung zu erleben. Was ein solcher Kirchenaustritt, der mit dem finanziellen Überleben mancher hoch verschuldeter Familien zu tun hat, theologisch bedeutet, wird hier nicht weiterverfolgt, muss aber bei der Umgestaltung der kirchlichen Sozialform in eine zukunftsfähige mitbedacht werden.

Betriebswirtschaftliches „downsizing“

In ihrer finanziellen Bedrängnis rufen immer mehr Bistümer betriebswirtschaftliches Know-how zu Hilfe. Hohes Ansehen genießt bei den Kirchenleitungen das auf diesem neuen Beratungsmarkt geschickt agierende Unternehmen *McKinsey*, das inzwischen den bislang misslungenen Versuch machte, möglichst viele Daten aus allen deutschen Diözesen über einen umfangreichen Fragebogen zu sammeln, um dann im Beratungsfall gleich anhand solcher Daten die Latte für die durchzuführenden Einschnitte rasch legen zu können: „Benchmarking“ heißt dieser effiziente Vorgang.

Was dabei passiert, entbehrt nicht hohen betriebswirtschaftlichen Könnens. Das Hauptziel ist, aus der Sicht der in die wirtschaftliche Enge getriebenen Kirchenleitung mehr als verständlich, den Kirchenbetrieb auf eine Größe zurückzufahren, die wieder finanzierbar ist. Das Fachwort für diesen buchstäblich einschneidenden Vorgang heißt „downsizing“ oder edler formuliert „redesigning“. Alle Winkel des Kirchenbetriebs werden ausgeleuchtet. Es wird aufgespürt, was an Immobilien und Mobilen (Menschen) erübrigt werden kann. In Berlin führte das beispielsweise dazu, dass eine große Zahl von Pfarreien mit anderen fusioniert wurde. Von den hauptamtlich Mitarbeitenden wurde ein Drittel entlassen.

Verschärfte Ökonomisierung

Schon wird deutlich, dass sich solche Kirchenreform nicht einmal mehr am verfügbaren Klerus, sondern nur noch am verfügbaren Geld orientiert. Das führte etwa in der priesterarmen Erzdiozese Berlin zu dem makabren Ergebnis, dass das Bistum inmitten des drastischen Priestermangels einen nicht mehr finanzierbaren Priesterüberschuss verzeichnete und anderen Bistümer Priester „verkaufte“ oder solche frühzeitig pensionierte. Das oberste Gestaltungsprinzip des Kirchenbetriebs ist eben betriebswirtschaftliche Vernunft. Theologische Rücksichtnahmen treten weit in den Hintergrund. Es geht gott-frei zu, a-theistisch sozusagen.

Reihung der „Grundfunktionen“: Wegsparen von Diakonie und Bildung

Ein unentbehrliches Instrument beim „downsizing“ heißt Priorisierung. Wenn etwas aufgegeben werden muss und anderes bleibt, braucht es als Entscheidungsgrundlage eine Rangordnung dessen, was im Betrieb herkömmlich gemacht wird, was morgen aber vorrangig geschehen soll oder eben auch nicht mehr gemacht werden kann. Für diesen Vorgang wird von den betriebswirtschaftlich Beratenden das Wunderkriterium der „Kernidentität“ ins Spiel gebracht. Im Zuge des „downsizings“, so die Botschaft, müsse sich eben die Kirche auf das zurückziehen, was unverzichtbar ist. Anderes könne sie lassen.

Die Pastoraltheologie hat in jahrzehntelangem Konsens dafür unfreiwillig vorgearbeitet. Es ist die „Lehre“ von den kirchlichen Grundfunktionen. Diese werden nun aber nicht als durchgängige Dimensionen kirchlichen Lebens und pastoralen Tuns verstanden, sondern als Grundbereiche, als Arbeitsfelder. Gehen wir einmal davon aus, dass die Koinonia als „vierte Grundfunktion“ von einer eigenen Art ist, geht es vor allem um „drei Grundfunktionen“, deren altehrwürdige Namen *Liturgia*, *Martyria* und *Diakonia* sind.

Mit dem Aufkommen der von gut gebildeten Laien getragenen neuen pastoralen Berufe (GemeindereferentInnen, PastoralreferentInnen) sowie den Diakonen sind diese „drei Grundfunktionen“ schon insofern gewichtet worden, weil bestimmte Aufgaben die Priesterweihe voraussetzen und andere nicht; im Zuge des Priestermangels sind durch „Delegation“ oder „Teilhabe“ von Laien an presbyteral definierten Aufgaben die Grenzen aber wieder – inzwischen unter einem lautstarken, aber wirkungslosen Protest Roms – verwischt worden.

Schon solche Vorgänge haben Auswirkung auf die Definition der Kernidentität. Ihr zugerechnet werden nämlich vor allem jene Aufgabenfelder, in denen ein Priester unentbehrlich ist: Eucharistie, Predigt, Sakramente. Die Begründung ist, dass das sakramental vermittelte Handeln Gottes in der Kirche wichtiger ist als das diakonale Handeln von Menschen in der Kirche. Solche „menschliche“ Bereiche werden nach Möglichkeit „outgesourct“. Sie werden als Vorgänge gesehen, in denen die

Kirche in einer entstaatlichten Gesellschaft gesellschaftliche Dienste erfüllt und daher erwartet, dass diese Vorgänge auch vom Staat finanziert werden. Noch relativ gesichert ist die Finanzierung des Religionsunterrichts, nicht mehr so sicher die Finanzierung jener theologischen Fakultäten; noch mehr abgebaut wird in sozialstaatlich relevanten Bereichen, in der Diakonie. Und scharf gespart wird in der Bildung.

Sich auf die „Kernidentität“ zu beschränken ist daher nicht nur betriebswirtschaftlich intelligent, sondern zugleich auch pastoral verheerend. In der Studie an Diakonen im deutschsprachigen Raum im Jahr 2002² wurden die Diakone gebeten zu sagen, an welchen pastoralen Vorgängen sie beteiligt sind und welcher der drei Grundfunktionen sie diese Aufgabe jeweils zuordnen. Das Ergebnis ist ernüchternd und zeigt, wie vergeblich die pastoraltheologische Liebesmüh mit der Lehre von den drei Grundfunktionen ist – noch mehr: wie gefährlich sie letzten Endes ist, wenn sie in die Hände der betriebswirtschaftlichen Kirchensaniierer kommt. Es gibt (sieht man von der Verwaltung ab) letztlich keinen pastoralen Vorgang, der nicht an allen drei Grundfunktionen teilhat – was noch einmal zeigt, dass die unbemerkte Verlagerung von Funktion zu Bereich unzulässig ist.

Die Kernidentität der Kirche lässt sich daher nicht mit den drei Grundfunktionen beschreiben (was auch *Lumen gentium* nicht macht), sondern schon weit eher mit dem Grundgebot Jesu von der unlösbaren Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Die neuzeitliche Fundamentaltheologie hat dafür als Pole kirchlichen Handelns Mystik und Politik (Johann B. Metz, Dorothee Sölle, Rottenburger Synode), Kontemplation und Aktion (Roger Schutz) gesetzt. Das II. Vatikanische Konzil nennt die Kirche in Christus das Sakrament, also Zeichen und Werkzeug des liebenden Ineinander von Gott und den Menschen (LG 1). Der von Rom aus unerfindlichen Gründen geheim kritisierte *Passauer Pastoralplan*³ ist folglich zu Recht übertitelt „*Gott und den Menschen nahe*“. Eine Strukturierung dieses Plans nach Grundfunktionen wurde nach längerem theologischem Ringen ausdrücklich verworfen. Zum Glück. Das ermöglichte die bewegende Grundformel: „*Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Menschen, zumal den Armen, den Armgemachten auf.*“ Dabei könne der Weg nach Mt 25 auch umkehrt verlaufen: Wer mit compassion bei den Leidenden eintaucht, taucht (ob er es weiß oder nicht, hätte Karl Rahner jetzt formuliert) in Gott auf und wird (so hätte Rahner noch hinzugefügt) in dieser vielleicht in seiner subjektiven Erfahrung „atheistischen Weise“ gerettet.

² Paul M. Zulehner, *Dienende Männer. Anstifter zur Solidarität. Diakone in Westeuropa, Ostfildern 2003*; Paul M. Zulehner, *Samariter-Prophet-Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum. Eine empirische Studie, Ostfildern 2003.*

³ *Gott und den Menschen nahe. Passauer Pastoralplan 2000, Passau 2000*; Dazu Paul M. Zulehner, *Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung, Ostfildern 2003.*

2.3 Hoher Preis: pastorale Depression, kein missionarischer Aufbruch

Die Früchte der betriebswirtschaftlichen Sanierung vieler deutscher Diözesen sind höchst zwiespältig. Die Finanzkammerdirektoren atmen auf. Doch wissen sie genau, dass sie bestenfalls auf wenige Jahre hin beruhigt sein können. Wenn es nicht zu einem starken Wirtschaftsaufschwung kommt, wenn es dazu nicht eine spürbare Trendumkehr in der Kultur und im Mitgliedschaftsverhalten gibt, kurzum, wenn nicht ein „missionarischer Aufbruch“ kommt, kann man schon heute Verträge mit McKinsey für das nächste „downsizing“ vorbereiten.

Für die Zeit bis dahin ist aber ein solcher „missionarischer Aufbruch“ nicht wahrscheinlich. Was über den sanierten Bistümern lagert, ist nicht sonnige Aufbruchstimmung, sondern herbstlich-düstere pastorale Depression. Nach dem Weggang der betriebswirtschaftlichen Sanierer haben Gemeindeberatungen alle Hände voll zu tun, um einen weiteren Verfall der kirchlichen Organisationskultur hintanzuhalten.

Dass auch keine missionarische Energie beim nicht gekündigten Personal zu erwarten ist, hat damit zu tun, dass die nicht Entlassenen in der nächsten Zeit konformistisch alles Erdenkliche unternehmen werden, um auch beim nächsten „downsizing“ ihre Stelle zu behalten. Unter solchen Vorzeichen droht kein missionarischer Aufbruch.

Dazu kommt, dass in den betriebswirtschaftlichen Verträgen die Arbeit an einer Erneuerung, einem pastoralen Aufbruch also, faktisch nicht enthalten ist. Die verantwortlichen Berater wissen darum und weisen die Diözesanverantwortlichen darauf hin. Zunächst ist aber in einer Notoperation der Betrieb zu sanieren, seine wirtschaftliche Zukunftsfähigkeit soll für die nächste Zeit gesichert werden. Doch die Frage, welches die Herausforderungen der Zeit (die „Zeichen der Zeit“) an die heutige Kirche sind, wie sie ihren ererbten Auftrag genau an diesen „Zeichen der Zeit“ neu justieren kann, was daher ihre konkreten pastoral-missionarischen Projekte sind und welche Sozialform sie dazu braucht: Solche Aufgaben sind nach dem betriebswirtschaftlichen Erfolg unbeantwortet. Noch mehr: Ihre Beantwortung ist aus betriebswirtschaftlichen Gründen erheblich schwieriger geworden. Denn was saniert und damit stabilisiert wurde, ist das untergehende Kirchensystem. An dieses wurden das verbleibende Personal und die bleibenden Mittel noch enger gebunden. Denn letztlich werden jetzt die anstehenden Entscheidungen nur im Rahmen des betriebswirtschaftlichen Systems getroffen. Das kann dazu führen, dass Priester trotz krassen Priestermangels abgegeben werden (statt mit dieser freigewordenen Reserve missionarische Projekte zu entwerfen). Hochqualifizierte Menschen werden leichtfertig gekündigt, weil es nicht um die Humanressourcen, sondern lediglich um die Geldressourcen geht.

Damit ist der Kernfehler deutlich sichtbar geworden, den heute viele Diözesen begehen. Sie verwalten eine veraltete und nicht mehr zukunfts-

fähige Kirchenorganisation statt jetzt die Kirchenorganisation von Grund auf umzubauen. Es wird ein Untergang mit hohem betriebswirtschaftlichen Aufwand verwaltet, aber kein Übergang gestaltet.

3 Den Übergang gestalten

3.1 Der Mensch ist der Weg der Kirche

Wer nicht nur den Untergang der bestehenden Kirchengestalt intelligent und effizient verwalten will, sondern sich für das „Übergang-gestalten“ entscheidet, muss zuerst nach den Spielregeln Jesu und in seiner Nachfolge des Papstes Johannes XXIII. die „Zeichen der Zeit“ lesen. Es sind aus der Sicht der Theologie jene Erfahrungen der Menschen, durch die hindurch Gott seiner Kirche den Weg weist, den sie in seinem Namen an der Seite der Menschen gehen soll. Im Dialog mit den Zeichen der Zeit und dem tradierten Auftrag, also an der Schnittstelle von Situation und Tradition, sind dann jene konkreten Leitbilder für kirchliches Handeln heute zu entwickeln, die Menschen verlocken, sich an ihnen auszurichten und von diesen bewegen zu lassen.

Wissenschaftliche Befunde ergeben, dass zwei große Themen die Menschen in den nächsten Jahrzehnten bewegen werden: die Frage nach der Gerechtigkeit inmitten der Freiheit und die Frage nach der Spiritualität inmitten der Säkularität.

Neue Soziale Frage: Diakonisierung

Nach dem Fall der Mauer und dahinter des kommunistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells ist es zu einem ungeahnten und unbehinderten Siegeszug des neoliberalen Kapitalismus gekommen. Dafür stehen die Begriffe „Globalisierung“, „Privatisierung“, „Deregulierung“. Solche Vorgänge sind durch die informationelle Technologie möglich geworden und wirken sich auf die so eingewordene Welt zwiespältig aus. Auf der einen Seite gibt es enorme wirtschaftliche Fortschritte, die durch den Fortschritt der Wissenschaften genährt werden. Auf der anderen Seite bringt solche Modernisierung viele Modernisierungsverlierer hervor.

Eine weltweite neue Soziale Frage tut sich auf. Sie betrifft nicht nur das Armutsgefälle vom reichen Norden hin zum nach wie vor verarmten Süden (in deren Mitte es jüngstens kleine Reichtumsinseln gibt). „Selbst in reichen Gesellschaften kann morgen jeder von uns überflüssig werden. Wohin mit ihm?“ fragt besorgt Hans Magnus Enzensberger.⁴ Überflüssig wird, wer nicht arbeitet, kauft, erlebt, genug weiß, wer die falschen Gene hat: die zu teuren Sterbenden, die in neodarwinistischen Konzepten störenden Behinderten, die Langzeitarbeitslosen, nicht zuletzt Kinder, welche das Lifedesign von Männern und Frauen zunehmend stören, weil sie

⁴ Hans Magnus Enzensberger, Die Große Wanderung: 33 Markierungen; mit einer Fußnote „Über einige Besonderheiten bei der Menschenjagd“, Frankfurt a. M. 41992.

mit der Optimierung maximal leidfreien Glücks in knapper Zeit (Marianne Gronemeyer nannte es das „Leben als letzte Gelegenheit“⁵) so beschäftigt sind, dass sie füreinander und für Kinder immer weniger (im energetischen Sinn) „übrig haben“.

Eine Forderung des Sozialethikers Jean B. Lacordaire aus Paris – in der Frühzeit der alten Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts formuliert – gewinnt an erneuter Aktualität: „Man muss der Freiheit immer Gerechtigkeit abringen.“ Gerechtigkeit wird somit zu einem der Grundthemen der Jahre vor uns, näherhin der Zugang der wachsenden Zahl von Menschen zu den knapper werden Lebenschancen der einen Welt.

Kirchen sind herausgefordert, Anwältinnen derer zu sein, die in Gefahr sind, als Modernisierungsverlierer überflüssig zu werden. Eine Diakonisierung der Kirche steht auf dem Programm. Ins visionäre Leitbild der christlichen Kirchen gehört daher, dass sie eine der verlässlichsten Anwältinnen der Modernisierungsverlierenden, der vom Überflüssigwerden Bedrohten sind und dazu helfende und politische diakonale Projekte entwickeln.

Megatrend „Respiritualisierung“: Spiritualisierung

Das andere Thema, das die Kultur zumal in hochmodernen Gesellschaften zunehmend beschäftigt, ist Spiritualität unter den Bedingungen der Säkularität. Der Trendforscher Matthias Horx⁶ ortet eine Respiritualisierung als Megatrend der späten neunziger Jahre. Immer mehr Menschen gerade moderner säkularer Kulturen (wie in den großen Städten Europas wie Wien, Brüssel, Lissabon⁷) gehören zu den spirituellen Wanderern. Obwohl sie auf oft widersprüchlichen und abenteuerlichen Wegen unterwegs sind, bewegt sie eine gemeinsame spirituelle Sehnsucht. Was dabei gesucht wird, ist höchst unterschiedlich: die spirituelle Reise ins Innere steht in Spannung zu einer spirituellen Reise ins Weite; gesucht wird Heilung, bei der Rituale eine zentrale Rolle spielen; nicht wenige sehnen sich nach Gemeinschaften mit einer Ethik der Liebe, die eine Art Avantgarde einer neuen Welt darstellen.

Günther Nenning, wacher Beobachter kultureller Entwicklungen, vermerkt kopfschüttelnd: „Die Sehnsucht boomt, aber die Kirchen schrumpfen.“⁸ Obwohl sich also der spirituelle Markt positiv entwickelt, schreiben die Kirchen rote Zahlen. Eine Folge einer langjährigen Selbstsäkularisierung? Jedenfalls steht der Kirche eine Spiritualisierung ins Haus. Und das nicht als Alternative zur geforderten Diakonisierung, sondern in einem ebenso untrennbaren polaren Verhältnis: so wie Gottes- und Nächsten-

⁵ Marianne Gronemeyer, *Leben als letzte Gelegenheit*. Zeitknappheit und Sicherheitsbedürfnisse, Darmstadt 1993.

⁶ Matthias Horx, *Megatrends der späten neunziger Jahre*, Düsseldorf 1995.

⁷ Paul M. Zulehner / Regina Polak / Isa Hager, *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Ostfildern 2002.

⁸ Günther Nenning, *Gott ist verrückt. Die Zukunft der Religion*, Düsseldorf 1997.

liebe voneinander nicht getrennt werden können. Ins visionäre Leitbild der Kirchen gehört demnach in den nächsten Jahren, dass sie für die spirituell Suchenden und Wandermenden eine der besten gesellschaftlichen Adressen sein werden.

Aggiornamento

Mit den Forderungen der Diakonisierung und Spiritualisierung der Kirchen ist schon angedeutet, wie sich die Kirchen innerlich erneuern müssen. Beide entsprechen nicht nur den Zeichen der Zeit, sondern dem Grundauftrag, inmitten der Welt eine Gemeinschaft zu sein, die aus der Kraft von Gottes- und Nächstenliebe für die Welt heilsam ist.

Vom Erfordernis der Diakonisierung und Spiritualisierung her sind nicht nur kirchliche Projekte zu entwerfen (wie dies in kluger Weise der *Passauer Pastoralplan 2000* versucht hat), sondern sind auch die Kompetenzen der Menschen zu entwickeln, welche das Wirken und Leben der Kirche tragen: der ehrenamtlichen arbeitenden Mitglieder ebenso wie der Hauptamtlichen.

Wo all dies geschieht, erfolgt wie einst auf dem Konzil ein „aggiornamento“. Dieser Vorgang bedeutet eingedeutscht „Verheutigung“ und nicht „Anpassung ans Heute“. Er verlangt von der Kirche mehr Nähe zum Menschen ebenso wie prophetischen Widerstand gegen all jene Kräfte, die dazu führen, dass menschliches Leben nicht auf-, sondern umkommt. „Der Mensch ist der Weg der Kirche.“ (Johannes Paul II.)

3.2 Strukturwandel

Eine so zeitgerecht und auftragstreu in einem arbeitende Kirche braucht angemessene Strukturen, die ihre Arbeit erleichtern statt erschweren. Um Missverständnissen vorzubeugen: Hier geht es nicht um die Grundstruktur der Kirche als Ganzes, um das also, was dogmatisch vorgegeben ist (vgl. *Lumen gentium*). Es geht um die je beste Organisation der pastoralen Arbeit und um jene Momente an der Sozialform, die historisch variabel sind (wie zum Beispiel Finanzgebarung, Haupt- und Ehrenamtlichkeit, Formen der Leitung und der „synodalartigen“ Beteiligung an dieser). Welche Sozialform für die Kirche in den nächsten Jahren erwachsen wird, kann heute noch niemand klar sehen und formulieren. Es braucht dazu das Zusammenspiel all derer, die in der Pastoral den Kopf hinhalten, und jener, die darüber kompetent nachdenken. Im Folgenden sollen dazu einige Punkte in die Diskussion gebracht werden.

Kirchensteuerfreie Kirche

Die Kirche muss bei der Gestaltung ihrer Sozialform (ihres „pastoralen Unternehmens“ also) das Diktat des Geldes beenden. Denn weder die Klerikalisierung noch die Ökonomisierung der Kirche wird aus dieser herausführen, sondern lediglich das langsame Sterben der überkommenen Arbeitsweise und Sozialform der Kirche verlangsamen und damit verschärfen. Es braucht andere Ansätze für den Entwurf einer zeitgerechten Ar-

beitsweise und Sozialform der Kirche und in diesem Sinn ihrer Strukturen, die sowohl der Tradition wie der Situation gerecht werden. Kurzum: Es braucht visionsangemessene Strukturen.

Raumgerechte Seelsorge

Ein erstes Beispiel: Pastorale Megaräume zu schaffen und in diesen Großräumen die pastoralen Aufgaben unterschiedslos anzusiedeln ist der falsche Weg. Genau umgekehrt ist vorzugehen. Zunächst ist zu fragen: Welche Aufgaben sind im Rahmen der leitenden Vision zu leisten? Und dann: Welches ist der optimale Raum für diese Aufgaben. Geht man diesen Weg, erhält man gute und zugleich sehr differenzierte Ergebnisse.⁹

Lokale gläubige Netzwerke

Ein Paket kirchlicher Aufgaben erweist sich als sehr bodennah, in diesem Sinn als „lokal“, kleinräumig. Dazu gehören alle jene pastoralen Aufgaben, die nahe an der Biographie einzelner Menschen und Familien sind: die Riten zu den Lebenswenden und die dort angesiedelten sakramentalen Feiern; die Sorge um den familialen Lebensraum (Ehe- und Familienpastoral, Familiengottesdienste), damit auch kirchliche Kindergärten und Kinderpastoral; die Sorge aber auch um die Kranken, Pflegebedürftigen und diese wiederum in Verbindung mit den familialen Lebenswelten.

Auf dieser Ebene sollen sich lokale Glaubensnetzwerke bilden. Das sind nicht unsere heutigen Pfarreien, obgleich es in diesen längst Ähnliches gibt. (Die Pfarreien werden als Strukturen lückenloser diakonaler Aufmerksamkeit, damit als „Netzwerke der Liebe“ [Kardinal Christoph Schönborn] solange eine Bedeutung haben, als wir sie auch wirksam „bespielen“ können.) Vielleicht sind es gläubige Gemeinschaften in der Größe von 70-100, die sich zurzeit aus einem Mitgliederpotential von etwa 1800 Personen rekrutieren. Sind es wahrhaft gläubige Gemeinden, die ihre ekklesiale Berufung angenommen, ihr Adsum gesprochen haben, sich also von Gott unvertretbar in den Dienst der Kirche genommen wissen und dazu die ihnen gegebenen Begabungen erkunden, entfalten und einbringen, dann soll in diesen gläubigen Netzwerken auch die Eucharistie gefeiert werden. Denn auf diese tendiert alles christlich-kirchliche Leben zu und lebt aus dieser, so das Konzil und gestützt auf dieses Johannes Paul II. (*Ecclesia ab eucharistia*, 2003).

Die Mitglieder dieser lokalen Glaubensnetzwerke betreiben für ihre Gemeinde gleichermaßen „time-“, wie „moneyspending“. Ihre Stärke sind ihre eigenen Humanressourcen, also die Mitglieder, welche „randvoll mit dem Evangelium“ ihre Begabungen dem Leben des Netzwerks zur Verfügung halten. Sie kümmern sich selbst um die erforderlichen finanziellen wie personellen Ressourcen, welche die Gemeinde braucht, um ihre

⁹ Mehr dazu in: Paul M. Zulehner / Fritz Lobinger / Peter Neuner, *Leutepriester in lebendigen Gemeinden*, Ostfildern 2003.

Aufgaben intern und in ihrer Umwelt zu erfüllen. Es sind also Gemeinschaften, die – nach dem Ende einer Kirchensteuer – sich auch selbst finanzieren (und, wie sich zeigen wird, auch ort- wie weltkirchliche Projekte nach Maßgabe der Mittel mitfinanzieren).

Ein grundlegendes Prinzip ist jenes der breiten Beteiligung. Dies hat mehrere Gründe: Sozialpsychologisch ist klar, dass Identifikation durch Partizipation wächst. Auch das Subsidiaritätsprinzip mahnt an, dass Entscheidungen, die durch die Betroffenen selbst gefällt werden können, diesen (auch von der amtlichen Leitung) nicht abgenommen werden sollen. Das Hauptargument ist aber theologischer Art: Gottes Geist ist allen Mitgliedern des Gottesvolks gegeben. Jeder und jede hat daher etwas beizutragen, gemäß der eigenen Berufung und Begabung. Solche Synodalität ist kein Gegensatz zum kirchlichen Amt. Vielmehr ist klar, dass, je mehr Synodalität riskiert wird, auch das Amt umso wichtiger wird. Allerdings ist der Amtsstil in einer Gemeinschaft ohne synodale Kultur ein anderer als in einer Gemeinschaft mit einer synodalen Kultur.

Die Sorge, dass über Beteiligung das Evangelium in Gefahr gerät, weil über die Beteiligten der Zeitgeist in die Gemeinschaft eindringen könnte, gilt als Urgefährdung für alle, die sich nicht von der modernen Welt zurückziehen, sondern Zeitgenossen sind: also nicht nur für Laien, sondern auch für Priester. Die Friedenspriester in der Zeit des Kommunismus sind ein unwidersprechbarer Beleg dafür. Anzustreben ist in jeder kirchlichen Gemeinschaft, dass all jene, die sich beteiligen – Priester wie Laien –, dies aus der Kraft des Evangeliums tun. Zusätzlich ist es eine elementare Aufgabe der Amtsträger sicherzustellen, dass die ganze anvertraute Gemeinschaft/Gemeinde in der Spur des Evangeliums bleibt und gegebenenfalls dank seines prophetischen Amtswiderstands auf diese zurückgeführt wird.

Die Dienste, welche die Gemeinde entwickelt, einschließlich der Leitungsdienste in den verschiedenen pastoralen Projekten der Gemeinde, werden ehrenamtlich gemacht.

Insofern diese gläubigen Gemeinden eucharistiefähig sein sollen, brauchen sie jemanden, der der Eucharistiefeier, dazu den sakramentalen Feiern des christlichen Lebens vorsteht und der nicht zuletzt die Einheit dieser lokalen gläubigen Gemeinden mit der Ortskirche, repräsentiert durch den Bischof, sichtbar und lebendig erhält. Dies geschieht der Sache nach vor allem dadurch, dass jene, die ein Amt erhalten, dieses nicht von der Gemeinde, sondern vom Bischof in Verein mit seinem Presbyterium erhalten – alle hier Genannten legen daher bei der Priesterweihe die Hände auf.

Auch dieser priesterliche Dienst wird in Zukunft ehrenamtlich erfüllt werden. Bischof Lobinger und ich schlagen dafür seit einiger Zeit die so genannten „Leutepriester“ vor. Es sind gemeindeerfahrene Personen und

vorab in diesem Sinn „viri probati“, die auch die Fähigkeit vom Vorstehen besitzen und die der Bischof als gemeindliches Presbyterium auf die leere Priesterbank weiht. Sie erhalten eine angemessene Ausbildung (vielleicht in der Form des kommenden dreijährigen Bakkalaureats) und eine entsprechend intensive Fortbildung. Insofern das priesterliche Amt immer im Namen Christi berufen ist, Gemeinden zu gründen und zu leiten, ist der Dienst der Leutepriester vorwiegend in der Gemeindeleitung zu sehen.

Größerräumige missionarische Projekte

Die pastorale Aktivität einer Ortskirche (und kirchlicher Regionen) wird sich zwar vorrangig in diesen gläubigen Netzwerken ereignen, aber nicht darin erschöpfen. Es gibt viele pastorale Vorgänge, die nach einem größeren Raum verlangen. Dazu gehört heute die Jugendarbeit, die Bildungsarbeit, die Arbeit in und mit Medien, die gesellschaftliche Einmischung. Auch und gerade die diakonale Arbeit der Kirche, die zwar teilweise auch lokal-biographienah ist, braucht weiträumigere Projekte.

Solche größerräumigen pastoralen Projekte werden von der ortskirchlichen Gemeinschaft finanziert. Dabei ist zu klären, wie solches Geld zusammenkommt – teilweise durch Fundraising in den lokalen Glaubensnetzwerken, durch staatliche Gelder sowie durch bislang unübliche Formen kirchlichen Fundraisings, aber auch durch Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen Einrichtungen.

Solche qualitativ anspruchsvollen Projekte verlangen nach professionellen Hauptamtlichen. Diese gehören künftig also nicht in die lokalen gläubigen Netzwerke, sondern in die größerräumigen kirchlichen Projekte.

Wichtige Projekte für die kommenden Jahre sind missionarische Offensivprojekte. Das kann eine Jugendkirche sein, eine Stadtmission neuer Art, es kann sich um „Getauftentage“ handeln, konfessionell wie ökumenisch. Nicht zuletzt können von einer Ortskirche auch Projekte geplant und in Angriff genommen werden, welche der Entwicklung der lokalen Netzwerke dienen: Solches war im Rahmen der *Pastoralen Entwicklung Passau* geplant worden. Sie war der Versuch, inmitten der tiefen Transformationskrise einen Übergang zu gestalten, hinein in eine zukunftsfähige Gestalt einer Ortskirche, die zugleich in Gott verwurzelt und deshalb nahe am Menschen ist. Die Durchführung wurde freilich in pastoral angstbesetzter und daher kurzsichtiger Weise der Verwaltung des Untergangs durch betriebswirtschaftliche Sanierung geopfert, verbunden mit der Rückkehr zum herkömmlichen Pastoralbetrieb und vergangenheitsorientierten Schwerpunkten wie herkömmliche Familienpastoral oder Bußpastoral.

Missionarisch handelt eine Kirche, wenn sie nicht nur den Bestand zu halten versucht, sondern sich ausweitert. Das ist nicht plumpe Rekrutierungspolitik, wie manche Pastoralexperten vorschnell mutmaßen und der Kirche vorwerfen, sondern ihr unentrinnbarer Grundauftrag. Vorausge-

setzt ist, dass wo immer gläubige Gemeinschaften wachsen, diese randvoll sind mit dem Evangelium und Inseln einer neuen Welt inmitten der alten errichten. Solche gemeindegründerischen Projekte sind daher letztlich nicht kirchenzentriert, sondern Mitarbeit an einer Erneuerung der Welt.

Hier ist der geborene Ort für die herkömmlichen Priester. Sie sind, was theologisch unbestritten ist, Teil des bischöflichen Presbyteriums und in diesem Sinn „Bistumspriester“. Insofern sie nicht einem lokalen Glaubensnetzwerk eingebunden sind, besitzen sie eine hohe Mobilität und Flexibilität, mit der die ehelose Lebensform affin ist – wodurch sie zusätzlich aufgewertet wird. Die Hauptaufgabe dieser Bistumspriester ist im Vergleich zu den lokalen Leutepriestern die Gründung neuer und die Entwicklung alter Gemeinden und Gemeinschaften. Liegt bei den Leutepriestern der Akzent der amtstheologischen Formel, dass Priester „im Namen Christi Gemeinden gründen und leiten“ (DBK, Die Ordnung der pastoralen Dienste, Bonn 1977) auf dem „leiten“, so sitzt dieser bei den Bistumspriestern auf dem vergessenen Teil „gründen“. Die Bistumspriester haben dazu auch die volle akademische Ausbildung mit dem Sonderschwerpunkt missionarische Offensive; sie sind zudem aber neben ihrer theologisch-spirituellen Grundkompetenz bestens qualifiziert in Organisations- und Personalentwicklung und damit in der Leitung missionarischer Projekte. Neuerlich zeigt sich, dass die Kirche von morgen neben ihrer Fähigkeit, an der Schnittstelle von Tradition und Situation ein visionshaltiges Leitbild zu entwerfen und daraus leitbildhaltige Projekte zu formulieren, kompetent durchzuführen und auch zu evaluieren (ein in den Kirchen völlig unüblicher Vorgang!), vor allem eine exzellente Führung braucht. Die Ausbildung in Führung und Kooperation gehört daher zum Grundbestand einer zukunftsfähigen Kirche.

Nicht berücksichtigt sind in diesen ersten Diskussionsbeiträgen zu einer künftigen Arbeitsweise und Sozialform der Kirche die ökumenischen, interreligiösen und weltkirchlichen Dimensionen. Diese sind gewiss in den lokalen Netzwerken wirksam, werden aber vor allem in entsprechenden großräumigen Projekten in einzelnen Ortskirchen, aber auch Kirchenregionen wirkmächtig werden.

Ecclesia dispersa

|| Kirche in der globalen Diaspora –
existentiale Basis einer künftigen Theologie des Konzils

Rolf Zerfaß gewidmet

Die Themen „Kirche in der Diaspora“ und „Kirche im Konzil“ miteinander in Verbindung zu setzen, ist nicht gerade selbstverständlich. Handelt es sich doch auf den ersten Blick um zwei ganz verschiedene ekklesiale Erfahrungsweisen und Existenzformen, die scheinbar wenig miteinander zu tun haben. Und ich selbst wäre wohl nicht auf die Idee gekommen, beide Perspektiven zusammenzuführen, hätte nicht – wie ich erst kürzlich mehr oder weniger zufällig bemerkt habe – der hochangesehene Dogmatiker Johann Sebastian Drey, zentrale Gründungsgestalt der Katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, gut zwanzig Jahre vor dem I. Vatikanum Opportunität und Notwendigkeit von Ökumenischen Konzilien mit dem Hinweis in Frage gestellt, Christus habe zwar die „Verbreitung der Kirche über die ganze Welt“ (die „ecclesia dispersa“) gewollt, nirgendwo aber „Concilien“ angeordnet.¹ Eine solche Entgegensetzung überrascht und fordert zum Widerspruch heraus.

Nun wird man sofort einwenden, der Begriff „ecclesia dispersa“ werde hier in einem erheblich anderen Sinn gebraucht (im Sinn der über die Welt verstreuten Kirche) als dort, wo von „Diaspora“ oder gar von „Exil“ (im Sinn der in der Fremde bzw. unter den „Heiden“ zerstreuten Kirche) die Rede ist. Das trifft zweifellos zu. Andererseits lässt sich zeigen, dass eben gerade diese Doppelbedeutung, die im Begriff „dispersio ecclesiae“ liegt („Diaspora“ im Sinn von *Zerstreuung der Kirche* und „Diaspora“ im Sinn von *Verbreitung der Kirche* bzw. des Evangeliums über die ganze Erde), in christentumsgeschichtlicher Perspektive eine eminent theologische Dignität aufweist, namentlich in der Väterzeit.² Dieser Befund muss das lebhafteste Interesse der Theologen hervorrufen und nicht zuletzt die Pastoraltheologen herausfordern.

¹ Vgl. J. S. Drey, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, Dritter Band: Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche, Mainz 1847, 276-313; insbes. 311ff.

² Wichtige Hinweise hierzu verdanke ich Herrn Dr. Helge Hanns Homey, Bonn (vgl. unten Anm. 13-15).

Bei den folgenden Überlegungen kann es nicht darum gehen, eine umfassende Bedeutungs- und Wirkungsgeschichte des Begriffs „ecclesia dispersa“ zu rekonstruieren: Eher soll in Form von gebündelten Miszellen auf einen interessanten, aber wenig beachteten Aspekt der in der vorliegenden Festschrift aufgegriffenen Thematik hingewiesen werden. Vielleicht können meine fragmentarischen Beobachtungen Neugier wecken und zu weiteren Forschungen in dieser Richtung anregen.

Ich widme diese kleine Abhandlung Rolf Zerfass in Dankbarkeit für sein inspirierendes Bemühen um die kairologische Deutung des konziliaren Leitwortes „Kirche – Volk Gottes unterwegs“.

1 „Ecclesia dispersa“ – Begriff im Wandel

Offensichtlich hat der Begriff „ecclesia dispersa“ (Kirche in der Diaspora) im Laufe der Christentumsgeschichte einen gravierenden Bedeutungswandel durchgemacht, dem wenigstens in Grundzügen nachgegangen werden soll.

„Allgemeine Kirchenversammlung“ und „ecclesia dispersa“ bei J. S. Drey – die zwei konträren Formen, in denen sich die der Kirche verheißene Infallibilität äußern kann

Nach Johann Sebastian Drey (1777-1853) ist der Kirche als Glaubensgemeinschaft nicht nur *Unvergänglichkeit*, sondern auch, als deren Voraussetzung, *Unfehlbarkeit* verheißene.³ Letztere Verheißung bezieht sich freilich nicht auf die einzelnen „Individuen“ der Kirche, wohl aber auf jenen „organischen Körper“, der die *infallibilitas* der Gesamtheit der Gläubigen vermittelt, d. h. auf „die lehrende und regierende Kirche“. Letztere besteht im Wesentlichen „aus zwei Gliedern: aus den Bischöfen als Amtsnachfolgern der Apostel und dem Papst“. Infallibel ist für Drey also die Kirche als Ganze *vermittels des Bischofskollegiums* im Zusammenwirken mit seinem Haupt, dem Papst, bzw. umgekehrt *vermittels des Papstes* im Zusammenwirken mit dem Bischofskollegium als dessen Haupt. Mit anderen Worten: Für den Tübinger Theologen ist die Kirche als Gesamtorganismus unfehlbar kraft der sie leitenden hierarchisch-kollegialen Organe. Folgerichtig sind – ebenso wenig wie die Gläubigen als Individuen – weder der einzelne Bischof noch der Papst für sich allein unfehlbar.⁴

Im Interesse der theologischen Präzision lohnt es sich, hier Dreys Gedankengang etwas ausführlicher zu zitieren: „Das gemeinsame Wirken und Handeln des Papstes und der Bischöfe“, so heißt es im 3. Band der „Apologetik“, „kann aber in äußerer Weise in zweifacher Art stattfinden, entweder indem die beiden Factoren der regierenden Kirche sich zu ge-

³ Vgl. Drey, a.a.O., 276-313.

⁴ Vgl. ebd., 308f.

meinschaftlichen Berathungen und Beschlüssen versammeln, oder indem der Eine die gesammte Kirche repräsentirende Factor – der Papst – seine motivierte Entscheidung ausspricht, und die Bischöfe seinem Urtheil beitreten.“⁵

Das „Allgemeine Konzil“ – die außerordentliche, d. h. zu gewissen Zeiten nützliche und mögliche Form infalliblen Zusammenwirkens der beiden Glieder der Hierarchie nach J. S. Drey

Was die beiden genannten Formen angeht, unter denen sich die Unfehlbarkeit der Kirche äußern kann, so bemerkt Drey in Bezug auf die Bedeutung der Allgemeinen Kirchenversammlungen folgendes: Das Resultat eines ordnungsgemäß einberufenen Konzils, „zu welchem der organische Körper der Kirche und ihr Oberhaupt zusammengewirkt hat, gilt“, so sagt Drey, „schon nach allgemein gesellschaftlichen Grundsätzen als Urtheil und Beschluß der ganzen Kirche, noch bestimmter aber nach der von Christus seiner Kirche gegebenen hierarchischen Ordnung; da nun eine in angegebener Weise gebildete und handelnde Kirchenversammlung in der That *die Kirche repräsentirt*, so darf man annehmen, daß ihr auch die Verheißung der Unfehlbarkeit zu gut komme, und sie unter göttlicher Leitung berathe und beschließe, d. h. in der allgemeinen Schulsprache, allgemeine Concilien sind in Sachen, worüber sich die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt, (...) infallibel, wofür man sie auch stäts gehalten hat.“⁶ So sehr auch Drey die Infallibilität von entsprechenden Entscheidungen der Konzilien betont, so wenig sind für ihn Kirchenversammlungen als solche Einrichtungen *iure divino*. Göttlichen Rechts ist die hierarchisch-kollegiale Verfassung der Kirche, nicht deren eventuelle synodale Realisierung an einem Ort.

„Ecclesia dispersa“ – die ordentliche, d. h. von Christus gewollte und allzeit mögliche Form des infalliblen Zusammenwirkens der beiden Glieder der Hierarchie nach J. S. Drey

An der eben zitierten Stelle fährt Drey nämlich fort: „Allein wahrhaft allgemeine Concilien im angegebenen Sinne waren kaum in den ersten Jahrhunderten möglich, als sich die Kirche noch innerhalb der Gränzen des römischen Reiches eingeschlossen fand, und ihre Möglichkeit nahm in dem Maße ab, in welchem die Kirche ihrer Bestimmung gemäß sich immer mehr in der Welt ausbreitete; auch zeigt die Geschichte, dass mit Ausnahme des ersten es immer eine Zeit brauchte, bis ihre Glaubensbestimmungen und Gesetze von der ganzen Kirche angenommen wurden, weil sie nach ihrer Zusammensetzung (...) die ganze Kirche nicht repräsentiren konnten. So gelangen wir zu dem Schlusse, dass von den beiden bezeichneten Arten, wie die beiden Factoren der kirchlichen Hierarchie gemeinschaftlich zusammenwirken, die zweite als die ordentliche und gewöhnliche zu betrachten ist, in welcher Weise man die Kirche im Ge-

⁵ Ebd., 311.

⁶ Ebd., 312.

gensätze zu ihrer Versammlung *an einem Orte*, die *ecclesia dispersa* genannt hat. Diese Weise, die kirchlichen Angelegenheiten gemeinschaftlich zu behandeln, ist zu allen Zeiten möglich, sie war es in den Zeiten der heftigsten Verfolgungen, sie kann durch keine äußere Macht hintertriben, und durch weite Entfernungen wohl erschwert, aber nicht unmöglich gemacht werden, und wird nach der Verbreitung der Kirche über alle Erdtheile zur Nothwendigkeit." Und nun kommt der bereits erwähnte bemerkenswerte Satz: „Da nun Christus diese Verbreitung wirklich gewollt hat und noch will, so dürfen wir mit Zuversicht erwarten, dass er, der nirgends Concilien angeordnet, dieser *ecclesia dispersa* seine Verheißung erfüllen, und sie in dem gemeinsamen Zusammenwirken der Bischöfe mit ihrem obersten Hirten durch seinen Geist unterstützen, und vor jedem unchristlichen Irrthum bewahren werde.“⁷

Der unterschiedliche Rekurs auf die „ecclesia dispersa“ im Streit zwischen Episkopalisten und Papalisten in der nachtridentinischen Zeit

Offenbar suchte Drey mit seinem Rekurs auf die „ecclesia dispersa“ als hierarchisches Kollegialorgan einen Mittelweg zu finden zwischen den verschiedenen neuzeitlichen Spielarten des Konziliarismus und dem grassierenden ultramontanen Papalismus. In diesem Bemühen begründet er die Kollegialität der lehrenden Kirche jedoch rein *christologisch* und beschränkt sie damit eo ipso auf die genannten Formen des *Zusammenwirkens der Hierarchie*. Gleichzeitig zieht er angesichts der Zeitsituation das kollegiale Zusammenwirken des Bischofskollegiums mit seinem Haupt, dem Papst, *in Form der „ecclesia dispersa“* dem kollegialen Handeln der beiden Glieder der Hierarchie im Allgemeinen Konzil vor – übrigens im Unterscheid zu seinem Kollegen Johann Baptist Hirscher, der das kollegiale Prinzip des Katholizismus in *pneumatologischer* Deutung aus der Idee bzw. dem Geist der Reich-Gottes-Idee deduziert und von daher ausdrücklich nicht nur die *Notwendigkeit von Synoden* auf allen Ebenen der Kirche, sondern auch – zumindest in den Diözesen – deren Durchführung *unter Einschluss des niederen Klerus und der Laien* vertreten hat.⁸

Die sich von Hirschers Standpunkt charakteristisch unterscheidende Position Dreys lässt sich angemessen nur deuten auf dem Hintergrund der komplexen theologischen Entwicklungen in der Primatsfrage seit dem Tridentinischen Konzil: Das in Trient ungelöst gebliebene Problem, wie das Verhältnis von Primat und Episkopat, Universalkirche und Ortskirche, als kompatibel mit dem katholischen Kirchenprinzip zu bestimmen sei, hatte in der Zeit zwischen dem Trienter Konzil und der Französischen Revolution zur Polarisierung zweier antagonistischer Positionen geführt: konziliaristisch-nationalkirchlich eingestellter *Gallikanismus* (bzw. reichskirchlicher

⁷ Ebd., 313.

⁸ Vgl. dazu W. Fürst, *Revision der Theologie – Reform der Kirche? Das Systemprogramm J. S. Dreys und seine antagonistische Rezeption in der frühen Tübinger Schule als Lehrstück*, Vortrag beim Drey-Symposium, Tübingen 2003 (Berichtsband im Druck).

Episkopalismus) auf der einen und papalistisch-zentralistisch orientierter *Ultramontanismus* auf der anderen Seite. Drey wollte beide Extreme vermeiden, indem er durch Rekurs auf die „ecclesia dispersa“ die papalistische und die episkopalistische Position kritisch miteinander zu verbinden bzw. durcheinander zu relativieren suchte.

Klaus Schatz SJ beschreibt die beiden genannten antagonistischen Linien und ihre Entwicklung in der nach-tridentinischen Zeit wie folgt: „Die eine Linie ist die konziliare im Sinne der grundsätzlichen Überordnung des Konzils oder eines erst noch einzuholenden gesamtkirchlichen Konsenses über den Papst. Diese Linie wird manchmal gar im Sinne eines kirchlichen Parlamentarismus radikalisiert: die gesetzgebende Gewalt in der Kirche sei bei den Konzilien, die Exekutive bei Papst und Bischöfen. Dabei kommt die letzte Souveränität in der Kirche manchmal allen Priestern zu (so am Anfang des 17. Jahrhunderts bei Edmond Richer) oder gar der Gesamtheit aller Gläubigen. *Da jedoch unter den Bedingungen des absolutistischen Europa ein Konzil nicht möglich war, tritt an seine Stelle immer mehr der Rekurs auf die ‚Ecclesia dispersa‘, die über den Erdkreis zerstreute Kirche:* Zumal päpstliche Lehrentscheidungen erst verbindlich sind, wenn sie von der ‚ecclesia dispersa‘ angenommen sind. Dies freilich bedeutete – da kollegiale Strukturen fehlten, die den Konsens der Ecclesia dispersa hätten manifestieren können – de facto den Rekurs auf die Staatsgewalt.“⁹

Nach der Französischen Revolution hingegen, so argumentiert Schatz weiter, schien die Kirche in einer säkularen, sich von der christlichen Glaubenstradition emanzipierenden Welt nicht länger mit den zentrifugalen Tendenzen des Gallikanismus und des Episkopalismus leben zu können. Zumindest war dies die Überzeugung der ultramontanen Papalisten. In der Konsequenz dieser, der Moderne gegenüber fundamental miss-trauischen Perspektive liegt die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das I. Vatikanum: Das Konzil lehrt, dass die dogmatischen Entscheidungen des ex cathedra sprechenden Papstes aus sich („ex sese“) und „nicht aus dem Konsens der Kirche“ („non ex consensu ecclesiae“) wahr und irreformabel sind.

Allerdings, so stellt Schatz fest, beruft sich die Konstitution „Pastor aeternus“ im weiteren Duktus des Textes merkwürdigerweise dann doch auch auf die „ecclesia dispersa“, nämlich dort, wo sie – jetzt in deutlich apologetischer Absicht – auf die zwar faktisch geübte, von Fall zu Fall je verschieden ausgeprägte, so oder so aber für den Realvollzug der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht wesensnotwendige kollegiale Ausübung des obersten Lehramtes verweist: „Die römischen Bischöfe aber“, so heißt es in der genannten Konstitution, „haben je nach Zeiten und Situationen einmal durch Einberufung von ökumenischen Konzilien („ecclesia in con-

⁹ K. Schatz SJ, Geschichte des päpstlichen Primats, Teil 4 ([www.sankt-georgen.de/le-
seraum/schatz2-4.html](http://www.sankt-georgen.de/le-
seraum/schatz2-4.html))

cilio oecumenico') oder Befragung der über den Erdkreis zerstreuten Kirche („ecclesia per orbem dispersa"), dann durch Partikularsynoden, schließlich durch Benutzung anderer Hilfsmittel, die ihnen die göttliche Vorsehung bot, das als zu halten definiert, was sie mit der Hilfe Gottes als der Heiligen Schrift und apostolischen Tradition entsprechend erkannten".¹⁰

Am Ende dieser Entwicklung erscheinen Kirche der Zerstreuung („ecclesia dispersa") und Kirche der Versammlung („ecclesia congregata") schließlich nicht mehr, wie es in der mittelalterlichen Kirche selbstverständlich war, als die zwei notwendigen, wesentlich einander ergänzenden ekklesiologischen Existenzformen. Vielmehr stand es jetzt allein dem Papst zu, darüber zu entscheiden, ob er als Haupt der Kirche mit den „episcopi dispersi" oder - je nach Zeitsituation und Nützlichkeit - mit den „episcopi cum capite congregati" oder aber allein als Haupt des Bischofskollegiums ohne dessen ausdrückliche Zustimmung „ex sese" zu handeln beabsichtigte.

Das für unseren Zusammenhang Bemerkenswerte ist, dass, abgesehen von Hirscher, alle genannten Richtungen in Fragen der Unfehlbarkeit der Kirche zwar auf die „ecclesia dispersa", die über den Erdkreis verstreute Kirche, Bezug nehmen, aber mit durchaus *entgegengesetzten* Motiven. Beide Positionen, sowohl die ultramontane wie die gemäßigt episkopalistische, laufen faktisch darauf hinaus, die „ecclesia dispersa" an die Stelle des Konzils treten zu lassen.

Während noch auf dem I. Vatikanischen Konzil dreißig neapolitanische Bischöfe tatsächlich erklärten, es sei *notwendig*, vom Lehramt sowohl der zerstreuten wie auch der im Konzil vereinigten Kirche zu sprechen („videri necessarium esse ut etiam agatur de magisterio ecclesiae, tum dispersae tum in concilium congregatae"), damit aber nicht durchdrangen, wurde es nach dem I. Vatikanum zur allgemeinen Auffassung katholischer Theologen und Kanonisten, „dass ökumenische Konzilien nicht zum Wesen der katholischen Kirche gehören" (Quamvis convenientia et utilitas conciliorum negari non possit, tamen eorum necessitas vel praeceptum Christi vel ordinatio apostolorum probari nequeunt, idioque concilia iuris ecclesiastici vocari debent; zitiert nach H. Küng, Strukturen der Kirche)¹¹. Wie gesagt: Aus dieser Sicht ist allein die Hierarchie der Kirche *iure divino*, nicht aber die Einrichtung des Konzils, das eine ekklesiologisch zwar mögliche, aber eben nicht wesentlich notwendige Repräsentation der Kirche ist. Hier lohnt es sich nun aber, weiter zurückzublicken.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. unten Anm. 26.

„Dispersio ecclesiae“ bei den Kirchenvätern: Diaspora als Gefahr und als providentielle Chance der Verkündigung des Evangeliums

Von der „ecclesia dispersa“ ist bei den Kirchenvätern in unterschiedlicher Weise die Rede: zum einen *positiv* im Sinne der (nach dem Willen Christi) *einen, über die ganze Welt verbreitete Kirche*¹², zum andern *negativ* im Sinn der (durch den Teufel) *zerstreuten und deswegen gefährdeten Kirche*¹³ („corpus totius ecclesiae nunc dispersum atque lacertum“¹⁴).

Ein zentraler Ausgangspunkt für die (ambivalente) Rede der (späten) Patristik von der „ecclesia dispersa“ – in der Bedeutung „ecclesia una per totum mundum dispersa“ (auf die ganze Kirche bezogen) bzw. „ecclesiae per totum orbem dispersae“ (auf die Vielzahl der Gemeinden bezogen) – scheint Apostelgeschichte 8,1-4 gewesen zu sein: Beda Venerabilis (672-735) beispielsweise nimmt ausdrücklich Bezug auf jene in Apg 8,1-4 erwähnte, durch schwere Verfolgungen bewirkte Zerstreuung der Jerusalemer Urgemeinde in die Gegenden von Iudäa und Samarien, die zur providentiellen Gelegenheit für die missionarische Verkündigung des Evangeliums und zum Anlass für die Gründung neuer Gemeinden in Israel und unter den Heidenvölkern wurde („Divina quippe agente providentia ipsa dispersio ecclesiae Hierosolimitanae occasio fuit plures construendi ecclesias.“¹⁵). Diese Sichtweise scheint in der späten Väterzeit verschwunden zu sein.

Unbeschadet künftiger Forschungen zur Begriffsgeschichte von „ecclesia dispersa“ im Mittelalter kann hier vorab vielleicht so viel gesagt werden: Offenbar gibt es am Ende der Alten Kirche einen im Laufe der Etablierung der „christianitas“ in ihrer abendländischen Ausprägung erfolgten Bruch im Verständnis der Kirche als in der Diaspora lebender Christenheit, durch den der Gedanke des „Kircheseins in der Fremde“ (gr. „ecclesia en paroikia“) verloren ging und ausgeblendet wurde. Die mittelalterliche Kirche kannte keine existentielle Diaspora (im frühkirchlichen Sinn der „Zerstreuung unter den Heiden“) mehr; sie sah sich jetzt vielmehr als integrierendes Moment eines in sich abgeschlossenen, Gesellschaft und Religion, Staat und Kultur umfassenden Kulturkreises. Sie nahm sich nur noch als die über den ganzen (abendländischen) „Erdkreis“ verbreitete *eine Kirche wahr*, die allenfalls eine „von außen“ kommende Gefahr (nämlich die „der Türken“) kannte. Darin freilich lag, wie die Epoche der Reformation zeigt, eine Selbsttäuschung. Das Tridentinum scheiterte gerade als Konzil, das die „ecclesia una“ repäsentieren bzw. wiederherstellen sollte.

¹² Vgl. z. B. Augustinus, Sermones, Sermo 113A („ecclesia per omnes gentes dispersam“).

¹³ Vgl. beispielsweise Chromatius Aquilensis, Sermones, Sermo 33 („quia auctor dispersionis diabolus est“) oder Hieronymus, Commentarii in iv epistulas Paulinas. Ad Ephesios, lib. 2 („corpus totius ecclesiae nunc dispersum“).

¹⁴ Rufinus, Apologia (contra Hieronymum) lib.1, cap. 44.

¹⁵ Beda Venerabilis, Cantica canticorum libri vi, lib. 1, cap. 1.

2 Wandlungen und Wendungen einer „Theologie des Konzils“

Der von Drey indirekt hergestellte Zusammenhang der Konzilsfrage mit der Frage nach der „ecclesia dispersa“ veranlasst nun dazu, einige Aspekte der „Theologie des Konzils“ aus neuerer Zeit ins Auge zu fassen und mit der neuzeitlichen Diasporaerfahrung der Kirche in Beziehung zu setzen.

Das Konzil als Ausdruck der Struktur der Kirche

(K. Rahner – H. Küng)

In seinem am Vorabend des Konzils verfassten Beitrag „Zur Theologie des Konzils“ erläutert Karl Rahner die katholische Glaubenslehre in Bezug auf das kirchliche Lehramt ganz ähnlich wie Drey, indem er sagt: Es gibt nur *eine* höchste Gewalt in der Kirche, nämlich „die Einheit des Bischofskollegiums, in und unter dem Papst zur Einheit verfasst“.¹⁶ Und: „Dieser *eine* oberste Träger hat entsprechend dem Wesen eines Kollegiums die Möglichkeit in *verschiedener* Weise handelnd aufzutreten“¹⁷: Entweder in dem als Haupt des Kollegiums handelnden Papst oder in einer Weise, in der die Kollegialität des Kollegiums unmittelbarer und greifbarer zur Erscheinung kommt. Eine dieser Formen ist das Konzil. Auf dem Konzil tritt nicht eine neue Körperschaft zusammen, „sondern es versammelt sich das oberste kollegiale Subjekt der Vollgewalt, die in der Kirche immer existiert (...) und diese Gewalt immer schon ausübte“¹⁸. Es entsteht also kein neues Subjekt, sondern das alte übt seine bleibende Gewalt; es ist immer das eine und gleiche Subjekt, das entweder in *ordentlicher* oder, wie beispielsweise im Konzil, in *außerordentlicher* Weise handelt.

Rahner folgert: „Von da aus ist sowohl verständlich, warum der *Zusammentritt eines Konzils eine reine Frage des Ermessens* ist, warum ein Konzil nicht regelmäßig abgehalten werden muß, warum es lange Zeiten in der Kirche gab und vermutlich geben wird, in denen kein Konzil abgehalten wurde oder wird, wie auch, warum ein Konzil, wenn es zusammentritt, die höchste Vollmacht in der Kirche innehat: Was auf dem Konzil erscheint und handelt, gibt es auch sonst und handelt auch sonst: der eine Gesamtepiskopat als das eine kollegiale Führungsgremium der Kirche in Einheit mit dem und unter Führung durch den Papst.“¹⁹

Allerdings betont Rahner gleichzeitig den wesenhaft ekklesialen Charakter des Konzils als eine mögliche Form der Repräsentanz des ganzen Volkes Gottes, wenn er sagt: „Natürlich ist durch ein solches konziliares Zusammentreten, d. h. durch ein örtliches Zusammenkommen der Mehrheit des Gesamtepiskopats zu der Weise des gemeinsamen Handelns,

¹⁶ K. Rahner SJ, Zur Theologie des Konzils, in: Schriften Bd. V (1962), 278-302; hier 285.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 289.

¹⁹ Ebd., 290 (Hervorhebung von mir).

die durch die unmittelbare örtliche Versammeltheit bedingt und möglich ist, das von Christus eingesetzte Amt in der Kirche auch auf dem Konzil *Repräsentant der Kirche überhaupt, also aller Gläubigen* in der Weise, wie das Amt dies auch sonst ist: nicht als die von der Gesamtheit der Gläubigen demokratisch beauftragten Repräsentanten der Menge des Kirchenvolkes, sondern als dessen mit Christi Auftrag und Vollmacht versehene Hirten der Gläubigen. Dadurch werden aber diese Hirten, die den Gesamtepiskopat bilden, nicht weniger, sondern mehr die wahren und echten Repräsentanten des Volkes Gottes.“²⁰

Neben dieser verfassungsrechtlichen Seite der Kirche („concilium oecumenicum universalem ecclesiam repraesentans“) ist für Rahner, ekklesiologisch gesehen, nun aber ein zweiter Aspekt nicht weniger wichtig: „In dieser institutionellen, hierarchischen Verfaßtheit der Kirche im Amt“, so betont der Theologe, „erschöpft sich jedoch ihr Wesen nicht, da zu ihm auch das eigentlich Charismatische (...) gehört“²¹. Die Ansicht, Gott wirke in Christus auf seine Kirche allein durch die Vermittlung der Hierarchie, wäre laut Rahner schlicht eine Häresie. „Gott hat in seiner Kirche nicht zugunsten der Hierarchie abgedankt“, so schreibt er, und fährt fort: „Es gibt die charismatischen Wirkungen des Geistes in Gestalt von neuen Erkenntnissen, von neuen Formen des christlichen Lebens für neue Entscheidungen, von denen das Geschick des Reiches Gottes abhängt, Wirkungen des Geistes, die dort in der Kirche ansetzen, wo der Geist selbst es will. Er kann auch den Armen und Kleinen, den Frauen und Kindern, den Unbeamteten, kurz, jedem Glied in der Kirche und nicht nur den Hierarchen, einen großen oder kleinen Auftrag im Reich Gottes, für die Kirche und an sie geben.“²²

Obwohl vom Konzil als *amtlicher* Einrichtung nicht erwartet werden kann, dass es das handelnde Subjekt und die Repräsentanz alles Charismatischen in der Kirche sein, oder dieses gar ersetzen könnte, hat das Konzil natürlich auch „das Charismatische in der Kirche gebührend zu berücksichtigen, es vorauszusetzen, es zu fördern, Anregungen, wenn sie reif geworden sind, von ihm her aufzugreifen“²³. Es besteht nämlich eine „innere Zuordnung und gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen der institutionellen und der charismatischen Struktur der Kirche“²⁴. Insofern kann Rahner nun völlig zurecht das „Konzil als Ausdruck der Struktur der Kirche“ betrachten.²⁵ Von daher ist er der Ansicht, „dass ein Konzil vom Wesen der Kirche her keine so außerordentliche Sache ist, wie es zunächst erscheinen könnte“²⁶.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. ebd., 279 und 286.

²² Ebd., 287.

²³ Ebd., 295.

²⁴ Vgl. ebd., 289.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 279.

Auch Hans Küng hat im unmittelbaren Vorfeld des II. Vatikanums die Frage aufgeworfen: Gibt es eine christentumsgeschichtlich fundierte „Theologie des ökumenischen Konzils?“²⁷ Ähnlich wie Rahner lautet auch bei ihm die Antwort: Eine Theologie des Konzils gibt es nur im Kontext der Theologie der Kirche; sie ist und muss sein, „eine Funktion der Ekklesiologie und umgekehrt“²⁸. Küng betrachtet „das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung“ als Repräsentation „des ökumenischen Konzils aus göttlicher Berufung“.²⁹ Das Konzil repräsentiert die Kirche („ekklesia“ und „concilium“ haben dieselbe sprachliche Wurzel: „kalo“ - berufen)³⁰. D. h.: Es ist *nur* Repräsentation der Kirche, nicht diese selbst; aber auch: Es ist *wirklich* deren Repräsentation; seine Beschlüsse, sind Ausdruck der *ecclesia una, sancta, catholica et apostolica*.³¹

Wenn nun aber „das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung“ in besonderer Weise „das ökumenische Konzil aus göttlicher Berufung“ ist, und somit die Repräsentation des gesamten königlichen und priesterlichen Gottesvolkes, dann darf nach Küng gesagt werden: „Es können keine streng theologischen, dogmatischen Gründe angeführt werden, um auf dem ökumenischen Konzil aus menschlicher Berufung die Teilnahme der Laien a priori auszuschließen.“³²

Die Grundlage für eine mögliche Teilnahme der Laien an einem Konzil ist für Küng „das allgemeine Priestertum aller Gläubigen“³³. Zwar hängt die konziliare Repräsentation der Kirche als „ecclesia apostolica“ entscheidend an den das ganze Gottesvolk repräsentierenden Amtsträgern, aber eben nicht nur. Anders als Rahner, der vom Konzil als primär amtlicher Institution handelt, welche das Charismatische in der Kirche zwar zu berücksichtigen und aufzugreifen (d. h. indirekt zu repräsentieren) hat, nimmt Küng die Dualität von „Amt und Charisma“, von „Apostolischem Amt und allgemeinem Priestertum“, d. h. sowohl die *amtliche* als auch die *charismatische Struktur* der Kirche mit in die theologische Wesensbestimmung des Konzils selbst auf: „Die Hirten“, so schreibt Küng, „repräsentieren die Kirche auf dem ökumenischen Konzil aus menschlicher Berufung also in besonders qualifizierter Weise. Sie repräsentieren die Laien mit (indirekte Repräsentation der Laien durch die Hirten), währenddem die Laien allein die Hirten als solche nicht mitrepräsentieren. Doch sind wir in der heutigen Stunde der Laien wieder entschieden hellhörig geworden für die Tatsache: das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung ist Repräsentation der Kirche, die ebenso wesentlich

²⁷ Vgl. H. Küng, *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg-Basel-Wien 1962, 11.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. ebd., 25.

³⁰ Vgl. ebd., 19f.

³¹ Vgl. ebd., 25-35; 73 ff; 105ff.

³² Ebd., 97.

³³ Vgl. ebd.

(wenn auch nicht auf gleiche Weise) aus Laien wie aus Amtsträgern besteht; deshalb ruft eine vollkommene Repräsentation der Kirche auch nach einer direkten und nicht nur indirekten Repräsentation der Laien."³⁴

Man sieht: Zwischen „den Römern“ Rahner und Küng besteht in Sachen „Konzil“ und „Synode“ eine ganz ähnliche Meinungsverschiedenheit wie einst zwischen „den Tübingern“ Drey und Hirscher.

3 Kirche in der globalen Diaspora – existentielle Basis einer künftigen Theologie des Konzils?

Die Nützlichkeit von Konzilien („utilitas“), wenn auch je nach Zeit und Situation in unterschiedlicher Weise, wurde nirgendwo in der Christentumsgeschichte bestritten, ihre dogmatisch-ekklesiologische Notwendigkeit („necessitas“) jedoch sehr wohl. Sofern nun aber aus heutiger pastoraltheologischer Sicht unter den Bedingungen der neuzeitlichen Dynamisierung der Christentumsgeschichte und angesichts gewachsener Einsicht in die Geschichtlichkeit sowohl der Offenbarung als auch des christlichen Lebensvollzugs die *essentielle Ekklesiologie* (der Dogmatik) für die *existentielle Ekklesiologie* (der Praktischen Theologie) brauchbar sein soll³⁵, kann unter den gegebenen Umständen eine *situative Notwendigkeit* von Konzilien entstehen, die sich in Zukunft für den Selbstvollzug der Kirche in der je jetzigen Situation geradezu als *wesenhaft* herausstellen könnte.

Die globale Diasporasituation der Kirche als „heilsgeschichtliches Muß“ (nach Karl Rahner)

Bereits 1954 vertrat Karl Rahner in seinem Aufsatz „Theologische Deutung der Situation des Christen in der modernen Welt“ die These: „Die christliche Situation der Gegenwart ist, soweit sie wirklich von heute und für morgen gilt, charakterisierbar als Diaspora, welche ein heilsgeschichtliches Muß bedeutet, aus dem wir für unser christliches Verhalten Konsequenzen ziehen dürfen und müssen.“³⁶ Die Faktizität der, wie Rahner sie nennt, „planetarischen Diaspora“³⁷ – wir würden heute vielleicht eher von „globaler Diaspora“ sprechen – kann heute, da das Christentum „überall in der Welt und überall auf der Welt“ in die Minderheit geraten ist, nicht mehr bestritten werden. „Diese planetarische Diaspora ist aber“, so argumentiert Rahner weiter, „nicht nur eine bloße Tatsache, die wir rein aposteriorisch und erschreckt feststellen müssen. Sie ist etwas, was wir im Sinne eines heilsgeschichtlichen Muß aus Gründen des Glaubens zu erwarten hatten, sie ist vorausgesagt, wenn natürlich auch

³⁴ Ebd., 198.

³⁵ Vgl. dazu K. Rahner, Ekklesiologische Grundlegung, in: F. X. Arnold u. a. (Hgg.), Handbuch der Pastoraltheologie Bd. I (1964), 117-148; hier 118.

³⁶ K. Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: Ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck-Wien-München 1961, 13-47; hier 24.

³⁷ Vgl. ebd., 27.

nur implizit in einer Implikation, die nur im Blick auf gewisse Tatsachen der heutigen Wertsituation expliziert werden kann, sie ist ein theologisches Datum, das einer glaubensmäßigen Sinndeutung zugänglich ist."³⁸

Im Gegensatz zu anderen irdischen Institutionen, so sagt Rahner, sei dem Christentum und der Kirche „von seinem Stifter nicht bloß die Verheißung eines Bestandes bis zum Ende der Zeiten mitgegeben, sondern die ebenso deutliche Verheißung, daß sein Werk immer ein Zeichen des Widerspruchs und der Verfolgung, des erbitterten, ja, weltlich gesehen, hoffnungslosen Kampfes sein werde, daß die Liebe erkalte, daß man im Namen Gottes ihn in seinen Jüngern verfolgen werde, daß dieser Kampf in eine immer kritischere Situation hineintreiben werde, daß der Sieg des Christentums nicht die Frucht immanenter Entwicklung und Ausbreitung des Christentums und der stetig fortschreitenden Durchsäuerung der Welt durch es sein werde, sondern das Ergebnis der Tat Gottes, der zum Gericht kommt und die Weltgeschichte in ihr unberechenbares, unerwartetes Ende hinein aufhebt. Dieses dauernde Stehen im Widerspruch, das der Kirche und dem Christen als Muß vorausgesagt wird, darf nicht verharmlost werden. Es ist nicht einfach bloß damit gegeben, daß jede Generation neu verchristlicht werden muß und daß dies jedem Menschen schwerfällt. Es handelt sich nicht bloß um Widerspruch und Reibung in der privaten Existenz des Einzelnen, der als Sünder der Botschaft des Evangeliums widerstehen kann. Der Widerspruch ist in der Schrift gesehen als Faktum der öffentlichen und allgemeinen Geschichte, der Völker und der Politik. So ist dieser Widerspruch ein heilsgeschichtliches Muß.“³⁹

Rahner ist davon überzeugt: Wir haben zur Kenntnis zu nehmen, dass sich in dieser Situation der globalen Diasporasituation die öffentliche Form des Daseins der Kirche in der Welt von heute wandelt und dass daraus auch Konsequenzen für die Offensive und Defensive der Kirche und ihrer Seelsorge zu ziehen sind.⁴⁰ Rahner erörtert in diesem Zusammenhang zwar nicht die Rückwirkung dieser Einsicht auf den Selbstvollzug der Kirche, soweit es ihre amtliche Struktur und Verfassung sowie deren konkrete Ausgestaltung betrifft. Wenn er jedoch (an anderer Stelle) sagt, das Konzil sei „Ausdruck der Struktur der Kirche“⁴¹, dann wird eine „existentiale Ekklesiologie“, welche die Diasporasituation als „heilsgeschichtliches Muß“ versteht, zweifellos neue Akzente gerade auch in der Theologie des Konzils setzen und setzen müssen.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 28f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 32.

⁴¹ Vgl. Rahner, Zur Theologie des Konzils, 289 (vgl. oben Anm. 16).

„Ecclesia tum dispersa – tum in concilium congregata“ – Das „Volk Gottes unterwegs“ im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung

Das alte Theologoumenon „*ecclesia una in toto mundo dispersa*“ nähert sich offensichtlich wieder seinem altkirchlich-heilsgeschichtlichen Sinn an; es lässt sich in seiner praktischen Bedeutung nicht länger allein formal betrachten und bloß auf Fragen des Lehramts und das Zusammenwirken seiner Glieder beschränken, vielmehr muss es sich material vor allem auch auf die existentielle Struktur der Kirche in ihrer amtlichen und charismatischen Dimension auswirken. Gerade wenn die Diasporasituation eine neue situative Pluralität des Christseins in der modernen Welt begründet, welches gerade auch ein prophetisches Miteinander der Charismen (von Amtsträgern Bischöfen, Priestern und Laien) verlangt, erfordert dies künftig notwendigerweise ein Verständnis des Konzils, welches in ihm nicht nur eine außerordentliche, vielmehr eine *ordentliche* Form der Sammlung der Diaspora-Kirche zur Einheit und der Vergewisserung ihrer Sendung sieht. Eine lebhaftere Reisetätigkeit des Papstes in alle Welt, häufige Besuche von einzelnen Bischöfen „*ad limina Apostolorum*“ und disziplinierte kontinentale Bischofssynoden in Rom werden künftig so nicht mehr genügen.

Meine These, die ich zur Diskussion stelle, lautet also: Die Kirche in der globalen Diaspora wird die existentielle Basis einer künftigen Theologie des Konzils als Wesensmoment der Kirche bilden und bilden müssen: Kirche lebt heute mehr denn je in der Spannung zwischen Sammlung und Sendung. Ihre „Mission“ in der Welt von heute wird sie nur im zweifachen Modus ihres Selbstvollzugs angemessen erfüllen können: „*Ecclesia tum dispersa – tum in concilium congregata*“.⁴²

⁴² Die Formel „*magisterium ecclesiae tum dispersae, tum in concilium congregatae*“ wurde von einer Gruppe neapolitanischer Bischöfe auf dem I. Vatikanischen Konzil geprägt und – damals leider vergeblich – ins Spiel gebracht; vgl. Mansi 51, 823 (siehe H. Küng, *Strukturen der Kirche*, 32).

Pastoral und Gesellschaft

Im Dienst eines besseren Zusammenlebens aller Glieder der Gesellschaft

Zur „laïcité à la française“

Spätestens seit der Debatte um die Aufnahme des Gottesbezugs bzw. um eine Referenz an das Christentum in der Europäischen Verfassung gilt Frankreich als das Paradebeispiel eines laizistischen Staates. Dabei erscheint die „europäische ‚Ausnahme‘ in Bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche den Laizisten im übrigen Europa als nachahmenswertes Modell einer gelungenen staatlich-rechtlichen Säkularisierung, den Befürwortern einer partnerschaftlichen Beziehung zwischen der staatlichen und den religiösen Institutionen hingegen als abschreckendes Muster einer antireligiösen Aufklärungspolitik“¹. Hier gerade von deutschsprachiger Seite her einen genaueren Blick auf die Realität der Laizität in Frankreich und auf die politischen Kontroversen zu werfen – einen Blick, der das dort gelebte Verhältnis von Kirche und Staat in seiner wirklichen Originalität und entsprechenden möglichen Attraktivität für Europa erkennen lässt, halte ich für das Verdienst der Arbeiten von Alois Müller². Diese erleichtern mir, meinen Beitrag einzugrenzen: Ich werde nicht oder kaum auf die Etappen der politischen Debatte in Frankreich zu sprechen kommen, die sich in vielen Modifikationen des Gesetzes von 1905 bis 2003 niedergeschlagen haben; im Dezember 2003 markiert der „Rapport Stasi“ – so genannt nach dem Leiter der mit dem Bericht beauftragten Kommission, Bernard Stasi – die vorläufig letzte Ergänzung zum Gesetz. Auch der Übergang „von der „kämpferischen zur offenen Laizität“ (Alois Müller) wird mich hier nicht als solcher, sondern nur im Spiegel der wechselseitigen Beziehungen von Staat und Kirche und deren radikalem Wandel interessieren. Jedes Nachdenken über das Konzept von „Laizität“ hat es mit den Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft zu tun und fordert daher, wie René Rémond zu Recht feststellt, eine Vielfalt von Zugängen. Ich werde den juridischen und politischen außer Acht

¹ Alois Müller, Allmähliche Entspannung statt Neuauflage des „Krieges der beiden Frankreich“ – Über den Platz der Religionen im öffentlichen Raum in Frankreich, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa, 44 (2003), 73-83, hier 74.

² Außer der in der vorausgehenden Fußnote gemachten Angabe vgl. Alois Müller, Wie laizistisch ist Frankreich wirklich? Von der kämpferischen zur offenen Laizität, in: Manfred Brouck / Hartmut Behr / Mathias Hildebrandt (Hgg.), Religion–Staat–Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden 2003, 69-82; ders., Laizität und Zivilreligion in Frankreich. Zur Debatte über die „laïcité ouverte“, in: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 142-171.

lassen und den soziologischen und historischen im Zusammenhang mit dem theologischen berücksichtigen.

Zum hundertsten Geburtstag der „laïcité française“ (1905-2005) erschienen in Frankreich zahllose Analysen und Reflexionen. Unter ihnen haben mir besonders Arbeiten von René Rémond, Émile Poulat, Claude Dagens, Jean-Pierre Ricard, Jean Joncheray, Christoph Theobald³ und Jean-Marie Donegani als Grundlage gedient. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Klärung, was „laïcité“ in Frankreich überhaupt meint, dann geht es um die heutigen Positionen der katholischen Kirche in Frankreich zur Laizität, schließlich stellt der multireligiöse Kontext westeuropäischer Gesellschaften heute Anfragen an die Laizität, mit denen sich die Frage nach der Relevanz der „laïcité à la française“ für Europa verbindet.

Mehrere Unterscheidungen werden beim Thema „Laizität“ zu machen sein – auf eine möchte ich hier schon im Vorhinein hinweisen, weil sie unsere Ausdrucksweise betrifft. Im Deutschen sollten wir darauf achten, nicht von „Laizismus“, sondern von „Laizität“ zu sprechen, wenn wir die „laïcité“ in Frankreich meinen, d. h. das Regime sowohl im Sinne seines institutionellen Rahmens als auch im Sinne seines Geistes und seiner Praxis. „Laizität“ ist zwar ein Neologismus, genauso wie im Französischen das Wort „laïcité“; aber der Begriff „Laizismus“ kann nicht verwendet werden, es sei denn, um – genauso wie im Französischen der Begriff „laïcisme“ – die Ideologie anzuprangern, das heißt die „totalisierende Steigerung der Idee der Laizität“, die aus der antirepublikanischen Opposition stammt⁴.

Hundert Jahre französische Laizität

Was meint eigentlich die französische Laizität? Die Neutralität des Staates gegenüber jeder Religion? Die Verarmung der katholischen Kirche, die ihre Monopolstellung als religiöse Institution in Frankreich verliert? Die Achtung der Freiheit aller Bürgerinnen und Bürger hinsichtlich ihrer individuellen religiösen Überzeugungen sowie die Achtung ihrer Freiheit zur Religionsausübung durch Kulte (*cultes*)? Welche historischen Ereignisse, welche Dokumente und welche Geschichte, welche Werte und welche Auseinandersetzungen um diese Werte sind gemeint, wenn in Frankreich von „Laizität“ gesprochen wird?

³ Christoph Theobald verdanke ich auch die Motivation zu einer intensiveren positiven Auseinandersetzung mit dem für Frankreich charakteristischen Verhältnis von Kirche und Staat, besonders durch seine Einführung in das deutsch-französische Praxis-Seminar im Mai 2004, die von den deutschen Teilnehmenden am Seminar übereinstimmend als maßgeblich für ihren Zugang zu den französischen Verhältnissen beurteilt wurde.

⁴ Vgl. Alois Müller, Laizität und Zivilreligion in Frankreich, a.a.O., 142, s. Anm. 2.

Das Gesetz von 1905

Der erste und grundlegende Bezugspunkt ist das Gesetz von 1905. Das zeigen die ungezählten Kongresse und Feiern, die Manifestationen und Würdigungen – unter ihnen auch die von Papst Johannes Paul II. kurz vor seinem Tod, am 11. Februar 2005 – zu denen das Jubiläum im Dezember 2005 Anlass gab. Das Gesetz vom 9. Dezember 1905 ist der Schlussstein einer ganzen Reihe „religionsneutraler Gesetze“ (*lois laïques*) vorangegangener Jahrzehnte, die den Begriff der „laïcité“ allerdings noch nicht kannten. Nach der französischen Revolution hatte sich im 19. Jahrhundert ein katholisches und ein republikanisches Frankreich herausgebildet. Die Trias Kirche-Pfarrer-Friedhof und der nationale Feiertag des 15. August (Aufnahme Mariens in den Himmel) steht für das eine – die Trias Rathaus-Bürgermeister-Schule und der nationale Feiertag des 14. Juli (Ausbruch der Revolution mit dem Sturm auf die „Bastille“) steht für das andere Frankreich. Wenn es auch 1890 durch die diplomatischen Bemühungen des Papstes Leo XIII. von Seiten der französischen Bischöfe zu einer kirchenpolitischen Geste der Aussöhnung der Katholiken mit der Republik kam, so blieb doch der „Krieg der beiden Frankreich“ (Émile Poulat) bestimmend, und damit die frontale Opposition zwischen „dem Frankreich, das leidet“ und „dem Frankreich, das Leiden zufügt“ (so der Prälat und Theologe in Lille, Louis Baunard, 1828-1919). Am 9. Dezember 1905 wurde das Gesetz der Trennung von Kirche und Staat erlassen. Mit Christoph Theobald zitiere ich aus den ersten Artikeln des Gesetzes und übersetze:

Article 1: « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. »

Article 2 : « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence [...] sont supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites aux dits budgets les lycées, collèges, hospices, asiles et prisons. »

Artikel 1: „Die Republik gewährleistet die Gewissensfreiheit. Sie garantiert die freie Ausübung der Kulte, wobei nur die folgenden Einschränkungen gelten, die hier im Folgenden im Interesse der öffentlichen Ordnung erlassen werden.“

Artikel 2: „Die Republik anerkennt keinen Kult, sie zahlt auch kein Gehalt oder sonstige Unterstützung. Folglich (...) werden alle Haushaltsausgaben des Staates, der Departements und der Gemeinden, die mit der Ausübung von Kulturen zu tun haben, abgeschafft. Mit diesen Haushaltsausgaben können jedoch weiterhin Gymnasien, Schulen, Krankenhäuser, Heime und Gefängnisse berücksichtigt werden.“

Gegensätzliche Interpretationen: Von der „Kriegserklärung“ zum Basistext des Gesellschaftsfriedens

Die Beschäftigung mit diesem Gesetz muss zugleich dem extremen Wandel in seiner Bewertung Rechnung tragen: Derselbe Text, der als Kriegserklärung verstanden wurde, wird heute als Text der Aussöhnung gelesen und als Übereinkunft für ein friedliches Zusammenleben interpretiert. Während dieses Gesetz von der katholischen Kirche in Frankreich zunächst als eine Aggression wahrgenommen wurde, darauf gerichtet, sie zu zerstören, und seine Anwendung mit der Weigerung, Vereine für Kultpflege (*associations culturelles*) zu bilden, boykottiert wurde, während Buchstabe und Geist des Gesetzes in den folgenden Jahren mehrfach von den Päpsten verurteilt wurden, akzeptiert die französische Kirche das Gesetz heute nicht nur, sondern würde auch kaum seine Revision oder gar Annullierung fordern⁵; und Papst Johannes Paul II. nannte in seinem im Februar 2005 an die französischen Bischöfe gesandten Brief die Trennung von 1905 zwar ein schmerzliches und traumatisierendes Ereignis, würdigte aber im selben Atemzug die französische Laizität als eine Ermüdung der Katholiken dazu, mit der ihnen eigenen religiösen Dimension einen dynamischen Beitrag zum Aufbau einer Gesellschaft zu leisten, in der alle friedlich zusammenleben können⁶.

Der Wandel in der Bewertung des Gesetzes von 1905 durch die katholische Kirche in Frankreich und in Rom (bei der evangelischen Kirche lässt sich ein umgekehrter Wandel erkennen⁷), dem von Seiten des Staates der Übergang von einer kämpferischen zu einer offenen Laizität⁸ entspricht, bringt unweigerlich zwei Fragen mit sich: die Frage nach den Faktoren, die einen solchen Wandel zu erklären vermögen, und die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Wandels, die das Gesetz selber enthält.

René Rémond macht aus der Geschichte der Französischen Revolution und deren unmittelbaren Folgen heraus verständlich, warum die französischen Katholiken das Gesetz von 1905 als weiteren Akt der Aggression und Gewalt empfinden mussten. Diese Verletzung der Gläubigen sowie ihre Weigerung, sich dem Gesetz durch die Bildung von Vereinen zur Kultpflege zu unterwerfen, denen der Kirchenbesitz übertragen würde, dürfen nicht darüber vergessen werden, dass der Text heute als versöhnlicher Text gelesen wird. Zugleich darf jedoch auch nicht vergessen werden, dass die französischen Behörden auf den Widerstand der katholischen Kirche damit reagierten, dass sie selber für den Unterhalt der nicht mehr im Besitz der Kirchen befindlichen Gebäude aufkamen. Diese indi-

⁵ Vgl. René Rémond, Cent ans de laïcité française, in : Études N° 4001 (2004), 55-66. Vgl. Émile Poulat, Église catholique et société civile en régime de laïcité, in : Documents Épiscopat N° 14/15 (2003), Foi chrétienne, Église catholique, laïcité, 7-10.

⁶ Vgl. Isabelle de Gaulmyn, Le Saint-Siège apprécie l'harmonie française retrouvée, in : La Croix (9-12-2005).

⁷ Vgl. René Rémond, a.a.O., 56.

⁸ Vgl. Anm. 2.

rekte Hilfe durch den Staat stellt bis heute einen unschätzbaren Dienst dar, der maßgeblich dazu beigetragen hat, eine friedliche Praxis der Laizität zu begründen. Als ein weiterer Faktor dürfen die beiden Weltkriege gelten – Christoph Theobald erinnerte daran in seiner Einführung zu dem deutsch-französischen Praxis-Seminar 2004: Mit den Erfahrungen der von der Wehrpflicht betroffenen Priester trugen ausgerechnet die beiden Weltkriege dazu bei, dass die katholische Kirche die Laizität positiv zu sehen begann – so wie die Entblößung der katholischen Kirche von ihren Privilegien umgekehrt dazu führte, dass der aggressive Antiklerikalismus immer weniger Angriffsfläche hatte.

Diese Andeutungen lassen zumindest ahnen, dass nicht wenige Faktoren der Geschichte vor und nach 1905 den Wandel in der Wirkung des Gesetzes von 1905 verständlich zu machen vermögen. Aber das Gesetz selber enthält auch die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Wandels. Es vereint die Gewalt eines negativen Schnitts – Schluss mit dem alten Regime – und eine positive liberale Sinnggebung, wobei für Émile Poulat im Gedächtnis der Katholiken sich eher die Gewalt eingeschrieben hat, während die Geschichte der französischen Gesellschaft im Sinn des Liberalismus weitergegangen ist – so dass Poulat in diesem Zusammenhang von einer Geschichte und zwei Weisen des Gedächtnisses spricht. Auf jeden Fall markiert das Gesetz von 1905 nicht nur das Ende des alten, bekannten Regimes sondern zugleich den Beginn eines neuen, noch völlig unbekannten Regimes⁹. Die Mehrheit, die sich das Gesetz zu Eigen machte, träumte keineswegs vom Verschwinden des Katholizismus und wünschte nicht, dass er beseitigt würde. Beim Durchschneiden der (allzu) fest geschnürten Beziehungen zwischen Kirche und Staat ging es den meisten um ein Ende der mit der Anwendung des Konkordats verbundenen Streitigkeiten. Sie erhofften eine wirkliche religiöse Freiheit und nicht nur die individuelle Gewissensfreiheit. Legte der erste Artikel des Gesetzes nicht vertragsmäßig fest, dass die Republik die freie Ausübung der Kulte garantiert? Zudem enthielt das Gesetz Hinweise auf Zugeständnisse an das Realitätsprinzip – etwa mit einer Bestimmung, aus der abzulesen war, dass die Republik die Religionen keineswegs in einen einheitlichen Rahmen hineinzwingt. Dem Gesetz selber inhärente Elemente führten dazu, dass die Weiterentwicklung der Praxis der Laizität und ihrer Interpretation weniger durch ideologische Betrachtungen vorangetrieben wurde als durch die Anerkennung der Realitäten.¹⁰

Drei Pfeiler der „laïcité à la française“

Wichtiger Bestandteil der Realität ist der Wandel, von dem die drei Pfeiler der Laizität, die sie zu einer typisch französischen Sache machen, selber betroffen sind. Auf dem Höhepunkt der Opposition zwischen Katholizismus und Republik, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, ist das Prinzip der

⁹ Vgl. Émile Poulat, a.a.O., 8. (Hier wie im Folgenden stammen die Übersetzungen aus dem Französischen von mir.)

¹⁰ Vgl. René Rémond, a.a.O., 58f.

Laizität zugleich untrennbar verbunden mit einem bestimmten Begriff von gesellschaftlicher Einheit oder Einheit der Nation, mit einer bestimmten Konzeption der Rolle des Staates und mit einer bestimmten Haltung gegenüber der Zivilgesellschaft. Eben diese drei Pfeiler unterliegen einem Wandel – wie René Rémond zeigt –, der erlaubt, dass im Verlauf von hundert Jahren eine konfliktive oder schlechthin negative Interpretation der Laizität einer anderen, sehr viel positiveren Verstehensweise Platz macht. So schließt die Vorstellung von der Einheit der Nation heute die von der Unterschiedlichkeit der Gruppierungen, die sie konstituieren, nicht mehr aus; im Gegenteil, die Vielfalt wird nicht nur nicht für störend, sondern für einen Faktor der Bereicherung gehalten; seit dem Zweiten Weltkrieg wird von geistlichen Familien im Plural gesprochen, aus denen sich die Nation zusammensetzt. Die Rolle des Staates wird nicht mehr puristisch im Sinn der liberalen Doktrin definiert; so werden beispielsweise der Ausgleich sozialer Ungleichheit und die Unterstützung von Aktivitäten, die dem Ganzen der Gesellschaft zugute kommen wie etwa Schulbildung in privater Trägerschaft, zu seinen Verantwortlichkeiten gezählt. Und die Beziehung zwischen Staat und Zivilgesellschaft hat sich dadurch stark verändert, dass sich der Staat immer mehr in der Anerkennung der Zivilgesellschaft und der Unterschiedlichkeit der Gruppierungen, aus denen sie sich zusammensetzt, engagiert. In dieser Entwicklung ist es zur Einrichtung von regelmäßigen Begegnungen zwischen Regierung und französischer Bischofskonferenz gekommen, und deren Dialog verletzt nicht etwa die Grundidee der Laizität, sondern befindet sich gerade in Übereinstimmung mit der modernen Interpretation der drei Säulen, auf denen die Laizität ruht.¹¹

Während eine Ideologie eher zur Verhärtung der Positionen der Konfliktparteien führt, bringt die Anwendung des Realitätsprinzips eine gewisse Flexibilität mit sich und kann zu einem Wandel der Positionen führen, weil neue Situationen neue Antworten erfordern. Dabei wird im Fall der Laizität deutlich, dass das Gesetz der Trennung die Chance enthält, eine völlig neue Weise des Zusammenlebens zu erkunden. Diese Chance allerdings tatsächlich zu ergreifen ist für beide Seiten ein Lernprozess, der Zeit braucht. Das Nachdenken über das Jahrhundert der Trennung von Staat und Kirche zeigt, dass diese Zeit genutzt wurde.

Verschiedene Ebenen – zugrunde liegende Werte

Was ist Laizität? Auch bei einer kurzen Beantwortung der Frage, wie ich sie hier versuche, darf nicht übersehen werden, dass verschiedene Ebenen gemeint sein können. Laizität kann den institutionellen oder juristischen Rahmen meinen und damit die öffentliche Laizität oder sie kann den zugrunde liegenden Geist der Bestimmungen des Gesetzes meinen, so etwas wie eine allgemeine Laizität oder auch eine Kultur der Laizität. Der institutionelle, juristische Rahmen ist entwicklungs- und anpassungsfähig; die geistige Kultur der Laizität ist durch bleibende Werte bestimmt,

¹¹ Vgl. René Rémond, a.a.O., 63-65.

die zentrale Werte der Französischen Revolution sind: „Die Laizität weist uns auf die republikanischen Werte der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit. Diese Werte sind zutiefst die unsrigen, auch wenn wir selber ihnen das Gewicht der Erfahrung des Evangeliums verleihen.“ So der Präsident der französischen Bischofskonferenz, Erzbischof Jean-Pierre Ricard, in seiner Rede zum Abschluss der Vollversammlung der französischen Bischöfe im November 2003¹², bei der die Bischöfe zum Verhältnis der katholischen Kirche zu Staat und Gesellschaft im gegenwärtigen Frankreich gearbeitet hatten.

Heute – stellt der Soziologe Jean-Marie Donegani klar – geht es gerade um die Verständigung über diese Werte, weil sie als indiskutable und gewissermaßen sakralisierte Regeln des allgemeinen Austauschs und Zusammenlebens die Grundlagen der Demokratie bilden: „Die Laizität ist – so sagt man – dem Pluralismus zugeordnet, der sie begründet. Aber die Anerkennung des Pluralismus ist die Grundlage der Identität eines jeden Gesprächspartners überhaupt.“ Interessanterweise ist es der Soziologe, der auf die Frage, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang der Wahrheit zukommt, eine deutliche Antwort gibt: „Die liberale Gesellschaft steht der Wahrheit nicht indifferent gegenüber; sie betrachtet jedoch den Wert der Wahrheit als dem der Freiheit zugeordnet.“¹³

„Laïcité à la française“ meint also ein ganzes Bündel an Werten – zu denen an erster Stelle die Freiheit des Gewissens gehört. Spätestens nach dem Ende des Algerienkrieges (1962), als vier Millionen Algerier nach Frankreich kommen, lässt die stark werdende Präsenz des Islam die Frage nach der Laizität neu stellen. Der Staat reagiert mit dem „Rapport Stasi“ vom Dezember 2003, der an die grundlegenden Werte der Laizität erinnert. Mit Christoph Theobald zitiere ich aus dem im Internet zugänglichen umfangreichen Bericht hier drei kurze Passagen und übersetze:

« La défense de la liberté de la conscience individuelle contre tout prosélytisme vient aujourd'hui compléter les notions de séparation et de neutralité centrales dans la loi de 1905. »

« L'enseignement peut aider à la découverte des textes révélés des diverses traditions et à réfléchir sur leur significations, sans s'immiscer dans l'interprétation sacrée. La laïcité crée une responsabilité à la charge de l'État. Favoriser l'enrichissement de la connaissance critique des religions à l'école peut permettre de doter les futurs citoyens d'une formation intellectuelle et critique. Ils peuvent ainsi exercer la liberté de pensée et de choix dans le domaine des croyances. »

¹² Jean-Pierre Ricard, Archevêque de Bordeaux, Président de la Conférence des Evêques de France, 11-11-2003, Discours de clôture, <http://www.zenit.org/french/visualizza.php?sid=44384>, 3.

¹³ Jean-Marie Donegani, Auto-compréhension ecclésiale et débat public, in : Transversalités : Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux, (Janvier-Mars 2005), 93-108 ; hier 106.

« Dans la conception française, la laïcité n'est pas un simple 'garde-frontière' qui se limiterait à faire respecter la séparation entre l'État et les cultes, entre la politique et la sphère spirituelle ou religieuse. L'État permet la consolidation des valeurs communes qui fondent le lien social dans notre pays. Parmi ces valeurs, l'égalité entre l'homme et la femme, pour être une conquête récente, n'en a pas moins pris une place importante dans notre droit. »

„Die Verteidigung der individuellen Gewissensfreiheit gegen jeden Proselytismus erweitert heute die Aussagen über die Trennung von Staat und Kirche und die Neutralität des Staates, die im Gesetz von 1905 an zentraler Stelle stehen.“

„Der Unterricht kann dazu beitragen, die Offenbarungstexte der verschiedenen Traditionen zu entdecken und über ihre Bedeutung nachzudenken, ohne sich jedoch in die religiöse Interpretation einzumischen. Die Laizität beinhaltet für den Staat eine Verantwortung. Im Schulunterricht die kritische Kenntnis der Religionen zu bereichern kann zur intellektuellen und kritischen Bildung der zukünftigen Bürgerinnen und Bürger beitragen. Sie können so besser von der Freiheit des Denkens und der Entscheidung im Bereich der Glaubensinhalte Gebrauch machen.“

„In der französischen Konzeption hat die Laizität nicht nur die Funktion einer Grenzwahe, die sich darauf beschränken würde, die Achtung vor der Trennung zwischen Staat und Kultgemeinschaften, zwischen politischem und spirituellem oder religiösen Bereich zu gewährleisten. Der Staat trägt vielmehr auch dazu bei, die gemeinsamen Werte, in denen der soziale Zusammenhalt in unserem Land gründet, zu festigen. Unter diesen Werten hat die Gleichberechtigung von Mann und Frau keine geringere Stellung in unserem Recht, auch wenn ihre Anerkennung aus jüngerer Zeit stammt.“

Es geht um die Verteidigung der individuellen Gewissensfreiheit – damit erinnert der jüngste staatliche Bericht zur Laizität an ihre Wurzeln, die in der historischen Bewegung der Befreiung der Gewissen von jeder Form der Bevormundung liegen. Von der Aufklärung bis zum II. Vatikanum und bis heute steht die Gewissensfreiheit im Zentrum der Polemik um die Laizität. Diese meint also nicht zuerst, dass der Kirche, die vorher das gesamte Terrain beherrscht hat, ein Freiraum gegeben wird. Die Laizität bedeutet vielmehr Freiraum für jeden Menschen, gleich welche Beziehung er oder sie zur Kirche hat. Damit muss sie aber zwei widersprüchliche Anforderungen möglichst harmonisch zusammenbringen: die Freiheit, die jedem Einzelnen zuerkannt wird, in allem seinem Gewissen als letzter Instanz zu folgen, und die Notwendigkeit, den zivilen Frieden und die nationale Einheit in einer Gesellschaft zu gewährleisten, die eine Anarchie der Überzeugungen religiöser oder anderer Art nicht überleben würde. „Die Kirche“ – so Émile Poulat in seinem Vortrag vor der französischen Bi-

schofskonferenz im November 2003 – „braucht in dieser Freiheit keineswegs das Ideal für jede menschliche Gesellschaft zu sehen noch braucht sie allem zuzustimmen, was im Namen dieser Freiheit gedacht, gesagt oder getan wird. Es genügt, dass sie auf ihre Lehre von der menschlichen Freiheit zurückkommt und akzeptiert, dass sich ihr Ausübung und Kontrolle dieser Freiheit seither entziehen – in einer Gesellschaft, in der sie selber vom Recht der allen zuerkannten Freiheiten Gebrauch machen kann, allem voran der vollen Freiheit dazu, öffentlich zu sagen, was sie glaubt, was sie denkt und was sie ablehnt. Ihr wirkliches Problem ist, sich zu Gehör zu bringen.“¹⁴

Heutige Positionen der katholischen Kirche in Frankreich zur Laizität

Die Vollversammlung der französischen Bischöfe im November 2003 hinterließ bei Journalisten den Eindruck, dass die Bischöfe ein politikwissenschaftliches Seminar machten¹⁵. In seiner eben schon zitierten Schlussrede hob der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Erzbischof Jean-Pierre Ricard, drei Punkte hervor: (1) „Wir anerkennen die Laizität des Staates“. (2) „Wir wünschen die Praxis einer wachsam und einer gastfreundlichen (*accueillante*) Laizität.“ (3) „Wir wollen, als katholische Kirche, unseren Beitrag zum Bemühen um ein besseres Zusammenleben leisten.“ Aus dem Abschnitt zum zweiten Punkt zitiere ich und übersetze: „Die Laizität ist nicht nur ein institutioneller Rahmen. Auch von Seiten des Staates aus ist sie eine Praxis und ein Geist. Diese scheinen mir durch zwei Worte charakterisiert werden zu können: Wachsamkeit (*vigilance*) und Gastfreundschaft (*accueil*). Wachsamkeit: Es gehört zur Verantwortung des Staates, die Gewissensfreiheit zu verteidigen und auf eine friedliche soziale Koexistenz aller Mitglieder der Gesellschaft zu wachen. [...] Diese Wachsamkeit darf aber nicht zu einer Haltung des Misstrauens führen. Im Gegenteil: Sie muss von einer Gastfreundschaft für die in unserer Gesellschaft präsenten unterschiedlichen geistlichen und religiösen Familien¹⁶ begleitet werden. Diese leisten ihren Beitrag zu einem Zusammenleben der Franzosen. Denn wenn der Staat auch religionsneutral (*laïc*) ist, so ist es deswegen nicht die bürgerliche Gesellschaft. Wir Katholiken bezeugen, in welchem Maß eine der Religionsausübung günstige Verwaltungs-, Ordnungs- und Rechtspraxis ein wichtiger Faktor für eine friedliche Integration im demokratischen französischen Leben im letzten Jahrhundert war. Die Begegnung, der Dialog, die Praxis einer wechselseitigen Annäherung tragen ebenso zu dieser Integration bei. Wir fragen uns, ob heute

¹⁴ Émile Poulat, a.a.O., 9.

¹⁵ Vgl. Claire Lesegretain, Les évêques réfléchissent à une nouvelle laïcité, in : La Croix (7-11-2003), 16.

¹⁶ Es ist interessant, dass eben dieses Wort – aus kirchlichem Mund – von den unterschiedlichen geistlichen und religiösen Familien einen Monat später in dem – staatlichen – „Rapport Stasi“ zu den Schlüsselworten gehört. Hierin scheint mir ein schöner Hinweis darauf zu liegen, was heute in Frankreich „laïcité“ heißt.

dieses Gleichgewicht zwischen Wachsamkeit und Gastfreundschaft nicht zum Schaden der letzteren verloren ging. Der Vorschlag, Schülerinnen im Rahmen des Unterrichts das Tragen jeglicher Zeichen religiöser Zugehörigkeit zu verbieten, erscheint uns als ein Zurücknehmen der religiösen Freiheit. (...) Die wahre Laizität ist jene, die dazu beiträgt, ein besseres Zusammenleben aller Mitglieder einer Gesellschaft zu erleichtern."¹⁷

Claude Dagens, Bischof von Angoulême und Endredaktor der drei Schriften, die vor zehn Jahren die Gesprächsinitiative „Proposer la foi dans la société actuelle“ in die Öffentlichkeit brachten, trug mit einem Vortrag zu dem „Politikseminar“ der französischen Bischöfe im November 2003 bei und stellte seine Positionen in einem Zeitungsinterview am hundertsten Jahrestag des Gesetzes von 1905 vor. Für ihn bestätigt das friedliche Klima der nationalen Gedenkfeiern den erreichten Konsens, wobei er die weit engagierteren Diskussionen bei lokalen Gesellschafts- und Kirchenvertretern findet, weil diese noch dringender genötigt sind, gemeinsam Lösungsversuche für eine äußerst zerbrechlich und gewaltbereit gewordene Gesellschaft zu finden. „Wir brauchen einander wechselseitig, um dieses im Grunde immer noch wenig bekannte Gesetz von 1905 in die Praxis umzusetzen, das heißt, um in seinen Geist einzutreten, der nicht ein Geist der Aggression ist.“ Die Herausforderungen, die sich der Laizität gegenwärtig stellen, sind für Dagens nicht so sehr institutioneller oder juridischer Natur, in einer vielfach verunsicherten Gesellschaft liegen sie vielmehr im Bereich der Bildung. Das Gesetz selber sollte auf keinen Fall verändert werden. Es gehört zu „unserem konstitutionellen Sockel“. Auf die Frage, ob die französischen Bischöfe Angst haben, Revisionsvorschläge zu machen, antwortet Dagens: „Wir sind noch viel zu zurückhaltend, viel zu vorsichtig. Unser Horizont begrenzt sich oft darauf, ja nichts in Bewegung zu bringen, und daraus macht uns niemand einen Vorwurf. Ich würde wünschen, dass wir ein gelasseneres und zugleich ein engagierteres Bewusstsein von unserer Fähigkeit zur Präsenz in der französischen Gesellschaft hätten, was im Übrigen die Politiker erwarten. Wenn uns dieses Gesetz einen Rahmen gibt, so ist meine Sorge eher eine verbreitete Meinung, das Gesetz müsste alle schwierigen und komplexen Situationen lösen. Dieser Hyperlegalismus beruhigt mich nicht. Er erscheint mir als Flucht oder Alibi.“¹⁸

Diese positive konstruktiv-kritische Einstellung zur Laizität findet ihre Entsprechung in der gründlichen Analyse der philosophischen, moralischen und politischen Dimensionen der für die Kirche durch die Laizität auferlegten „Prüfung“, die Claude Dagens im November 2003 seinen in Lourdes versammelten Bischofskollegen vorträgt; hier spart er nicht mit Selbstkritik: „Die herrschende Haltung der katholischen Kirche in Frankreich gegenüber dem siegenden Rationalismus (der philosophischen

¹⁷ Jean-Pierre Ricard, ebd.

¹⁸ Claude Dagens, „La question posée est celle de l'engagement de l'État“. L'évêque d'Angoulême s'inquiète d'un État qui confierait aux religions un rôle d'encadrement de la société. Recueilli par Jean-Marie Guénois, in: La Croix (9-12-2005), 5.

Dimension des Gedankens der Laizität) war vom Widerstand bestimmt, vom Rückzug auf defensive Positionen, was zur Krise des Modernismus und zur Verurteilung der im Bereich des Glaubens angewandten Methoden des Rationalismus führte. Das hatte in der katholischen Kirche in Frankreich eine hartnäckige Neigung zu einem gewissen Anti-Intellektualismus zur Folge, der die Reflexion verachtete und das Handeln oder die geistliche Erfahrung allein bevorzugte. Verständlicherweise kam es dadurch im öffentlichen Unterricht bei Katholiken zu einem zweigleisigen Verhalten: Den Ausdruck ihres Glaubens behielten sie ihrem Privatleben vor, während sie in ihren jeweiligen Fächern ganz und gar den Regeln der Rationalität folgten."¹⁹

Anfragen an die Laizität durch den gegenwärtigen zunehmend multireligiösen Kontext

Im Jubiläumsjahr der Laizität, 2005, stand die erste Ausgabe der vom *Institut Catholique* herausgegebenen Vierteljahresschrift unter dem Thema „*Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux*“. Die Auflösung (*décomposition*) und Neu-Zusammensetzung (*recomposition*) religiöser Wirklichkeit im Zeichen einer Ausstreuung des Religiösen (*dissémination du religieux*) und die damit gegebenen Anfragen an die Laizität und das Verhältnis von Glauben und Kirche zu dieser Laizität werden hier von dem Soziologen Jean Joncheray²⁰ und dem Theologen Christoph Theobald unter Aspekten analysiert, die auch für den europäischen und deutschen Kontext relevant sein können.

Anfragen in soziologischer Sicht

Der Soziologe Jean Joncheray spricht von einer pluralen, nicht unbedingt pluralistischen Situation. Pluralistisch wäre sie für ihn, wenn die verschiedenen religiösen Gruppen ihre Vielfalt für normal und wünschenswert halten würden, was nicht unbedingt der Fall ist. Die Pluralität als solche ist nun keineswegs neu. Schon das napoleonische Konkordat anerkannte verschiedene Kulte. Aber die massive Präsenz der katholischen Kirche bestimmte noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Gemüter, die Debatten und die Gesetzgebung so sehr, dass nur zwei Lager im Blick waren und Émile Poulat für diese Zeit vom Krieg der beiden Frankreich sprechen konnte. Die anderen Kulte wurden nicht als Angriff auf die Laizität wahrgenommen; umgekehrt garantierte die Laizität ihnen gerade die Existenzbedingungen, die sie brauchten. Diese religiöse Pluralität hat sich

¹⁹ Claude Dagens, *Conscience catholique et laïcité – Mise à l'épreuve et approfondissement*, in : Documents Épiscopat N° 14/15 (2003), *Foi chrétienne, Église catholique, laïcité*, 11-21, hier 12.

²⁰ Jean Joncheray, *Pluralisme religieux, nouveaux mouvements religieux, dissémination du religieux et laïcité*, in : *Transversalités : Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux*, (Janvier-Mars 2005), 61-72. Christoph Theobald, *Recomposition du religieux dans le cadre de la laïcité, nouveau défi pour la foi et pour l'Église*, in : *Transversalités : Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux*, (Janvier-Mars 2005), 73-82.

im Lauf des 20. Jahrhunderts stark verändert. Es kamen nicht nur große Religionsgruppen hinzu, wie Islam und Buddhismus, sondern auch und immer zahlreicher Gruppen und Bewegungen, die an keine der großen religiösen Traditionen oder nicht nur an eine von ihnen anknüpfen. Sie sind in ihrem Funktionieren weit schwieriger zu umschreiben. Weil sie scheinbar keinen „klaren und deutlichen Ideen“ folgen und nur lockere Netzwerke bilden, werden sie gern als charismatische oder mystische Gruppen oder auch als Sekten eingestuft, ohne dass hierfür präzise Kriterien angeführt werden können.

Es ist also ein doppelter Wechsel: Auf der einen Seite geht die Laizität nicht mehr nur zwei Gesprächspartner an, hinter denen andere Gesprächspartner keine Bedeutung haben; vielmehr muss heute einem echten Pluralismus und damit vielen Gesprächspartnern Rechnung getragen werden. Auf der anderen Seite unterscheiden sich die neuen religiösen Ausdrucksweisen, die heute in Frankreich existieren, erheblich von denen, an die man gewöhnt ist, wenn man an die katholische Kirche, aber auch an das Judentum und an die protestantischen Bekenntnisse denkt. Daher sind für Jean Joncheray „Religion“ und „Religionen“ nicht mehr die adäquaten Begriffe, weil damit organisierte religiöse Institutionen gemeint sind. Für das neue Phänomen der Auflösung und Neu-Zusammensetzung religiöser Wirklichkeit ist der unbestimmte Begriff „das Religiöse“ eher zutreffend. Im Grund kann man bei den beobachteten Phänomenen mit ihrer starken Tendenz zur Individualisierung nicht einmal mehr genaue Kriterien angeben, die sie als religiös einstufen lassen oder nicht.

Auch beim Begriff der Neu-Zusammensetzung religiöser Wirklichkeit muss man kritisch fragen, wieweit hier doch noch klassische religiöse Institutionen die Bezugspunkte bilden. Die von Weber und Troeltsch stammende bis heute benutzte soziologische Typologie, die „Kirche“, „Sekte“ und „Mystiker“ als Organisationstypen unterscheidet, genügt heute gerade nicht, um dem Gesamtall der gesellschaftlichen Phänomene Rechnung zu tragen, die in irgendeiner Weise auf Religiöses Bezug nehmen. Die klassische Typologie geht von der Frage der Zugehörigkeit aus. Als unterscheidendes Merkmal dient die Art und Weise, wie ein Individuum zu einer religiösen Gruppe gehört: Die Zugehörigkeit, die man sich nicht aussuchen kann, macht den Typ „Kirche“ aus; die selbst gewählte Zugehörigkeit ist typisch für die „Sekte“; und die vage oder lockere Form der Zugehörigkeit kennzeichnet den „Mystiker“ oder die „Spirituelle“. Dabei steht nicht in Frage, eine religiöse Position überhaupt durch eine Zugehörigkeit zu definieren. Heute muss jedoch in Rechnung gestellt werden, dass eben dieses Definitionskriterium nicht gilt. Der Bezug auf Religiöses spielt für den Aufbau der Identität der einzelnen Menschen eine entscheidende Rolle, ohne dass diese damit die Zugehörigkeit zu einer Institution verbinden. Dieser Tatsache Rechnung zu tragen, ist schwer. Denn auch wer von Teil-Zugehörigkeiten spricht, bleibt noch in der Optik der Zugehörigkeit. Die Frage der Zugehörigkeit kann sicherlich nicht ausge-

klammert werden, aber sie genügt nicht, um die Komplexität der möglichen Bezüge zu Religiösem zu erfassen.

Die erste Frage, die sich für Jean Joncheray von diesem Kontext her für die Laizität von 1905 stellt, betrifft das Verhältnis der beiden Freiheiten, Gewissensfreiheit (*liberté de conscience*) und Freiheit der Religionsausübung (*libre exercice des cultes*): Wie kann angesichts einer sehr viel unübersichtlicher gewordenen religiösen Landschaft diese doppelte Freiheit, wie sie im ersten Satz des ersten Artikels von 1905 artikuliert wird, funktionieren? Die erste Freiheit, die des Gewissens, ist eine individuelle Freiheit, und das Religiöse wird hier als eine persönliche Angelegenheit betrachtet. Sie wird durch die öffentliche Hand gegen einen möglichen Eingriff durch eine religiöse Organisation garantiert. Der zweite Satz, bei dem es um die Freiheit der Religionsausübung oder des Kultes, geht, betrifft die soziale Dimension des Religiösen. Diese beiden Freiheiten werden klar unterschieden. Auf der einen Seite wird die Entscheidung der Einzelnen respektiert, auf der anderen Seite wird den religiösen Institutionen implizit das Recht zuerkannt, den Ausdruck religiöser Überzeugungen durch die Organisation eines Kultes etwa zu regeln. Diese Verbindung der beiden Freiheiten auf der Basis ihrer klaren Trennung gilt für den „Rapport Stasi“ nicht mehr. Hier werden die beiden Freiheiten in einer einzigen zusammengefasst, indem nämlich den „spirituellen Optionen“, die eher in den Bereich der persönlichen Gewissensfreiheit fallen, das gewährt wird, was vorher den „Kulten“ gewährt wurde. Wenn dabei sogar von einer als Freiheit zum Kult durchbuchstabierten Freiheit des Gewissens gesprochen wird, so ist ganz deutlich, dass das, was 1905 in zwei Zugänge differenziert wurde, jetzt in einem einzigen größeren Ganzen zusammengefasst wird. Dies ist sicher eine Art und Weise, wie man der veränderten religiösen Landschaft gerecht zu werden sucht. Können aber die „spirituellen Optionen“ tatsächlich als Entsprechung zu dem betrachtet werden, was man 1905 „Kulte“, also Akte der Religionsausübung nannte?

Die weitere Frage des Soziologen gilt den Gesprächspartnern: Wer sind die implizit anerkannten Gesprächspartner? Als die Republik 1905 festlegte, dass sie keinen Kult subventioniert, um so die freie Ausübung der Kulte zu gewährleisten, setzte sie implizit voraus, dass man wusste, was ein „Kult“ oder was „die Kulte“ sind, die im Sinn einer freien Religionsausübung verstanden werden. Das heißt, um „keinen Kult“ anzuerkennen, muss die Republik die Kulte kennen! Das Gesetz von 1905 funktioniert auf der Basis organisierter Kulte, die bekannt sind und damit kontrollierbar. Der Staat braucht dafür immer Gesprächspartner – diese müssen geschaffen werden, wenn sie noch nicht existieren – so wie es Napoleon mit dem Judentum tat. Aber heute liegt die Schwierigkeit genau hier: Die verschiedenen spirituellen Optionen, aus denen Gesprächspartner konstituiert werden könnten, sind dafür zu wenig organisiert, zu wenig klar definiert, zu kurzlebig. Das Religiöse entzieht sich immer mehr bekannten Formen von Institutionalisierung. In diesem Zusammenhang muss eine

Frage auch diese neuen Formen einer Institutionalisierung betreffen und genauer die Frage, ob das in Frankreich seit 1901 bzw. 1905 geltende Vereinsrecht hier noch passend ist. Eine andere Frage von Jean Joncheray zielt auf die Werte der Laizität. Der „Rapport Stasi“ benennt die Werte der Laizität in aller Klarheit: Freiheit des Gewissens, Gleichheit des Rechts zu spirituellen und religiösen Optionen, Neutralität der öffentlichen Gewalt. Diese Werte werden heute jedoch nicht unbedingt von allen Bürgerinnen und Bürgern anerkannt.

Als Soziologe sieht es Jean Joncheray als seine Aufgabe, sich auf Fragen zu konzentrieren, ohne Vorschläge zu deren Beantwortung machen zu können. In der Reaktion des Theologen zeichnet sich eine Perspektive ab, in der Antworten gesucht werden können.

Anfragen in theologischer Sicht

Der Theologe Christoph Theobald macht sich die soziologische Analyse der Veränderungen der religiösen Landschaft sowie deren Auswirkungen im Rahmen des Gesetzes von 1905 und seiner Neudefinition durch den „Rapport Stasi“ zu eigen und fragt, was sie für Glauben und Kirche und für ihr Verhältnis zur Laizität bedeuten.

Für Glauben und Kirche liegt die Schwierigkeit nicht mehr darin, wie noch zur Zeit des II. Vatikanums, die Religionsfreiheit als ein vom Glauben selbst gefordertes und im öffentlichen und religionsneutralen Raum eingeschriebenes Recht anzuerkennen, sondern die Kirche findet sich jetzt im öffentlichen Raum Seite an Seite mit neuen Gesprächspartnern – „Vertretern unterschiedlicher geistlicher Optionen“ wie der „Rapport Stasi“ sagt – die schwieriger zu identifizieren sind und von denen einige durchaus Schwierigkeiten mit der „laïcité à la française“ haben. Die Präsenz der neuen Gesprächspartner lässt die Kirche entdecken, dass es in ihr selber zu einer ähnlichen Ausdifferenzierung der Bezüge zum Religiösen gekommen ist. Und diese Ausdifferenzierung bedroht die Kirche in ihrem Bild von sich selber als einer auf genaue Regeln der Zugehörigkeit gebaute Institution, und stellt zugleich auch das Verhältnis von Glauben und Kirche zur Laizität von 1905 in Frage.

Damit dieser Zusammenhang verständlich wird, muss man sich die Neuheit der gegenwärtigen Situation vergegenwärtigen. Die Laizität selber bleibt noch in einer kulturellen Matrix verwurzelt, die „christlich“ zu nennen ist, soweit sie mit einer Ordnung der Unterscheidung oder Nicht-Vermischung der Gewalten – formalisiert in der christologischen Definition von Chalkedon – die Gemüter für eine Trennung von Staat und Kirche vorbereitet hatte. Zwischen Laizität und Katholizismus lässt sich ein grundlegendes Einverständnis in Bezug darauf feststellen, dass ihnen die christliche Offenbarung auf der einen Seite und auf der einen Seite der westliche Humanismus als absolute Größen gelten. Die Institutionen „Kirche“ und „Staat“ setzen beide dieses selbe kulturelle Universum voraus und ordnen es, wobei sie beide ihre Legitimität aus ihrem Respekt eines Abso-

luten und aus ihrer Kraft zur gesellschaftlichen Ordnung schöpfen. Die neuen Gesprächspartner und vor allem ihre Unübersichtlichkeit, die durch sie ins Spiel gebrachten Phänomene der Individualisierung, Pluralisierung und Des-Institutionalisierung erschüttern damit die kulturelle Matrix, die beiden – Laizität und Katholizismus – bisher gemeinsam war. Auf der einen Seite fordern Auflösung und Neu-Zusammensetzung des Religiösen die Ordnungskraft des Staates heraus oder überfordern sie sogar²¹. Auf der anderen Seite hält der Katholizismus noch in jüngerer Zeit in den lehramtlichen Äußerungen zur Moral am Absoluten einer einzigen Wahrheit fest.

Die neue Herausforderung für Glauben und Kirche liegt also darin, die durch die Auflösung und Neuzusammensetzung des Religiösen für sie und für die Laizität entstandene Situation neu zu durchdenken und auf das zu setzen, was sich dadurch neu von ihrer eigenen Identität offenbart. Die für die Laizität entstandene Situation verdeutlicht Christoph Theobald, indem er die Herausforderung in Begriffen der politischen Philosophie ausdrückt: „Jeder der Teilnehmer an der Debatte der Gesellschaft über ihren religionsneutralen Status (*son statut laïc*) muss in diese Debatte von seiner eigenen Identität und seinen eigenen Quellen her eintreten können, wobei er jedoch zugleich verpflichtet ist, im Augenblick seines Eintritts die Grundregeln jeder Kommunikation zu akzeptieren.“²² Die Herausforderung für Glauben und Kirche formuliert der Theologe in der Frage: „Kann der christliche Glaube sich, von der Mitte dessen her, was er als seine Identität ansieht, mit dieser ‚agnostischen‘ Bedingung einer politischen Philosophie in Einklang bringen? Mehr noch: Kann er sich durch die gegenwärtig vorgefundene Situation im Herzen einer religionsneutralen Kultur zu einer neuen Einsicht in seine eigenen theologalen und ethischen Ressourcen führen lassen?“²³

Die Perspektive, in der Christoph Theobald eine Antwort sieht, hat eine theoretische und praktische Seite. Die theoretische Seite wiederum hat zwei Momente: In erster Linie geht es darum, das Sprechen von „Wahrheit“, so wie es der christlichen Tradition bis in die jüngsten Verlautbarungen hinein eigentümlich ist, in Begriffen von Kommunikation zu übersetzen. Gerade die religiöse und spirituelle Situation, so wie sie heute gegeben ist, erfordert dringend die Beachtung des Unterschieds zwischen der inneren und äußeren Perspektive eines jeden Gesprächspartners. Die Fremdheit des anderen kann zur Quelle von – nicht nur religiöser – Gewalt werden, sie kann auch einfach gegenseitige Gleichgültigkeit begründen; sie kann aber auch zum Ort vielfacher Lernprozesse werden. Hier spielt für Christoph Theobald die so genannte „goldene Regel“ eine Rolle: Als Maß einer grundlegenden Wechselseitigkeit ist sie nicht nur eine

²¹ In diesem Zusammenhang spricht die Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger von einer „laïcité en panne“: vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris 1999, 202-252.

²² Christoph Theobald, a.a.O., 77.

²³ A.a.O., 80.

Maxime von Respekt und Gerechtigkeit, die unsere menschlichen Beziehungen regelt, vielmehr setzt sie implizit auch eine „maßlose Haltung“ insofern voraus, als es sich um die paradoxe Fähigkeit handelt, sich an die Stelle des anderen zu versetzen, ohne den eigenen Ort zu verlassen.²⁴ „In zweiter Linie geht es darum, zu zeigen, dass die Heiligkeit des Jesus von Nazareth, Selbstoffenbarung oder Selbstmitteilung Gottes – in der Rahner'schen Terminologie – keineswegs die Autonomie der Kulturen und menschlichen Optionen erdrückt; dass sie vielmehr im Gegenteil – und zwar aufgrund dessen, was sie im Herzen unserer hin und her spielenden Beziehungen ist – darin besteht, die zutiefst eigenen Ressourcen all dieser Traditionen zu wecken.“²⁵

Für die Praxis einer Kultur der Laizität oder eine neue Kunst des Zusammenlebens bringt dieses Argument als erstes eine Entscheidung: Christlicher Glaube und Präsenz der Kirche sind nicht so sehr für jene öffentliche Laizität von Bedeutung, in der Émile Poulat die eigentlich französische Errungenschaft sieht; ihr Feld ist vielmehr die Laizität als allgemeine Kultur. Hier besteht die praktische Übung der Kirche darin, nicht müde im „Übersetzen“ dessen zu werden, was sie glaubt und feiert, und nicht müde darin zu werden, Christinnen und Christen und ihre Gemeinschaften sensibler zu machen für das, was sich an der Grenze unserer inneren und äußeren Perspektiven abspielt: Hierin sieht Christoph Theobald den besten Dienst, den Glauben und Kirche im Dienst einer religionsneutralen Kultur leisten können. „Die Kirche würde damit anderen Religionen und spirituellen Optionen zeigen, dass es möglich ist, in einen gemeinsamen Prozess der ‚Selbst-Entzifferung der Gesellschaft‘ einzutreten, ohne auf die eigenen Quellen zu verzichten; dass es vielmehr möglich ist, die eigenen Quellen in diesem Prozess noch weiter zu entdecken und in der Achtung ihrer erst nach und nach als begrenzt erkennbaren Kommunizierbarkeit geltend zu machen.“²⁶

Können wir auf diese Weise von einer Laizität als öffentlicher Ordnung „à la française“ zu einer gemeinsamen Kultur der Laizität kommen, die als solche für Europa und damit auch für Deutschland relevant ist? Argumente, die in diese Richtung weisen, deuten sich bei den zuletzt zitierten Autoren an. Bei ihnen wurde auch klar, dass die Voraussetzung, um in dieser Richtung weiterzugehen, das gründliche Bemühen um ein erneuertes Verständnis von Laizität innerhalb unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation ist. Mein Beitrag möchte zumindest dazu motivieren, in diese Auseinandersetzung einzutreten.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ A.a.O., 81.

²⁶ A.a.O., 81-82.

Feier der Sakramente oder kulturelle Diakonie?

(Notwendige Neuorientierungen in der Sakramentenpastoral
im Kontext der modernen pluralen Gesellschaft

1 Kein „Appeasement“ in der Sakramentenpastoral!

Wenngleich es um die Praxis der Sakramentenpastoral innerkirchlich in letzter Zeit etwas ruhiger geworden ist, ist ein „appeasement“¹ nicht in Sicht; denn gerade die postmoderne kulturelle wie religiöse Pluralisierung aller Lebensbereiche fordert die Sakramentenpastoral ganz neu heraus.

Prominente Vertreter einer anspruchsvollen philosophischen Postmoderne wie Jean-François Lyotard oder Wolfgang Iser weisen vor allem auf die beiden folgenden Tendenzen hin, die aus ihrer Sicht für die Gegenwart typisch sind: Die großen Einheitstheorien („Großen Erzählungen“²) der Moderne wie Emanzipation im Sinne der Aufklärung oder des Sozialismus und das lineare Fortschrittsdenken im Sinne der modernen Naturwissenschaften sind heute fragwürdig geworden. „Postmoderne Gesellschaften sind durch eine Gemengelage diverser Sprachspiele ohne letzten gemeinsamen Nenner gekennzeichnet. Die Postmoderne beginnt, wo die Sehnsucht nach dem einen und Ganzen der Anerkennung des Vielen Platz macht.“³

Anstatt aber einer völligen Beliebigkeit und Gleichgültigkeit das Wort zu reden, heißt die neue ethische Herausforderung: Gerechtigkeit für das Andere und Fremde. Dazu gilt es eine Sensibilität für Pluralität, vor allem für bestehende „Widerstreits-Phänome“⁴ – z. B. für unterschiedliche Diskursregeln, Lebensformen oder Handlungslogiken – zu entwickeln und falsche Monopolansprüche aufzudecken, um so eben tatsächlich dem „Anderen“ und „Fremden“ Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.⁵

¹ Vgl. Alexander Foitzik, Appeasement in der Sakramentenpastoral?, in: Herder Korrespondenz 55(2001), H. 9, 433-435.

² Vgl. Jean-François Lyotard, La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979 (dt.: Das postmoderne Wissen, Wien 1999).

³ Wolfgang Iser, Art. Postmoderne. I. Philosophisch, in: LThK³, Bd. 8, Freiburg 1999, Sp. 455f., hier 455.

⁴ Jean-François Lyotard, Le différend, Paris 1983 (dt.: Der Widerstreit, München 1987).

⁵ Vgl. zum Ganzen auch Wolfgang Iser, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987.

Unter den Bedingungen einer volksskirchlichen Religionsgemeinschaft war Pluralität für die kirchliche Pastoral im so genannten christlichen Abendland lange Zeit kein Thema; denn solange das kulturell und religiös „Andere“ und „Fremde“ innerhalb der christentümlichen Gesellschaften ein Minderheitsphänomen war, wurde es ganz einfach vernachlässigt oder als unkultiviert-rückständig abgewertet bzw. als heidnisch-ungläubig-unsittlich ausgegrenzt.

Ein erster Einbruch stellte hier zwar schon die Reformation dar, die zumindest in einigen europäischen Gesellschaften seit dem 16. Jahrhundert den Umgang mit *anderen* christlichen Konfessionen und deren religiösen Überzeugungen erzwang. Eine wirklich radikale Änderung kam aber erst mit dem „Modernisierungsschub der späten sechziger und siebziger Jahre“ des 20. Jahrhunderts. Dieser Modernisierungsschub hat nicht nur die bisherige einheitliche „Sozialform der Religion“ weitgehend aufgelöst, sondern auch kulturell eine nie da gewesene Pluralisierung im Innern der Gesellschaft erzeugt. Mit „dem Abschmelzen der Milieus und der Auflösung traditionaler Lebensformen treten heute die kirchlich verfaßte Religion, die individuellen Religiositätsstile und die gesellschaftlichen Kulturmuster von Religion wie nie zuvor auseinander.“⁶ Dabei bewirkt vor allem der Prozess der so genannten „Individualisierung“, dass die Biographie des Einzelnen immer stärker „aus traditionellen Vorgaben und Sicherheiten, aus fremden Kontrollen und überregionalen Sittengesetzen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes einzelnen gelegt“ wird. „Normalbiographie verwandelt sich in Wahlbiographie – mit allen Zwängen und ‚Frösten der Freiheit‘“.⁷

Diese neue Situation verlangt von den Mitgliedern moderner Gesellschaften und damit auch von der Kirche, dass die vielfältigen fremden, nicht-christlichen Lebensentwürfe Anspruch auf Respekt und Gerechtigkeit haben und nicht länger *einem einzigen* dominierenden Bewertungsmaßstab unterworfen werden dürfen. Im Hinblick auf die Pastoral im Allgemeinen und die Sakramentenpastoral im Besonderen ist die Kirche damit vor einen paradigmatischen Beziehungswechsel gestellt. Sie kann in der modernisierten bzw. postmodernen Gesellschaft allein aus soziologischen Gründen nicht mehr damit rechnen, dass weiterhin die ganze Gesellschaft gleichsam kollektiv die kirchliche Glaubenstradition zur eigenen religiös-kulturellen Identitätsbildung übernimmt. Insofern können auch die kirchlichen Sakramente nicht mehr einfach weiterhin problemlos entlang der Normalbiographie gespendet⁸ werden. Die Kirche muss vielmehr von pluralen kulturellen wie religiösen Identitätsbildungen in der

⁶ Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg-Basel-Wien 1992, 67.

⁷ Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M. 1990, 12f; vgl. dazu auch (mit dem treffenden Titel!) Paul M. Zulehner u.a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Freiburg-Basel-Wien 1991.

⁸ Hier sei nur kurz angemerkt, dass Sakramente nach der offiziellen Sprachregelung des II. Vatikanums nicht gespendet, sondern *gefeiert* werden!

Gesellschaft ausgehen und daher mit der freien Beziehungswahl der Menschen in Sachen „Religion“ rechnen – also auch mit der Auswahl oder Abwahl der kirchlich-religiösen Angebote.⁹

In dieser neuen Situation muss die Kirche bzw. die jeweilige christliche Koinonia vor Ort aber dennoch ihrer Sendung treu bleiben, für *alle* Menschen „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) zu sein. Diese Herausforderung hat als einer der ersten Karl Rahner erkannt und eine Bekehrung der Kirche gefordert; er plädierte damals unter anderem für eine dienend besorgte Kirche, „der es nicht um sich, sondern um die Menschen, um alle Menschen geht.“¹⁰ Aber wie soll gerade in der Sakramentenpastoral die Spannung zwischen universaler Heilssorge für alle Menschen und der Bewahrung der kirchlichen Identität, die gerade in den sakramentalen Feiern zum Ausdruck gebracht wird, richtig aufgelöst werden?

2 Sakramentenpastoral zwischen Religions- und Pastoralgemeinschaft – die Frage nach der richtigen Verortung

In den letzten Jahren ist im Hinblick auf eine zeitgemäße Sakramentenpastoral viel nachgedacht worden¹¹ und in der Praxis ist Vieles im Wandel!¹². In seinem Geleitwort zur Erklärung der Pastoral-Kommission der deutschen Bischöfe mit dem Titel „Sakramentenpastoral im Wandel“ vom Juli 1993 schreibt Erzbischof Oskar Saier, der damalige Vorsitzende der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz: „„Zwischen Laxismus und Rigorismus“ – so wird oft schlagwortartig die Situation unserer Sakramentenpastoral gekennzeichnet. Die Schere zwischen unserer Praxis von Feier und Spendung der Sakramente und dem Rückgang von Glaube und Glaubensleben ist weit geöffnet und wird immer mehr zu einer bedrückenden Last.

Einfache Alternativen freilich verbieten sich im Blick auf die Wirklichkeit unseres gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens. Die vielfach zutreffende Feststellung vom Verlust der sogenannten ‚Volkskirche‘ ist bei nähe-

⁹ Vgl. dazu auch Rainer Bucher, Pluralität als epochale Herausforderung, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 91-101.

¹⁰ Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg-Basel-Wien 1972, 66.

¹¹ Vgl. als kleine Auswahl Dieter Emeis, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral, Freiburg 1991; Norbert Scholl, Sakramente – Anspruch und Gestalt, Regensburg 1995; Theodor Schneider / Martina Patenge, Sieben heilige Feiern. Eine kleine Sakramentenlehre, Mainz 2004.

¹² Vgl. dazu Albert Biesinger, Gott in die Familie. Erstkommunion als Chance für Eltern und Kinder, München 1996; Franz-Peter Tebartz-van Elst, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland, Altenberge 1993; Werner Tzscheetzsch, Eingliederung oder Identifizierung: Taufe im Jugendalter, in: Katechetische Blätter 128 (2003), H. 2, 92-96.

rem Zusehen nicht so eindeutig. Was zwischen beträchtlichen Ungleichzeitigkeiten unserer kirchlichen Realität heute jedoch sicher ansteht, das ist der Weg zu vertiefter Glaubensentscheidung und verbindlicher, kirchlich-gemeindlicher Glaubenspraxis. Dieser Weg führt weder zu einer letztlich resignativen Annahme des Status quo noch zu extremen und in der Tendenz isolierenden Lösungen. Vielmehr geht es um konkrete, in der jeweiligen pastoralen Situation verantwortbare Schritte.“¹³ Was aber sind heute „verantwortbare Schritte“ in der Sakramentenpastoral?

Bevor konkrete Schritte geplant und gegangen werden können, scheint mir eine grundsätzliche Unterscheidung notwendig; nämlich die kirchengeschichtlich bedingte und ekklesiologisch notwendige Unterscheidung zwischen Religionsgemeinschaft und Pastoralgemeinschaft.¹⁴ Das sakramentale Handeln kann nämlich nur dann eine pastoral stimmige und theologisch verantwortbare Form annehmen, wenn es richtig verortet ist.

2.1 Christliche Koinonia im Wandel: Vom biblischen Volk Gottes zur volkskirchlichen Religionsgemeinschaft

Der historische Ursprung der Kirche liegt in den kleinen Haus- und Ortsgemeinden, die am Ende des 1. Jahrhunderts in Palästina, Kleinasien und im südlichen Mittelmeerraum entstanden. Hier lebten Männer und Frauen die Jesusnachfolge in der Erwartung der (nahen!) Wiederkunft Christi in einer Pluralität von Organisationsformen – in der Regel als kleine Personalgemeinden, die entweder kollektiv von Gemeinde-Ältesten (Presbyter-Kollegium) geleitet oder mehr charismatisch gelenkt oder mehr monarchisch durch einen Episkopus geführt wurden.¹⁵ Der politisch-gesellschaftlich riskante Eintritt in diese Lebensform wurde insofern als radikale Veränderung erfahren, als durch die Taufe die in der damaligen Gesellschaft bestehenden kulturell-sozialen Unterschiede aufgehoben waren¹⁶: Ab nun gehörte man zu einer „geschwisterlichen“ Gemeinschaft, dem Volk Gottes von gleichen Schwestern und Brüdern, die sich regelmäßig als Gemeinschaft der Heiligen zum Herrenmahl (Eucharistiefeier) versammelte und auf deren Solidarität man sich verlassen konnte.

Zu einem gravierenden Wandel kam es ab dem 4. Jahrhundert, als durch die „Konstantinische Wende“ aus den kleinen, politisch und gesellschaftlich am Rande stehenden christlichen Gemeinden allmählich die römische Reichskirche entstand. Dabei verwandelten sich die kleinen Personalgemeinden in territorial begrenzte kirchliche Verwaltungsbezirke:

¹³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Sakramentenpastoral im Wandel, Bonn 1993, 5.

¹⁴ Die Begriffe „Religionsgemeinschaft“ bzw. „Pastoralgemeinschaft“ sind übernommen von Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, hier 11-27.

¹⁵ Vgl. Hermann Josef Venetz, So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament, Zürich 1981; Thomas Söding, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 1997.

¹⁶ Vgl. etwa die Aussage in Gal 3,27-28.

Als Pfarreien (vom Lateinischen „parochia“) sind sie nun rechtlich eingebunden in die bischöflich verwaltete Reichskirche und umgeben von einer christlich beherrschten Gesellschaft. Neue Mitglieder gewinnen sie kaum noch durch missionarische Verkündigung, sondern fast ausschließlich durch die christliche Sozialisation von bereits in christliche Familien hineingeborenen Kindern. Als soziale Größe wird die Kirche zudem immer mehr zu einer wichtigen Stütze der politischen Macht – und diese gibt dafür der christlichen Religion eine privilegierte Position in der Gesellschaft. So gewinnt die Kirche als politisch wie kulturell machtvolle Religionsgemeinschaft schließlich ein gesellschaftliches „Monopol an Lebenswissen“, das sie in Form einer „obrigkeitliche(n) Pastoral“¹⁷ verwaltet und weitertradiert.

Im Verlauf dieser volksskirchlichen Phase¹⁸ wird das religiöse Leben der christentümlichen Gesellschaft immer weniger von der Botschaft des Evangeliums, sondern weitgehend von der so genannten „Leutereligion“ bestimmt, die nach Paul M. Zulehner „ein Teil des menschlichen Unterfangens“ ist, „zu einem einigermaßen guten und befriedigenden Leben zu finden. (...) Bevorzugter Wahrnehmungsort der Religion sind also die wichtigen Übergänge des privaten oder kollektiven Lebens. Die nachweislich stärkste religiöse Erwartung entwickeln die Menschen rund um die Lebensknotenpunkte Geburt und Tod. Religiös werden viele Menschen auch anlässlich der Heirat, in Krankheit und anderen persönlichen Lebenskrisen, in Alter und Sterben. Religiös werden Leute zum Jahreswechsel, in Kriegs- und Krisenzeiten, zur Jahrhundert- oder Jahrtausendwende.“¹⁹

Als Volkskirche präsentierte sich die christliche Religionsgemeinschaft in Europa jahrhundertlang als politisch machtvolle Institution, die ganze Gesellschaften und Völker nach ihren kulturellen und moralischen Vorstellungen formen konnte. Die Bedingung dafür, die eigenen religiösen Überzeugungen mit politischer Macht durchsetzen zu können, war jedoch eine gravierende innere Veränderung: Seit dem Früh-Mittelalter übernahm nämlich die ursprünglich „geschwisterliche“ und freiheitliche Koinonia der in Christus Gleichen²⁰ zunehmend profane politische Herrschaftsformen und Sozialstrukturen und wurde so schließlich selber zu einer feudal-hierarchischen Gesellschaft von Ungleichen, eine Standeskirche aus Klerikern, Ordensleuten und Laien.

¹⁷ Vgl. dazu Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Band 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989, 159-166.

¹⁸ Vgl. die historische Übersicht in Herbert Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*. Band 2: Durchführungen, Mainz 2000, 291-293; vgl. weiter Erich Garhammer, *Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindegemeinschaft*, Graz-Wien-Köln 1996, 71.

¹⁹ Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Band 1, 115f.

²⁰ Diese ursprüngliche Gleichheit wurde rechtlich erst wieder nach dem II. Vatikanischen Konzil hergestellt; vgl. dazu Canon 208 im aktuellen CIC: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“

Dies jedoch brachte die Kirche spätestens mit der europäischen Aufklärung im 18. Jahrhundert und der Durchsetzung der Menschenrechte in eine „prekäre Lage“²¹; denn innerhalb der nun neuen politischen Ordnung von freiheitlichen Gesellschaftsformen im 19. und 20. Jahrhundert wird diese Art von Kirche immer mehr zur ohnmächtigen Hüterin einer vergangenen Weltordnung. Unter den Bedingungen der entfalteten (post-)modernen Gesellschaft²² in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verschwindet zwar die Kirche nicht, sie wird aber als Religionsgemeinschaft zunehmend auf das religiöse Teilsystem innerhalb der ausdifferenzierten freiheitlichen Gesellschaft zurückgedrängt und verliert infolge der kulturellen und religiösen Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse an sozialpolitischer Gestaltungsmacht. Ihre Relevanz muss sie nun vor allem dadurch beweisen, dass sie neben ihren diakonischen Leistungen im sozialen Bereich von der Geburt bis zum Tod hilfreiche Rituale und spirituell-religiöse Wahrheiten zur Kontingenzbewältigung bereitstellt²³ – also eine kundenfreundliche Kirche wird.

2.2 Christliche Koinonia auf dem Weg zur Pastoralgemeinschaft

Sowenig die Kirche heute die Erwartungen der „Leutereligion“ einfach vernachlässigen oder gar diskreditieren darf und insofern immer auch eine Religionsgemeinschaft bleiben wird, so darf sie doch ihre biblisch vorgegebene Identität und Sendung als Pastoralgemeinschaft nicht aus den Augen verlieren. Ja, sie wird ihre religionsgemeinschaftlichen Funktionen nur dann adäquat ausüben können, wenn sie sie richtig mit ihrer pastoralgemeinschaftlichen Identität verbindet.

Von ihrem biblischen Ursprung her ist Kirche zweifellos eine Pastoralgemeinschaft, deren Sendung in der Evangelisierung der Welt besteht.²⁴ In diesem Verständnis hat der Begriff „Kirche“ bzw. „Gemeinde“ mehrere Bedeutungsebenen und Verwirklichungsformen²⁵:

- Kirche ist zunächst die Zusammenkunft der Getauften, die sich regelmäßig zur Liturgie, vor allem zum Herrenmahl (Eucharistiefeier) ver-

²¹ Vgl. Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, bes. 90-98.

²² Vgl. Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg-Basel-Wien 1992.

²³ Vgl. Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie, Band 1, 122f.

²⁴ Vgl. dazu Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, Bonn 1975; Ottmar Fuchs, Evangelisierung: Prinzip der Hoffnung für Christ und Kirche in der Welt, in: *Diakonia* 18 (1987) 19-27.

²⁵ Vgl. Peter Byeng-Hun Lim, Leben aus der Communio mit Gott und untereinander. Zur ekklesiologischen und praktischen Bedeutung des Communio-Prinzips für eine evangelisierende Pastoral, Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge - Bd. 5, Würzburg 1991; Ottmar Fuchs, Die Communio der Kirche, in: Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Communio - Ideal oder Zerbild von Kommunikation?*, Quaestiones disputatae - Bd. 176, Freiburg-Basel-Wien 1999, 209-234.

sammeln und dabei als Gottesdienstgemeinde das Gedächtnis von Tod und Auferstehung (Pascha-Mysterium) Jesu Christi feiern.

- Kirche ist die Gemeinschaft der Getauften an einem konkreten Ort (z.B. in Korinth oder Rom). Als Ortsgemeinde verwirklicht sich Kirche nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (vgl. Apg 4,32-35), indem sie in Einmütigkeit und Gütergemeinschaft die Botschaft der Auferstehung verkündet, den Reichtum der gottgeschenkten Gnadengaben zur Entfaltung bringt und Diakonie übt.
- Kirche bedeutet weiter die Gemeinschaft der verschiedenen Ortsgemeinden einer Region untereinander, die durch die Glaubensverkündigung der apostolischen Lehrer und durch gegenseitige Solidarität und Gastfreundschaft in Verbindung miteinander sind; heute verwirklicht sich diese Form der Kirche als Ortskirche in der Struktur einer vom Bischof geleiteten Diözese.
- Kirche meint darüber hinaus die weltweite Gemeinschaft der bischöflich geführten Ortskirchen im Sinne der Weltkirche – geleitet vom Kollegium der Bischöfe mit dem Papst an ihrer Spitze.
- Kirche bedeutet in heilsgeschichtlicher Perspektive aber auch die Gemeinschaft der Lebenden und Toten als Gemeinschaft der Heiligen; in dieser Bedeutung sprengt die Kirche ständig ihre eigene Geschichte nach rückwärts und vorwärts auf – und überschreitet in der Erwartung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ letztlich alle geschichtlichen Grenzen. Aus dieser eschatologischen Perspektive überwindet die Kirche sogar ihre soziologischen Grenzen; denn zur wahren Kirche Gottes gehören nicht nur die getauften Gläubigen, sondern letztlich „alle Menschen guten Willens“, die als Gemeinschaft der Gerechten aller Völker die „ecclesia ab Abel“ bilden und so den universalen Heilswillen Gottes bezeugen.

Die Rückbesinnung auf diese biblisch vorgegebene Identität der Kirche als umfassende *Communio*²⁶ und Heilssakrament für die Welt gehört zu den wichtigsten Leistungen des II. Vatikanischen Konzils. Als Pastoralgemeinschaft dient danach die Kirche dem Kommen des Reiches Gottes in der je aktuellen Weltsituation; und daher muss sie stets neu die „Zeichen der Zeit“ erforschen und sie im Licht des Evangeliums deuten (GS 4). Bei dieser Aufgabe bleibt aber die Kirche als Pastoralgemeinschaft der konsequenten Jesus-Nachfolge verpflichtet und kann zu keiner anderen Macht ihre Zuflucht nehmen als zu der im Kreuz sichtbar gewordenen Ohnmacht Jesu selber, in der die ganz andere Macht der Liebe Gottes offenbar wurde.

²⁶ Vgl. dazu auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt, Bonn 1985, bes. 13.

Diese riskante Kenosis kann die geschichtliche Kirche letztlich nur wagen, weil sie sich in ihren Sakramenten immer neu der rettenden Nähe Gottes²⁷ versichert und in den sakramentalen Feiern, besonders der Eucharistie, Gott real und heilmächtig gegenwärtig erfährt. Im Zentrum aller sakramentalen Feiern steht dabei jeweils die Memoria des Pascha-Mysteriums von Tod und Auferstehung Jesu: Wer nämlich dieses Geschehen authentisch feiert, der bekennt sich voll Vertrauen zu dem riskanten Lebensprogramm, dass man – wie damals Jesus – auch heute das Leben gewinnt, wenn man es aus Liebe für die anderen riskiert.

Die sakramentalen Feiern bilden also einerseits die entscheidende spirituelle Kraftquelle für die Identität der Pastoralgemeinschaft; als binnenkirchliche Feiern setzen sie allerdings den Glauben an das Paschamysterium voraus und sind insofern keine passenden Kommunikations- und Begegnungsformen mit Nichtglaubenden. Andererseits aber bleiben diese Feiern nur dann wahrhaftig, wenn sie mit diakonischer Weltsorge und universaler Solidarität mit der ganzen Menschheit einhergehen.

Diese doppelte Praxisrelevanz einer sich sakramental verstehenden Kirche wurde vom II. Vatikanischen Konzil in der Pastorkonstitution „*Gaudium et spes*“ neu zur Sprache gebracht. So heißt es hier unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den sakramentalen Charakter der Kirche: „Was das Gottesvolk in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, fließt letztlich daraus, daß die Kirche das ‚allumfassende Sakrament des Heiles‘ ist und das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.“ (GS 45)

Für die Sendung der kirchlichen Pastoralgemeinschaft lassen sich daraus zwei fundamentale Aufgaben ableiten, die sich unmittelbar aus ihrem sakramentalen Charakter ergeben:

1. Die christliche Koinonia muss sich selber immer wieder neu der Botschaft des Evangeliums aussetzen. Das nachkonziliare Apostolische Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute formuliert das so: „Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren.“ (EN 15) Diese Selbstevangelisierung geschieht vor allem in den regelmäßigen gemeindlichen Feiern der Liturgie (*memoria*) – besonders der sonntäglichen Eucharistiefeyer – und in der innergemeindlichen Katechese: „Als Volk Gottes, das mitten in dieser Welt lebt und oft durch deren Idole versucht wird, muß die Kirche immer wieder die Verkündigung der Großtaten Gottes hören, die sie zum Herrn bekehrt haben, von neuem von ihm gerufen und geeint werden, wenn sie ihre Lebendigkeit, ihren Schwung und ihre Stärke bewahren will, um das Evangelium zu verkünden.“ (EN 15; vgl. auch EN 14)

²⁷ Vgl. Theodor Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz ⁸2005.

2. Kirche muss für alle Menschen – Glaubende wie Nichtglaubende – heilsame und menschenwürdige Lebensräume anbieten und hilfreiche Beziehungen ermöglichen; denn nur so kann über die Kirche die heilende und befreiende Liebe Gottes tatsächlich erfahren werden. Kirche dürfte sich demnach nicht nur als theologisch kompetente „Mutter und Lehrmeisterin“²⁸ der Menschen präsentieren, sondern vielmehr als Sozialraum der Liebe und Barmherzigkeit für alle – gerade auch für die Unvollkommenen und Sünder.²⁹

Damit ist praktisch-theologisch das Programm einer mystischen, d. h. gottverbundenen, wie diakonischen Kirche vorgezeichnet, „die sich zugunsten notleidender Menschen selbst entäußert und gerade darin sich selbst (als Kirche) zu gewinnen glaubt.“³⁰

3 Sakramentales Handeln zwischen Feier des Pascha-Mysteriums und kultureller Diakonie – die elementare Unterscheidung zwischen Bekennen und Bezeugen

Sakramentales Feiern des Paschamysteriums und solidarische Diakonie sind also nicht voneinander zu trennen – und dennoch müssen die beiden Handlungsformen in der konkreten Praxis unterschieden werden, damit nicht einerseits Sakramente zu semantisch beliebigen Übergangsritualen werden und andererseits Diakonie unter der Hand zu einem kirchlichen Rekrutierungsinstrument verkommt.

Diese notwendige Unterscheidung hängt mit den Grundbedingungen einer freien und kulturell wie religiös pluralen Gesellschaft zusammen. Im Kontext von tatsächlich zugestandener und nicht nur behaupteter (Religions-)Freiheit entsteht nämlich für das Handeln der Kirche als Pastoralgemeinschaft ein grundsätzliches Problem: Der binnenkirchliche Glaube an das Paschamysterium und die eschatologische Hoffnung auf das Kommen der Gottesherrschaft mit ihrer ganz neuen Gerechtigkeit sind gesamtgesellschaftlich alles andere als plausibel und konsensfähig. Und dies wirft die Frage nach den angemessenen Sprachformen und Sozialgestalten einer Überzeugungsgemeinschaft auf, die einerseits ihre Überzeugungen nicht unsichtbar oder beliebig machen will, andererseits die Religionsfreiheit der Anderen positiv zu akzeptieren hat.

²⁸ Vgl. dazu den problematischen Beginn der päpstlichen Enzyklika „Mater et Magistra“ von 1961: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche.“ (Hier zitiert nach: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands [Hg.], *Texte der katholischen Soziallehre*, Kevelaer 1977, 201).

²⁹ Vgl. dazu etwa Lk 15,1-32.

³⁰ Ottmar Fuchs, *Heilen und befreien*, Düsseldorf 1990, 229.

3.1 Bekennen nach Innen und Bezeugen nach Außen

Wenn die Pastoralgemeinschaft für eine freie Glaubensüberzeugung steht, dann kann die eigene Binnenkommunikation im Kontext einer pluralen Gesellschaft nicht mehr mit der Außenkommunikation identisch sein; sonst wäre entweder die eigene Überzeugung völlig unbestimmt und profillos – oder die Nicht- bzw. Andersgläubigen würden subtil oder gewaltsam vereinnahmt und gleichgeschaltet. Wo Kirche und Gesellschaft nicht mehr deckungsgleich sind, dort gewinnt die Einsicht neue Relevanz, dass es zwei elementare Handlungen des Glaubens gibt, nämlich das Bekennen und Bezeugen. Beide Handlungsformen beziehen sich auf religiöse Überzeugungen im Sinne verbindlicher Wahrheiten, aber nur im Akt des Bekennens drückt das Subjekt eine Selbstverpflichtung aus, während der Akt des Bezeugens dem Adressaten die Freiheit lässt, wie er sich zur bezeugten Wahrheit verhalten will.

Ganz in diesem Sinn hat Edmund Arens das „Bekennen“ als die Kommunikationsform nach Innen und das „Bezeugen“ als die Kommunikationsform nach Außen bestimmt.³¹ Während sich im gottesdienstlichen, lehrenden und situativen *Bekennen*³² die gemeinsame Überzeugung der Glaubenden, also ein innerer Glaubenskonsens artikuliert, zielt die Handlungsform des *Bezeugens* grundlegend „auf Überzeugen“³³: Die Inhalte der Reich-Gottes-Botschaft sollen in kommunikativer Absicht als entscheidende Lebenswahrheiten gerade für Außenstehende *überzeugend* vorgelebt und auch kognitiv plausibel gemacht werden. Neben dem mehr werthaftern *kerygmatisch-missionarischen* Bezeugen³⁴ kommt auch dem *diakonischen, prophetischen und pathischen* Bezeugen³⁵ eine große und unverzichtbare Bedeutung zu; denn die Reich-Gottes-Botschaft verlangt von ihrem Wesen her sowohl nach konkreten Taten der Liebe und Solidarität (=Diakonie), wie auch nach kritischer Gegenwartsansage und entsprechend zur Umkehr rufenden und anklagenden Worten und Symbolhandlungen (=Prophetie), was nicht selten in die Nähe des Martyriums, d. h. des Leidens (= Pathie) führt.

Die Handlungsformen des Bekennens, wozu speziell die Sakramente gehören, setzen also eine grundlegende Initiation in die christliche *Koinonia* voraus; sie sind nur sinnvoll unter „Überzeugten“, also unter glaubenden Christen. Im Bekennen artikuliert sich ein „Einverständnis“³⁶ nach Innen. Dieses Einverständnis wird vor allem über „memorativ orientierte Handlung(en)“³⁷ in Form liturgisch-sakramentaler Feiern gefestigt und in Bekenntnistexten für die jeweilige Gegenwart verbindlich formuliert – mit

³¹ Vgl. Edmund Arens, *Christopraxis*, Freiburg/Br. 1992, 131 ff.

³² Vgl. ebd., 138-147.

³³ Vgl. ebd., 107.

³⁴ Vgl. ebd., 131-133.

³⁵ Vgl. ebd., 133f.

³⁶ Ebd., 108.

³⁷ Vgl. ebd., 148.

der Absicht, je neu Konsens und Identität unter den Glaubenden zu stiften.

Die passende Kommunikationsform nach Außen ist dagegen das Bezeugen. Dieses gewinnt seine Glaubwürdigkeit vor allem durch die Erfahrung der Liebe in der tätigen Diakonie oder durch den Mut seiner prophetischen Rede gegen Ungerechtigkeit und Gewalt.

3.2 Zeitgemäße Sakramentenpastoral als differenzierte Praxis: pastoralgemeinschaftliche Feier des Paschamysteriums und kulturelle Diakonie im religionsgemeinschaftlichen Horizont

Im Kontext der traditionellen Volkskirche, etwa im Rahmen der Gemeindepastoral, gehen das Bekennen und Bezeugen meist eine unreflektierte Mischung ein, weil religiös-kulturelle Selbstverständlichkeiten³⁸ innerhalb der gemeindlichen Religionsgemeinschaft die theologisch notwendige Differenzierung verdecken. Sakramente und Sakramentalien werden hier weitgehend als Übergangsrituale für bestimmte Lebenswenden wie Geburt, Heirat oder Tod verstanden und entsprechend vollzogen. Das spezifisch christliche Bekenntnis zum Paschamysterium spielt dabei in der Regel für die Beteiligten existentiell kaum eine Rolle, selbst wenn entsprechende Texte formal nachgesprochen werden. So ist etwa die Taufe im Bewusstsein der mitfeiernden Eltern und Angehörigen meist eher ein familienbezogenes Geburts- und Segensritual und weniger die Feier des neuen Lebens in Christus.³⁹ Dasselbe gilt analog für die anderen Sakramente wie Erstkommunion, Firmung oder Ehe.

Weil nun aber in der pastoralen Praxis die religionsgemeinschaftlichen Erwartungen der „Leutereligion“ nicht nach abstrakten theologischen Unterscheidungen beurteilt und abgewertet werden dürfen, sondern respektvoll aufgegriffen und kompetent wie einfühlsam erfüllt werden müssen, daher werden wohl auf unbestimmte Zeit gerade in der Sakramentenpastoral Kompromisse hingenommen werden müssen. Die jeweiligen Bedingungen im Umfeld einer sakramentalen Handlung geben meist keine Gelegenheit, die mitgebrachten Erwartungen der Beteiligten theologisch zu klären und dann gegebenenfalls zwischen sakramentaler Taufe und Geburtsritual zu unterscheiden. Schon allein um zu vermeiden, dass sich Menschen wegen dogmatischer Defizite zurückgestoßen oder verletzt fühlen, ist jeder pastorale Rigorismus fehl am Platz; denn dieses Verhalten würde letztlich zu einem theologisch fatalen Gottes-Zeugnis führen – zumindest in der Wahrnehmung der betroffenen Menschen! Der von Jesus bezeugte Gott liebt nämlich alle Menschen gleich und schließt niemand aus seiner Heilssorge aus; und diese Erfahrung müssen Men-

³⁸ So ist es in vielen gesellschaftlichen Milieus auch heute noch eine kulturelle Selbstverständlichkeit, dass Neugeborene eben kirchlich getauft werden oder Kinder in einem bestimmten Alter zur Erstkommunion bzw. zur Firmung gehen.

³⁹ Vgl. dazu Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Band 3: Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden, Düsseldorf 1990, 211-246, bes. auf den Seiten 228-230 finden sich aufschlussreiche statistische Angaben zu den Taufmotiven.

schen auch mit der Kirche machen können, die sich als Heilssakrament Gottes versteht.

Auf der Basis dieser theologisch gebotenen positiven Annahme der „Leutereigion“ und einer großzügigen sakramentalen Praxis ist es aber dennoch angebracht, für die Zukunft neue Weichenstellungen vorzunehmen. Der immense pastorale Aufwand an Zeit und Ressourcen, der für die herkömmliche Sakramentenpastoral betrieben wird – vor allem im Hinblick auf Erstkommunion und Firmung ganzer Jahrgangsgruppen von Kindern und Jugendlichen, muss kritisch überdacht und vor allem theologisch überprüft werden. Ich plädiere hier auf der Grundlage der oben angestellten Überlegungen dafür, die traditionellen Formen der gemeindlichen Sakramentenpastoral schrittweise zurückzufahren und dafür zwei neue Schwerpunkte in der Sakramentenpastoral zu setzen:

a) Binnenkirchliche sakramentale Bekenntnisfeiern zum Aufbau der Pastoralgemeinschaft

Ihren spezifischen Weltauftrag kann die Kirche nur sachgemäß erfüllen, wenn sie sich ständig neu im Dialog mit Gott ihrer Identität als Pastoralgemeinschaft versichert. Für diesen Gottes-Dialog braucht es den geschützten Raum binnenkirchlicher Glaubensgemeinschaften; wenngleich hier ausdrücklich betont werden muss, dass sich dieser Dialog nicht als hermetisch geschlossene Binnenkommunikation vollziehen darf, sondern als von den Fragen und Nöten der Welt herausgeforderte Suche nach dem Willen Gottes im Hier und Heute.

Um diesen gemeindlichen Gottes-Dialog lebendig zu halten, braucht die jeweilige Ortsgemeinde Kristallisationspunkte, die sie immer wieder mit Kernthemen ihres Glaubens in Berührung bringen. Neben den großen Feierzyklen im Kirchenjahr wie Ostern oder Weihnachten wären dafür gerade die Initiationsprozesse neuer (erwachsener!) Gemeindemitglieder eine hervorragende Chance.⁴⁰ Die dabei ablaufenden *gegenseitigen* katechetischen Lernprozesse und die *gemeindliche* Feier der Initiations-sakramente Taufe-Firmung-Eucharistie könnten dem gemeindlichen Glauben neue Dynamik verleihen. Dasselbe gilt analog für die Ehepastoral bzw. die Kranken- und Berufungspastoral, wenn sie im Kontext von lebendigen Pastoralgemeinschaften entsprechend kommunikativ gestaltet werden.

Die je konkrete Koinonia könnte so zum geistlichen Lernraum werden, in dem die einzelnen Gemeindemitglieder ihre in der Taufe von Gott geschenkten Charismen neu entdecken und entfalten können, um so dann gemeinsam einen qualifizierten Weltdienst leisten zu können.

⁴⁰ Vgl. dazu auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats* (Reihe: Arbeitshilfen 160), Bonn 2001.

b) Kulturelle Diakonie an den religiösen Bedürfnissen der pluralen Gesellschaft

Nachdem die christlichen Kirchen das Monopol in Sachen „Religion“ innerhalb der modernen Gesellschaft weitgehend verloren haben, passen die Sakramente gerade bei Kirchenfernen oder Nichtglaubenden nicht bzw. nicht mehr, um deren religiösen Bedürfnisse zu erfüllen und wichtige Lebenswenden wie Geburt, Heirat oder Tod entsprechend zu deuten und zu feiern. Gerade das oft unpassende Spannungsverhältnis zwischen dogmatisch-kirchenrechtlichen Vorgaben und konkreten lebensgeschichtlichen Verhältnissen führt dann nicht selten in der Praxis der Sakramentenpastoral zu Dilemma-Situationen, aus denen pastoral Verantwortliche nur schwer einen Ausweg finden. Die Frage nach passenden Ritualen und Symbolfeiern stellt sich aber auch im Hinblick auf individuelle Schicksalsschläge wie Krankheit, Scheitern in der Ehe, Arbeitsplatzverlust oder Sterben und Tod. Auch hier passen heute nicht immer die traditionellen Sakramente bzw. Sakramentalien – und dabei brauchen Menschen gerade hier hilfreiche Rituale und Deutungen, um solche Lebenssituationen (besser) bewältigen zu können.

Die hier wirklich angemessenen Feiern können, im strikten theologischen Sinn verstanden, vielfach keine Sakramente mehr sein, sondern müssten, gerade von den Bedürfnissen der Betroffenen her, mehr die Form kultureller Diakonie⁴¹ annehmen, wenngleich – wie schon betont – in einer Übergangszeit solange Sakramente gespendet werden sollten, solange getaufte Menschen aus religionsgemeinschaftlichen Motiven zurecht danach verlangen.

Was meint nun kulturelle Diakonie? – Der bisher in der Pastoraltheologie wenig benützte und auch wenig geklärte Begriff kann im bildungstheoretischen Sinn⁴² spezifische Erziehungs- und Bildungsmaßnahmen bezeichnen, die zur Verbesserung der Lebenschancen benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen angeboten werden. Solche kulturelle Diakonie kann in Kindergarten, Hort und Schule und im Rahmen der Jugend- und Erwachsenenbildung stattfinden und soll benachteiligten Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen mehr Handlungs- und Sozialkompetenz verleihen und ihnen so zu mehr sozialkultureller Beteiligungs- und Befähigungsgerechtigkeit⁴³ verhelfen.

Im Kontext einer religionsgemeinschaftlich verorteten „Sakramentenpastoral“ kann der Begriff in zweifacher Weise verstanden werden:

⁴¹ Zum Begriff „kulturelle Diakonie“ in einem ganz allgemeinen Sinn vgl. Gotthard Fuchs, Kulturelle Diakonie, in: Concilium 24 (1988) 324-329.

⁴² Vgl. dazu etwa Martina Blasberg-Kuhnke, Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenslernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen, St. Ottilien 1992, hier 232-237.

⁴³ Vgl. dazu Ulrike Kostka, Jeder Mensch hat Talente – er muss sie nur entfalten können, in: neue caritas 106 (2005), H. 21, 16-20; Martha Nussbaum, Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt a. M. 1999.

1. *Im Sinne hilfreicher Rituale zur Gestaltung von freudigen bis schwierigen Lebenswenden bzw. kritischen Lebensereignissen von der Geburt bis zum Tod:* Nach Isidor Baumgartner vertritt die Diakonie „die Option der Subjektwerdung des Menschen – unter den Augen Gottes – in verdankter Existenz – mit der Erlaubnis zum Fragment – zusammen mit anderen – für andere – im Reich Gottes“.⁴⁴ In Anlehnung an diese diakonische Kurzformel könnte die gemeindliche Pastoral für die unterschiedlichen modernen Lebenswenden und Lebensereignisse hilfreiche und passende Rituale bzw. offene Lebensdeutungen anbieten – wie z. B. Feiern der Lebenswende im Jugendalter, Partnerschafts- und Verlobungsfeiern, Segnungsgottesdienste für kranke und alte Menschen, Trennungsrituale, Gedächtnisfeiern für Tote und vieles andere mehr.⁴⁵ Gute Ansätze wurden hier bereits im Bistum Erfurt durch Reinhard Hauke gemacht – z. B. im Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe in Form einer „Feier der Lebenswende“ für junge Nichtchristen.⁴⁶ Weitere Möglichkeiten bieten sich auch im Umfeld der traditionellen Kasualpraxis,⁴⁷ also bei Taufe, Trauung oder Beerdigung, wo man nur die kirchlichen Rituale teilnehmerbezogen öffnen und biographie-orientiert modifizieren müsste, damit sie auch von Nichtgläubigen als hilfreich und zukunftsöffnend erfahren werden können.

Entscheidend wird dabei vor allem sein, dass diese Rituale für die entsprechende biographische Situation passend sind und die Teilnehmer nicht für kirchliche Positionen vereinnahmen, sondern ihnen solche Deutungen anbieten, die Kraft zum eigenen Leben und zur Zukunftsgestaltung vermitteln.

2. *Im Sinne hilfreich-deutender und kritisch-anamnetischer Rituale und Feiern zur kollektiven Bewältigung von gesellschaftlichen Nottfällen und zur Gestaltung von nationalen Gedenktagen:* Das gesellschaftliche Leben wird immer wieder von öffentlichen Unglücksfällen und Notlagen heimgesucht, die nach Deutung rufen. Darunter fallen Katastrophenereignisse mit vielen Toten – etwa nach terroristischen Anschlägen bzw. nach Industrie- oder Verkehrsunfällen. Daneben gibt es nationale Gedenktage, an denen der Opfer der vergangenen Weltkriege gedacht oder an wichtige Ereignisse der eigenen nationalen Geschichte erinnert

⁴⁴ Isidor Baumgartner, Auf der Suche nach einer überzeugenden Form der kirchlichen Diakonie, in: Walter Fürst (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 2002, 221-234, hier 226.

⁴⁵ Vgl. dazu Reinhard Hauke, Mit Christen und Nichtchristen das Leben feiern. Traditionelle und neue Anlässe zu „menschenfreundlichen“ Feierformen, in: Klaus Arntz u. a. (Hgg.), *Mittendrinnen statt nur dabei. Christentum in pluraler Gesellschaft*, Regensburg 2003, 187-207; weiter vgl. dazu auch Hans Bauernfeind / Richard Geier (Hgg.), *Leben braucht Segen. Segensfeiern*, Freiburg/Br. 2002.

⁴⁶ Vgl. Reinhard Hauke, „Feier der Lebenswende“. Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe, in: *Diakonia* 32 (2001) 132-138.

⁴⁷ Vgl. etwa Ulrike Wagner-Rau, *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart 2000.

wird. In beiden Fällen erwartet die Gesellschaft gerade von den Kirchen die Gestaltung von entsprechenden Feiern, die die Opfer ehren, die trauernden Angehörigen trösten und den Ereignissen Sinn geben. Diese Herausforderung verlangt von den Kirchen, passende, einfühlsame und zugleich religiös offene Feiern zu gestalten, die aber dennoch für alle Teilnehmenden hilfreiche Deutungen anbieten und dabei die notwendige Trauer- bzw. Erinnerungsarbeit leisten.

4 Kirche als Heilssakrament in der modernen Zivilgesellschaft

Wo die Kirche so zu einer stimmigen Sakramentenpastoral findet, die sie einerseits als Pastoralgemeinschaft in der Nachfolge Jesu profiliert und andererseits für die Nöte der Gesellschaft kulturdiakonisch qualifiziert, dort kann sie gerade im Kontext der modernen Zivilgesellschaft⁴⁸ eine ganz neue Relevanz gewinnen und auch wieder missionarische Kraft entfalten.

Wenn man die kulturdiakonische Aufgabe noch um die politikdiakonische Dimension erweitert, dann ergibt sich hier ein weites Handlungsfeld. Nach Heinrich Bedford-Strohm kann sich die Kirche etwa „als unabhängige und kritische Stimme an den Debatten in der Zivilgesellschaft (..) beteiligen“.⁴⁹ Auf „der Gesprächsgrundlage des Evangeliums und seiner gemeinschaftsstiftenden und orientierenden Kraft“ könnte sie „Konsense vorbereiten, die für die Gesellschaft insgesamt zukunftsweisende Bedeutung haben.“⁵⁰ „Ein ganz spezifischer Beitrag (...) speist sich aus einem Kernaspekt ihrer Botschaft: der befreienden Kraft der Vergebung. Daß Fehlverhalten ohne Beschönigung als ‚Sünde‘ benannt, dann aber auch vergeben werden kann, ist eine Vorstellung, die in ihrer Relevanz weit über den individuellen Bereich hinausgeht.“⁵¹ Und schließlich tragen die Kirchen „in all den Begrenztheiten kirchlicher Alltagsrealität die Verheißung in sich, Verbindlichkeit zu repräsentieren, ohne in Enge zu verfallen, Pluralismus zu pflegen, ohne in Beliebigkeit zu diffundieren, im Partikularen verwurzelt zu sein, ohne sich dem universalen Horizont zu verschließen, sich an den Bedürfnissen der anderen zu orientieren, ohne die eigenen Bedürfnisse zu verleugnen.“⁵²

Die theologisch anspruchsvolle Feier der Sakramente und die Heilssorge für die Welt bedingen sich also gegenseitig. Die Weltsorge wird die Kirche jeweils nur dann qualifiziert und evangeliumsgemäß tun können, wenn

⁴⁸ Vgl. Ursula Nothelle-Wildfeuer, *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Paderborn u. a. 1999; Michael Reder u. a. (Hgg.), *Zivilgesellschaft*, Stuttgart-Berlin-Köln 2005.

⁴⁹ Heinrich Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag*, Gütersloh 1999, 455.

⁵⁰ Ebd., 455.

⁵¹ Ebd., 458.

⁵² Ebd., 460.

sie nicht vergisst, dass sie das geschichtliche Sakrament eines Gottes ist, der will, „dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4), der aber für dieses Ziel ganz auf die Ohnmacht der Liebe gesetzt hat.

Es darf also in Treue zu diesem Gott nicht heißen: „Feier der Sakramente oder kulturelle Diakonie“, sondern es kann nur heißen: „Feier der Sakramente und kulturelle Diakonie“!

Von der Schwäche und von der Stärke des christlichen Glaubens

Ein religionspädagogischer Ortstermin

Rolf Zerfuß zu Ehren

Hinführung zum Thema

Glauben, das ist eine Alltagspraxis, geübtes, geschicktes Balancieren zwischen Sicherheit und Wahrscheinlichkeit; die Daten, die man eigentlich kennen müsste, um wissen zu können, sind einfach nicht zu haben, darum muss man glauben, sich mit Glauben begnügen. Spieler und Bänker, Psychologen und Philosophen glauben viel. Glauben als Umgangsform mit Wahrscheinlichkeiten.

Glauben schenken, das tun Leute, die sich gegenseitig vertrauen, Eltern ihren Kindern, Kindern ihren Eltern, Freunde ihren Freunden; sie finden ihre Glaubensbegründung, ihre Glaubenssicherheit nicht in Daten, sondern in vertrauenswürdigen Personen. Hier ist Glauben Vertrauen.

Glauben wagen, das tun religiös orientierte Menschen auf ein fernes, nahes Geheimnis hin, das sie „das Erste und das Letzte“ nennen, „das Göttliche“ oder sogar „Gott“; sie glauben um ihrer Gotteserwartung, vielleicht sogar um ihrer Gottesentdeckung willen: sie glauben Gott „um Gottes willen“. Gott ist Motiv und Grund, Inhalt und Ziel ihres Glaubens¹. Auch und gerade den *Christen* sagt man solches Glauben nach. Angetrieben von ihrem israelitisch-jüdischen Wurzelgrund² wagen Christen ganz freundschaftlich, ganz vertraulich mit Gott umzugehen, denn sie erinnern sich glaubend an seine lange Bundesgeschichte, sie trauen ihm die Begleitung des Befreiungszuges zu, den Mose aus dem Knechtsland in das Freiheitsland anführte, vor allem aber setzen Christen auf die Jesus-Geschichte, Gottes Wort und Gottes Liebe in Menschengestalt; diese

¹ Vgl. dazu: Johann Baptist Metz, Art. „Credo Deum, Deo, in Deum“, in: LThK² III (1959) 86-88; hier wird auch auf die geschichtlichen Entwicklungslinien der Theologie des Glaubensaktes hingewiesen.

² Zur Theologie und Praxis des Glaubens im neutestamentlichen und christlichen Sinn hier nur einige weiterführende Autoren bzw. Titel: Thomas Söding, *Glauben bei Markus* (SBB 12), Stuttgart 1985; ders., *Die Trías Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus* (SBS 150), Stuttgart 1992; Jürgen Werbick, *Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens*, München 1989.

Jesus-Geschichte als Christus-Geschichte ist den Christen Glaubensgrund und Glaubensziel.

Darum bezeichnet christliche Theologie das, was Glauben tut: das bedingungslose, alles umfassende Vertrauens-Ja der Glaubenden zum Gott Israels, zum Gott Jesu Christi, zu dem Gott, der durch Jesus Christus alle Menschen – und jetzt auch mich – einlädt in die Gemeinschaft mit ihm. Darum heißt *christlich Glauben* ganz knapp: *Leben in Gottesgemeinschaft durch Jesus Christus aus pfingstlicher Kraft*.

Dieses menschliche Ja ist das ganz persönliche Ja des Herzens, des Geistes und des Willens des Menschen; dieses Ja wird ausdrücklich ausgesprochen im Glaubensakt, und es wird nachdrücklich gelebt im Alltag als Glaubenspraxis. Im feierlichen Glaubensakt wie in der fast selbstverständlichen Glaubenspraxis wird ein solches Ja erfahren als göttliches Geschenk, als *Stärke*, als *Glück* (vgl. Ps 27,1f). Denn das überraschende Ja Gottes (vgl. 2 Kor 1,20) zum Menschen-Ja gibt diesem sein Profil und seinen Glanz und seinen Felsengrund (vgl. Pss 18,3; 73,26). Aber dieses Felsen-Ja Gottes zum Menschen und dessen Vertrauens-Ja auf Gott zu, auf Jesus Christus hin, schließen ein, dass solches Sich-auf-Gott-Gründen (vgl. Gen 15,6; Jes 7,9) seine ganz eigene *Schwäche* hat, sogar eine doppelte Schwäche, eine göttliche und eine menschliche Schwäche. Die *göttliche Schwäche* ist in der geheimnisvollen Vorliebe Gottes zu erkennen, die Schwachen und das Schwache zu wählen, um sich mitten in der Welt der menschlichen Stärken zu zeigen: Der geschlagene Hiob und der ratlose Jeremia sind seine bevorzugten Propheten, Kinder und Sünder seine besonderen Freunde und endlich der gottverlassene Jesus am Kreuz ist die Offenbarung der göttlichen Macht in Ohnmachts-Gestalt. Der Apostel Paulus hat diese Schwäche Gottes erkannt und in seiner Glaubensgeschichte sogar lieb gewonnen (2 Kor 12,1-10). Die *menschliche Schwäche* ist weniger geheimnisvoll, sie wächst aus der Angst der Glaubenden vor den Risiken der angedeuteten Schwäche Gottes, aus dem Unwillen über die Strapazen des Glaubens (vgl. Mk 8,32f par) auf dem kleinen Weg Jesu.

Die Schwächen und die Stärken dieser personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen den Christen und ihrem Christus, die hier Glauben genannt wird, wirken sich in der Unansehnlichkeit des gelebten Glaubens, in der Glaubenspraxis, im *Glauben als Lebensform* aus. In der Unauffälligkeit des alltäglich gelebten Glaubens³ wird erkennbar, was die Stärke des Glaubens bewegt und bewirkt und was die Schwäche des Glaubens umgeht und verschweigt.

Wer nun heute auf die Christen und ihre Glaubenspraxis schaut – solches Hin-Schauen und Nach-Denken ist die ausdrückliche Aufgabe

³ Ausführlich dazu: Armin Bettinger, *Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die christliche Spiritualität* (SThPS 16), Würzburg 1995.

christlicher Theologie, insbesondere der Praktischen Theologie – der wird gewisse Veränderungen, vielleicht auch Verfärbungen oder sogar Verwerfungen entdecken, und zwar solche, die eher von Innen aus den Glaubensfiguren der christlichen Gemeinden aufkommen, und solche, die den Christen und Gemeinden eher von Außen aufgedrängt werden. Diese Veränderungen und Verwerfungen in den Glaubenspraxen der Christen und Gemeinden heute treiben aufs Neue die Fragen an: „Christliches Glauben - wie geht das? Wie geht das heute?“ eingeschlossen die didaktische Frage: „Wie kann man andere anlocken, einladen, so etwas zu leben wie christliches Glauben?“ - Kurz: Diese beobachteten, ange-deuteten Veränderungen in der Glaubenspraxis der Christen und Gemeinden heute bestimmen die *Gliederung* dieses katechetischen Beitrags. Denn in einem *ersten Abschnitt* sollen eben diese Veränderungen angeschaut werden und zwar umso aufmerksamer, als hier m. E. noch breitere Auseinandersetzungen anstehen⁴. In einem *zweiten Block* sollen einige biblisch-christliche Stimmen angehört werden, hier aus dem 1. Thessalonicher-Brief, ob und wie Stärken und Schwächen eines Lebens aus der Inspiration des christlichen Kerygmas vernehmbar sind. Der *dritte Abschnitt* versucht – gleichsam als *Zielpunkt* – halb zaghaft, halb keck die Umrisse einer alternativen Praxistheorie einer Glaubensdidaktik zu skizzieren, als einer Einladung und Begleitung in die Stärken und Schwächen von Lebensversuchen, die dem Gott Abrahams und dem Gott Jesu Christi seine Menschenliebe glauben wollen, und zwar unter den Bedingungen des heute anstehenden Mutes, in einer radikalen Diasporasituation zu leben, ja noch mehr: „das Exil zu leben“ (Rolf Zerfuß).

Zugegebenermaßen ist diese Gliederung nicht sonderlich originell, aber vielleicht stellt sie sich dem *fälligen Ortstermin*, zu dem unsere gegenwärtige postsäkulare Gesellschaft hier und die Christen und Gemeinden mit ihrer veränderten Glaubenspraxis dort die Theologie, die Praktische Theologie, heute rufen.

1 Aktuelle Stimmen zu Stärken und Schwächen der christlichen Glaubenspraxis⁵

Wenn wichtige politische oder juristische Entscheidungen anstehen, werden Mandatsträger oder Richter zu einem „Ortstermin“ geladen, um

⁴ Zu aktuellen religions- und kirchensoziologischen Trends: Detlef Pollack / Gert Pickel, Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, in: KZfSS 55 (2003), 447-474.

⁵ In der Regel werden praktisch-theologische Erörterungen zu praxisnahen Gegenwartsfragen eingeleitet mit empirisch belegten Befunden und sozialwissenschaftlich fundierten Diagnosen; an deren Stelle treten hier „Stimmen“, Gesprächserinnerungen, Alltagszeugnisse. Aus der Fülle der religions- und kirchensoziologischen Arbeiten zu unserem Themenbereich verweise ich nur auf: Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997 und Carsten Wippermann, Religion, Identität und Lebensführung. Typische Figurationen in der fortgeschrittenen Moderne mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998.

sich auf dieser Baustelle oder an jenem Tatort ein sachgerechtes Bild machen zu können. Ähnlich ergeht es heute denjenigen, die sich für die aktuelle Glaubenspraxis der Christen interessieren: Sie sind aufgerufen, sich „vor Ort“ ein Bild zu machen. Üblicherweise werden nun religions- und kirchensoziologische Untersuchungen herangezogen und ausgeteilt. Hier wird der etwas riskantere Weg eingeschlagen: Einige Stücke aus persönlichen Gesprächen werden angeführt, so wie sie sich in der letzten Zeit ergaben – im Religionsunterricht, in der Sakristei, beim Umgang mit Firmanden, bei einem Trauerbesuch; vielleicht haben diese Gesprächsfetzen eine Aha-Qualität; den Anspruch einer zuverlässigen Zeitdiagnose erheben sie selbstverständlich nicht.

1.1 Frau Michaela M. ist Erzieherin in einem katholischen Kindergarten. Anlässlich des Wiederbeginns der Kindergartenarbeit im neuen Jahr findet – auf Betreiben einiger Mütter – vorbereitet von Frau M. ein spezieller Kindergottesdienst statt. Es ist ein fröhliches Singen und Spielen, Hüpfen und Tanzen in der noch weihnachtlich geschmückten Kirche. Auch das Jesuskind in der Krippe macht mit. In der Sakristei bedankt sich Frau M. für die wachsende Aufmerksamkeit der Gemeinde für ihre Kinder, für ihre religiöse Kinderarbeit. Dann aber beklagt Frau M. die allgemeine Enge und Ängstlichkeit: „Immer die gleichen Geschichten von Elia und Paulus, vom Kreuz Jesu und von der Umkehr der Christen.“ Sie beklagt die Feigheit der Kirche ganz allgemein, so wenig Farbe und Bewegung, Körper und Spaß zuzulassen bzw. ausdrücklich zu fördern. Wörtlich: „Das Schöne ist gut und wahr, es braucht keinen rechtfertigenden Bezug, keinen religiösen, christlichen Rahmen. Das Schöne ist selbst verständlich!“

Von meiner Betroffenheit über solche Glaubens- und Kirchenerfahrungen will ich jetzt nichts erzählen, stattdessen von der Vermutung, dass sich hier Enttäuschungen mit der alltäglichen Praxis des Glaubens der Christen aussprechen, die auf Schwächen in der katechetischen, homiletischen Glaubenspräsentation hinweisen. In den Klagen der jungen Frau sind *ästhetische Desiderate* angesprochen, die vielfach zur Signatur spätmodernen Lebensgefühls gezählt werden: Erlebnis steht für Identitätserfahrung; Erregung ist schön; Erinnerung gilt als phantasielos. Aber ist mit dieser schablonisierten Diagnose die Trauer der jungen Frau aufgenommen? Ist eine offensichtlich defiziente Glaubenspräsentation zur Rechenschaft gezogen? Wohl kaum. – Ein nächstes Beispiel!

1.2 Martin ist einer der eifrigsten im Religionsunterricht der 3. Klasse. „Licht“ ist unser Thema. Mit Licht-Zeichen können wir einen Bogen, einen Licht-Bogen, einen Christus-Bogen schlagen um die drei großen christlichen Feste: Ostern, Pfingsten, Weihnachten. Es war in den letzten Tagen des Januar, der 2. Februar, das Fest der Darstellung des Herrn, eine Lichtfestbrücke zwischen Weihnachten und Ostern, steht vor der Türe. Ich werbe für den Besuch der Lichtmessfeier am 2. Februar. 16 Schülerinnen und Schüler aus dieser 3. Klasse werden bald zur Erstkommunion gehen. Martin ist der einzige, der sich zum 2. Februar einladen lässt. Und Martin

wird enttäuscht. „Ich war ganz allein in der Kirche; ich war das einzige Kind. Niemand hat etwas zu mir gesagt, niemand hat mir eine Kerze gegeben. Nur mich angeschaut haben viele, ganz verwundert mich angeschaut!“

Martin erlebt sich als Fremder in einer fremden Welt. Ist eine große liturgische Tradition mystagogisch impotent geworden, wörtlich: „unfruchtbar“, unfähig zum Bezeugen ihrer Lebenskraft? Unfähig zum Heranführen an das Gottesgeheimnis? Zündet das Glück des christlichen Glaubens nicht mehr? Ist es vielleicht als eine negative Zeichenhandlung zu deuten, dass niemand Martin eine Lichtmesskerze in die Hand gibt, „das Licht, das den Völkern leuchtet“ (Lk 2,32?) – Eine weitere Stimme!

1.3 Herr Sch. ist gestorben im Alter von 84 Jahren. Herr Sch. ist 60 Jahre Mitglied des Kirchenchores gewesen, aktiv und passiv. Seine Frau ist 19 Jahre jünger. Der Tod wirft sie schier aus ihrer Lebensbahn. Auch sie ist begeistertes Chormitglied, noch bis vor kurzem war sie Vorsängerin in den Altstimmen. Das Trauergespräch und die Vorbereitung des Requiems sind von seltener Kälte. Eigentlich keine Trauer um den Toten, sondern eher Wut über das drohende Allein-Sein. Das Selbstmitleid ist unüberhörbar. Nur das Leben jetzt zählt, mein Leben jetzt. Der Tod, der eigene und der fremde Tod, ist das Ende des Lebens. Ein möglicher Gott hat weder an den Toten noch an den Lebenden ein wirkliches Interesse. Das Requiem empfindet Frau Sch. als eine Gedächtnisfeier, nicht mehr, nicht weniger. Ein Suchen nach Sinn, nach Chancen der Hoffnung tut Frau Sch. als unseriös ab, denn es gibt keine Geschichte und schon gar keine Heilsgeschichte, nur eine zufällige Folge von Einzelschicksalen. Darum zählt nur das Einzelleben.

1.4 Christoph ist gerade 15 geworden; im Sommer will er sich firmen lassen. Christoph ist der Vormann in der Firmgruppe. Sein kritischer Kopf und seine pfeffrige Sprache scheuchen alle auf. – Die thematische Spitze in unserem Firmkurs ist die Transformation und die Ratifikation des Taufbekenntnisses. Satz für Satz des Apostolicums versuchen wir uns gemeinsam zu erobern. Christoph ist voll dabei. Aber kürzlich war höchst Bedenkenswertes von ihm zu hören: „Also, das alles mit Bibel und Jesus und Kirche ist ja gut und schön, da ist tatsächlich viel drin. Aber dass ich in diesem Spiel kaum vorkomme, das ist hart, kein Abenteuer, kein Spaß, kein Brennpunkt, in dem ich vorkomme, ich wichtig bin. Ich vermute: ‚Christlich Glauben bringt mir nichts‘.“

Christophs Klage trifft mich sehr, denn sie beklagt den Verlust eines Herzstücks des christlichen Glaubens: die Konvergenz von Selbstentdeckung und Gottesentdeckung, von Gottes Suche nach dem Menschen, nach diesem Menschen Christoph und Christophs Suche nach seinem Gott. Selbstaufklärung und Gottesoffenbarung treffen sich in einem einzigen Punkt: Gott bei diesem Menschen und Christoph bei seinem Gott – und diese Doppelbewegung ist bei Christoph nicht angekommen. Oder an-

ders gesagt – in Richtung auf die gegenwärtige katechetische Praxis: Christoph beklagt unsere, meine blinde und ungelenke Mystagogie, keinen lockenden Glaubenszugang zu bahnen⁶, denn sie vermag keine auch noch so schwächelnde Glaubenspraxis aufzurichten.

Wie schon angedeutet melden sich aus dem Echo dieser alltäglichen Gesprächsstücke – verdeckt und offen – jene bekannten Indices, die zusammengenommen die Signatur unserer Tage ausmachen: Individualisierungs- und Privatisierungsprozesse, Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse⁷. Aber mit ihrer bloßen begrifflichen Zähmung sind die Botchaften dieser Prozesse noch nicht vernommen, vielmehr wird damit oftmals ihre fremdprophetische Qualität und ihre konstruktive Attacke abgewiesen. Ich möchte darum hier gerne andersherum denken: Ich möchte diesen genannten Prozessen ernsthafte geistliche, religionsrelevante, glaubenspraktische Bedeutsamkeit zusprechen. Sie haben eine polare Qualität: die Qualität eines Vorzeichens der Selbstauflösung des christlichen Glaubens und zugleich die Qualität einer vox populi christiani, eines „Zeichens der Zeit“ (GS 4,11), eines Fotonegativs der christlich-gemeindlichen Praxis. Selbstverständlich gibt es zahlreiche systematisch-theologische und praktisch-theologische Auseinandersetzungen, die einzelne Denkprovinzen der späten Moderne neu aufnehmen und exakt kartographieren. Aber mir scheint, die aktuellen Herausforderungen an die Plausibilität, an die Humanität des christlichen Lebens und Glaubens in unseren Tagen sind weniger argumentativer Art, sondern eher funktionaler Art. Nicht ein Gott-Bestreiten setzt heute Christen und Gemeinden zu, sondern ein Gott-Verlieren, ein Gott-Vergessen. Christlich inspirierte Lebensprojekte scheinen häufig zu scheitern, Glaubensbiographien zu misslingen. „Glauben, das geht nicht mehr!“, so stellen viele Eltern am Ende einer offensichtlich vergeblichen religiösen Sozialisationsgeschichte ihrer Kinder fest. Auch unsere Gesprächsstücke weisen m. E. vielfach in diese Deutungsrichtung. Darum gilt es, die Praxisfrage „Christlich Leben und Glauben – wie geht das?“ neu zu stellen und zu beantworten – geleitet von der biblisch-christlichen Überlieferung und herausgefordert von der lautlosen Unterstellung: „Christlich Glauben, das geht nicht mehr!“ Im Hintergrund steht die konzeptionelle Verlegenheit der Glaubensdidaktik: „Heute einladen zur Lebensgemeinschaft mit dem Gott Jesu Christi, wie geht das?“

⁶ Vgl. dazu Karl Rahner, Art. „Glaubenszugang“, in: SM II (1968) 414-420 und als Kontrast und Ergänzung: Klaus Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube?, in: ders., Fundamentalthologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77-100.

⁷ Eine kleine Phänomenologie jener Prozesse, die sich einstellen, wenn sich religiöse Lebensformen durch die sanften Bäder der konsequenten Privatisierung und Deinstitutionalisierung spülen lassen, legt vor: Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

2 Von der Schwäche und von der Stärke christlichen Glaubens: Stimmen aus dem 1. Thessalonicherbrief

Der 1. Thessalonicherbrief gilt als der älteste Brief des Apostels Paulus und damit als das älteste erhaltene Schriftdokument der Christengemeinden. Der Brief spiegelt die schwierige Entstehungsgeschichte einer kleinen Gemeinde in der römischen Hafen- und Provinzstadt Thessalonich im Norden Griechenlands, in Makedonien (vgl. 1 Thess 2,1-11! Apg 17,1-15) wieder. Von Korinth aus will Paulus in seinem Brief um 50 mit der jungen Gemeinde seine Freude teilen über den positiven Bericht, den Timotheus ihm aus Thessalonich übermittelt hat (1 Thess 3,6-10); darum wird auch der Prooemiums- und Dankteil des Briefes (1 Thess 1,2-3.13), ehe der parakletisch geprägte Briefteil beginnt (1 Thess 4,1-5.24), die alltägliche Gestalt eines Lebens aus dem Glauben ausbreiten. – Wir hören hier nur auf einige Stimmen aus dem Prooemium (1 Thess 1,2-10); sie können uns – gleichsam als „Ortstermin“ in der Christentumsgeschichte – durchaus anstiften zu einer neuen Praxistheorie unserer glaubensmittlerischen, glaubensdidaktischen Versuche.

2.1 Glaubensverkündigung, ein Motiv „eucharistischen“ Betens (1 Thess 1, 2 und 3)

„Wir danken Gott für Euch alle, sooft wir in unseren Gebeten an Euch denken. Unablässig erinnern wir uns vor Gott, unserem Vater, an das Werk Eures Glaubens, an die Opferbereitschaft Eurer Liebe und an die Standhaftigkeit Eurer Hoffnung auf Jesus Christus, unseren Herrn.“

Es ist eines kleinen Nachdenkens wert, dass das erste, sicher überlieferte Wort aus der christlichen Glaubensverkündigungspraxis dieses „eucharistoumen“ ist, der Verweis auf ein immer wiederholtes Dankgebet: „Wir danken Gott für Euch alle“ (vgl. 1 Thess 1,2; 2,13; 3,9). Das Dankgebet ist die Reflexionsebene, auf der Paulus sein kerygmatisches Tun anschaut. Dass Paulus betet und dabei auch an seine Arbeit denkt und fürbittend vor Gott für seine Gemeinden eintritt, ist wohl nicht sonderlich verwunderlich. Verwunderlich ist das Motiv und die Gestalt des Danks: Paulus sieht in der kleinen Gemeinde in Thessalonich Gott am Werk, längst ehe er als Apostel in Thessalonich wirkte. „Gott kommt früher als der Missionar“, heißt das bei Leonardo Boff⁸. Diese Einsicht in das „Früher Gottes“ verändert jedes kerygmatische, katechetische Unternehmen: Ein göttlich-menschliches Projekt kommt in den Blick, ein synergetisches Projekt, dessen Schwachheiten und Stärken von beiden Seiten zu tragen sind.

Die Wirkungen solchen Zusammenwirkens zählt der nächste Vers (1 Thess 1,3) auf, wörtlich:

⁸ Leonardo Boff, Gott kommt früher als der Missionar, Düsseldorf 1991.

- das Wirken im Glauben,
- das Mühlen in der Liebe,
- die Geduld in der Hoffnung.⁹

Man muss sich wohl daran erinnern, dass der von Paulus gern gebrauchte Ternar „Glaube – Liebe – Hoffnung“ (1 Thess 5,8; Gal 5,5f; 1 Kor 13,13; Röm 5,1ff) nicht den einzelnen Christen in die Pflicht nehmen will, sondern von der Gemeinde insgesamt gesagt wird, es ist ihr Ausweis für ihr Leben aus der Berufung Gottes.

Offenkundig wird von den Strapazen des Glaubensalltags gesprochen, von der Not und dem Glück gelebten Glaubens¹⁰. Und trotzdem winkt die entscheidende Einsicht aus neutestamentlicher (vgl. 1 Kor 3,5-17)¹¹, aus frühchristlicher¹² und aus hochmittelalterlicher¹³ Ferne das glaubensdidaktische Prinzip herüber: Gott ist der Herr und Gärtner seiner Pflanzung, der Kirche/der Gemeinde, er ruft die Menschen in sein Wirken. „Die Arbeit der Verkünder ist daher selbst gänzlich ein Tun Gottes, der die Verkündiger als Diener in sein ‚Arbeiten‘ einbezieht“¹⁴. Dieser Ruf Gottes ist gleichermaßen die Ehre der Verkündiger und die Ehre derer, die sich Gottes Verkündigung gefallen lassen.

2.2 Glaubensverkündigung, ein An-Sprechen der längst von Gott Erwählten (1 Thess 1,4)

Nur ein kleiner Satz vertieft das von Paulus hier angeschlagene Thema: das Zueinander, das Miteinander Gottes und der Menschen im Heranwachsen von Gottes Pflanzung, der Gemeinde.

„Wir wissen, von Gott geliebte Brüder, daß Ihr erwählt seid.“

Dieser knappe Vers hat eine thematische Scharnierfunktion zwischen der ersten Begründung des Dankgebets (vgl. 1 Thess 1,2f) und dem

⁹ Sprachlich korrespondiert das dreifach ausgesprochene Danken für Gottes Wirken in Thessalonien mit dem dreifach ausgesprochenen Danken für das Wirken der kleinen Gemeinde in ihrer Glaubensbereitschaft.

¹⁰ Gerade das Wortfeld „kopiao/kopos“ (sich mühen, sich plagen, sich abrackern) benennt bei Paulus (19 x) die Herausforderungen der Gemeindefarbeit und zwar ihre Last wie ihr Glück (vgl. 1 Thess 2,9f). „Keine Mühe ist vergeblich“ (1 Kor 15,58), denn österliche Erfüllung ist versprochen (1 Kor 3,8). Vgl. zum Ganzen: ThWNT III, 827-829!

¹¹ Ausführlich dazu Helmut Merklein, Der erste Brief an die Korinther (ÖTK 7/1), Gütersloh 1992, zu 1 Kor 3,5-17, 252-277.

¹² Schon in der Spätantike verliert sich das Bild von Gott als Gärtner, stattdessen wird Jesus Christus nun im Bild des Gärtners dargestellt: als Schöpfer der Welt und als Seelengärtner (nach Joh 20,15).

¹³ Thomas von Aquin bindet das geglaubte göttliche Wirken innerhalb und außerhalb der göttlichen Pflanzung „Kirche“ (vgl. LG 6) lehrsatzartig zusammen: „gratia facit fidem“; ausführlich dazu: Bernhard J. F. Lonergan, Gnade und Freiheit, Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas von Aquin, Innsbruck-Wien 1998, bes. 147-167 und neuestens: Karl Heinz Menke, Das Kriterium des Christseins, Grundriß der Gnadenlehre, Regensburg 2002, 88-105.

¹⁴ Helmut Merklein, a.a. O., 263.

gleich nachfolgenden Erklärungsversuch (vgl. 1 Thess 1,5), wie es zum Wunder des Glaubens in Thessalonich kommen konnte. Das Schlüsselwort heißt „Erwählung“, (ekloge), „von Gott erwählt“. Bei Paulus hat „Erwählung“ einen doppelten Klang: einen glaubenspraktischen Klang, näherhin die Verwunderung darüber, dass „Gott das, was vor der Welt törricht ist, erwählt, damit er damit die Welt zuschanden mache“ (1 Kor 1,27) – bekommen damit die Schwächen des Glaubens der Glaubenden gar einen gnadentheologischen Rang? – und einen geschichtstheologischen Klang, um die Frage kreisend: Wie können Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in ihrer Entfaltung in der Geschichte zusammengedacht werden (vgl. Röm 9-11), bezogen auf das Heil Israels und das Heil der Heiden? Hier in unserem Vers klingen diese beiden Stimmen zusammen: Als die von Gott Erwählten werden Menschen Glaubende – in der Kraft des Heiligen Geistes *und* durch die apostolische Verkündigung. Insgesamt tut es der Theologie heute und vor allem der Praktischen Theologie gut, sich der geglaubten Praxis Gottes zu erinnern, seiner Praxis der universalen und der ganz persönlichen Erwählung und Berufung¹⁵ der Menschen, denn so kommt der Ernst der Menschenliebe Gottes genauso neu zum Leuchten wie der Ernst seiner Einladungen. Außerdem wird jeder Verdacht des Unpersönlichen, des Unverbindlichen verjagt, der auf dem Handeln der Kirche/der Gemeinde und ihrer bestellten Glaubensverkündiger liegt.

2.3 Glaubensverkündigung: „mit Macht und mit dem Heiligen Geist und mit voller Gewissheit“ (1 Thess 1,5)

Eine kreative Spannung tut sich auf im Selbstverständnis des Apostels: hier das staunende Dankgebet für das Handeln Gottes und dort der Verweis auf seinen „machtvollen“ Einsatz in der Gemeinde von Thessalonich:

„Wir haben Euch das Evangelium nicht nur mit Worten verkündet, sondern mit Macht und mit dem Heiligen Geist und mit voller Gewissheit; Ihr wisst selbst, wie wir bei Euch aufgetreten sind, um Euch zu gewinnen.“

Jetzt erst, gleichsam im dritten Anlauf, erinnert Paulus die Christen in Thessalonich an das Motiv ihrer Umkehr und den Prozess ihres Gläubig-Werdens: nämlich hier die Gottesherrschaft, die Frohbotschaft vom Leben und Sterben und Auferwecktwerden Jesu Christi, und dort der Einsatz der Glaubensboten. In dieser Spannungs-Einheit von Botschaft und Bote spricht sich die Gewissheit des Heiligen Geistes aus. Das Zum-Glauben-Einladen und das erste Glauben-Wagen werden als geistliche Unternehmungen erkennbar. Oder aus einer kirchentheologischen Rückschau betrachtet, darf gesagt werden: Christliches Zum-Glauben-Kommen ist ein Sich-Annähern an das Geheimnis des dreieinen Gottes,

¹⁵ Bei Jürgen Werbick sind Ansätze einer solchen Wiederentdeckung zu finden: Die Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg/Br. 1994, 53-58, 223-235.

der die Menschen erwählt, der ihnen das Evangelium zusagt, der sie bewegt durch den Hauch seines Geistes.

2.4 Glaubensverkündigung erreicht ihr Ziel (1 Thess 1,6)

In der Logik der großen Danksagung, die Paulus gegenüber Gott und der Gemeinde in Thessalonich ausspricht, liegt nun die nähere Beschreibung seiner Thessalonich-Mission.

„Und Ihr seid unserem Beispiel gefolgt und dem des Herrn; Ihr habt das Wort trotz großer Bedrängnis mit der Freude angenommen, die der Heilige Geist gibt.“

In knappen Strichen wird von Paulus das Spezifische des christlichen Glaubens skizziert, das Leben aus dem Glauben, das Leben aus der Schwäche und Stärke des Glaubens:

- Glauben ist Mit-Glauben zusammen mit anderen Christen, hier mit Paulus; „denn in dem Apostel hat für seine Gemeinde das Evangelium Gestalt angenommen“¹⁶;
- Glauben ist Mit-Glauben mit dem Kyrios Christus;
- Glauben ist Glauben aus dem Wort um des Wortes willen – trotz der äußeren Widerstände;
- Glauben ist Auf-Nehmen, An-Nehmen, darum im weiteren Sinn auch Empfangen des Evangeliums; es bewährt sich im Werk des Glaubens, in der Opferbereitschaft der Liebe, in der Geduld des Hoffens;
- Glauben kann darum ein Leben unter erschwerten Bedingungen sein – von innen und von außen;
- Glauben ist endlich ein Leben in scheinbarer Antinomie, in aufgelöster Antinomie: „in vieler Bedrängnis mit Freude des Heiligen Geistes“.

Schwächen und Stärken in der Struktur und in der Praxis des christlichen Glaubens werden erkennbar: die Stärke der Weisheit Gottes in der Schwäche (1 Kor 1,18-25)¹⁷ des Kreuzes und die Schwäche der Glaubenden, die die paradoxe Stärke Gottes kaum ertragen – ganz zu schweigen von äußeren Bedrängnissen.

Diese vier Stimmen aus dem 1. Thessalonicherbrief und die vier Gesprächsstücke mit Glaubenden heute treiben uns jetzt dazu an, *Rahmenvorstellungen einer alternativen Glaubensdidaktik* zu entwerfen, die einem Glauben-Gewinnen als Leben-Gewinnen „in Bedrängnis mit Freude“ förderlich sein will, sein kann.

¹⁶ Traugott Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Zürich-Neukirchen 1986, 48.

¹⁷ Unser Erörtern der Schwächen und Stärken des geglaubten und des gelebten Glaubens ist mit dem Geheimnis Gottes im Kreuz Jesu Christi verbunden, vgl. dazu H. Merklein (vgl. Anm. 11), 167-191.

3 Schwächen und Stärken gelebten christlichen Glaubens vorzeigen, Umriss einer alternativen Glaubensdidaktik

Wenn man mit Amos Comenius (1592-1670) Didaktik als „Lehrkunst“, als „Lernkunst“ bestimmt, näherhin als eine „Weg-Kunst“ – Schüler und Lehrer machen gemeinsam einen Weg und bearbeiten wechselseitig ihre Entdeckungen und Erfahrungen¹⁸ –, dann kann christliche *Glaubensdidaktik* die Praxistheorie jener intentionalen und methodisch organisierten Prozesse genannt werden, die Christen bei Christen und Nichtchristen anstoßen, sich von der zuvorkommenden Menschenfreundlichkeit des Gottes Jesu Christi zu einem anderen Leben einladen zu lassen und darin sich selbst und die Welt, den Anderen und das längst gesuchte Geheimnis des Ganzen zu finden¹⁹. – Hier soll eine kleine christliche Glaubensdidaktik in vier Schritten vorgestellt werden.

3.1 Erster Schritt: Gott kommt uns entgegen

Seit geraumer Zeit nehmen glaubenseinladende Versuche ihren Anfang beim Anhören, Ausschauen der suchenden, der fragenden Menschen, bei den Erfahrungen der Grenzen ihres Lebens, bei den Fragen nach dem Woraufhin des Strebens und Hastens, bei den Fragen nach den Regeln des Handelns – bei der Vergeblichkeit der kleinen und der großen Träume. Dieses ausdrückliche-unausdrückliche Fragen wird dann Antwortstücken zugeführt, die aus philosophischen und religiösen Traditionen kommen – mit Vorzug aus der jüdisch-christlichen Tradition. Im günstigen Fall wird dann dieses Mosaik der möglichen Antworten gründlich durchgemustert und das distanzierte Erörtern in ein halbwegs engagiertes Wert-Schätzen-Lernen überführt. Oftmals jedoch unterbleibt dieser letztgenannte Schritt aus Respekt vor den schon vorhandenen oder auch nur vermuteten, religiös kolorierten oder ausdrücklich religiös argumentierenden Optionen der Adressaten, also Schülerinnen und Schüler dieser 8. Klasse oder der TeilnehmerInnen eines Firmkurses oder dieser Mitglieder in einem biblisch-theologischen Arbeitskreis.

Damit kein Missverständnis entsteht: Diese angedeutete, durchaus diskutabile Praxis soll hier nicht verunglimpft werden, sondern an den Kontrast zum 1. Thessalonicherbrief soll erinnert werden: seine Emotionalität („von Gott geliebte Brüder“), seine Positivität („Ihr seid erwählt“, „Ihr habt das Wort trotz großer Bedrängnis mit Freude aufgenommen“) seine Spiritualität („mit Heiligem Geist wird verkündigt“, „Freude, die der Heilige Geist gibt“). Außerdem hat dieser oben angedeutete experientelle, situative „Erste Schritt“ seine großen Vorbilder, seine bewährten Erfolge und seine theologische Legitimation, etwa im Aufdecken der transzendenten

¹⁸ Das Einleitungs- und das Schlussbild des *Orbis sensualium pictus* (Leutschow 1685/Faksimillierter Nachdruck Prag 1989) zeigen den Lehrer und Schüler jeweils vor einem langen Weg durch die Natur und die Welt der Menschen, ausdrücklich sagt der Lehrer zum Schüler: „Ducam te per omnia“.

¹⁹ Zur näheren begrifflichen Klärung: Gottfried Bitter, Art. „Glaubensdidaktik“, in: LThK³, 707-709.

len Verwiesenheit des Menschen auf Transzendenz, auf ein unendliches Mehr, auf ein mögliches göttliches Geheimnis. Aber – und das ist der Grund, warum ich nach einer glaubensdidaktischen Kehre ausschau – häufig übersieht der exklusive Erfahrungsansatz „das Vorspiel im Himmel“, den hochaktiven Gott der biblisch-christlichen Überlieferung, der längst auf der Suche, auf der Jagd nach den Menschen, nach diesem Menschen ist, ehe ihn eine ausdrückliche Glaubenseinladung erreicht²⁰. Nicht von ungefähr heißt ein wichtiger Gesprächsband²¹ mit Karl Rahner „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor“. Ähnlich wie im Dankgebet des Apostels Paulus für die Glaubensbereitschaft der Christinnen und Christen in Thessalonich wird hier von Gottes Erwählung und Berufung der Menschen gesprochen, von Gottes überraschender Menschenliebe, die größer ist als unser Herz, stärker als mein Gott-Vergessen, als mein Gott-Verdrängen. – Wer anderen von dem Gott Israels, von dem Gott Jesu Christi erzählen will, der muss von diesem lebenswerten Gott erzählen. Und zugleich wird er zeigen können: wenn ein Katechet, wenn eine überzeugte Christin mit diesem (jungen/alten) Menschen über eben diesen Menschen spricht, dann ist Gottes Lächeln nicht weit, dann sprechen diese Beiden schon längst über das Geheimnis Gottes mit diesem Menschen.

Stattdessen ist heute häufig im katechetischen Alltag zu erleben: Auf ein existentielles Fragen wird mit informationsgeladenen Entgegnungen geantwortet; dem Suchenden wird eine Expertise angeboten, anstatt eines stotternden und zugleich mutigen Glaubenszeugnisses. Die entsprechenden Stimmen der Enttäuschung haben wir oben gehört.

Darum möchte ich hier ausdrücklich dafür eintreten, das Ausbreiten der dramatischen Initiative Gottes an den Anfang einer Glaubenseinladung zu stellen und zwar in aller Breite und biographischen Konkretion²².

Wer diese menschengeschichtliche Liebes-Dynamik Gottes ins Spiel bringt, provoziert in Zeiten der „post-histoire“ zwar einiges Kopfschütteln, aber er erinnert dabei auch die heilsgeschichtliche Sinnachse des dreieinen Gottes, der die Wege jedes Einzelnen und aller begleitet. Hier ein Zitat von Klaus Hemmerle, das für unsere Überlegungen tonangebend ist:

²⁰ In kraftvollen Bildern erzählen die Propheten Amos und Hosea (Am 5,19; Hos 13,7f), wie Jahwe seinem Volk, den ungetreuen, auflauert, er bedroht und fängt, um es zur Ver-nunft, zur Umkehr zu bringen; vgl. auch zum Ganzen Hos 11,1-11.

²¹ Karl Rahner / Paul. Michael Zulehner, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor*, Düsseldorf 1984.

²² Noch immer beispielhaft: Augustinus in seinen Empfehlungen an den Diakon Deogratias, die Lebensgeschichte des Taufbewerbers mit der Suchgeschichte Gottes nach diesem Menschen zu verknüpfen: Aurelius Augustinus, *Vom ersten katechetischen Unterricht*, bes. W. Steinmann / O. Wermelinger, München 1985, Nr. 24-28, 52 und 53; ausführlicher dazu: Elisabeth Reil, Aurelius Augustinus, *De catechizandis rudibus* (SPT 35), St. Ottilien 1989. Aktualisierend dazu: Rolf Zerfaß, *Von der Verdrossenheit des Seelsorgers oder von der Last des Taufgesprächs*, in: WZM 34 (1982), 85-94.

„Der erste Schritt ist Gottes Schritt auf uns zu, ist Weg, den Gott geht, sich überschreitend, sich verschenkend, sich mitteilend. Er spricht, er handelt. Im Vordergrund von Offenbarung und am Anfang menschlichen Glaubens steht das Handeln Gottes in dieser Welt. Gottes Weg zu uns, der Weg, den Gott macht, die heilsgeschichtliche Dimension ist das erste.“²³

3.2 Zweiter Schritt: Jesus Christus ist der Weg Gottes zu uns

Alle, die in den letzten zweihundert Jahren über die Erneuerung der Glaubensdidaktik nachdenken, rücken Jesus Christus in die Mitte ihrer Überlegungen. Nur einige seien genannt: Sailer und Hirscher, Bultmann und Tillich, Jungmann und Exeler, Newman und Teilhard de Chardin, Arnold und Guardini, Rahner und Hemmerle. Und ihre Bemühungen waren vielfach erfolgreich.

Schaut man jedoch heute in aktuelle Religionsbücher und Glaubensstunden, so tritt die christologische Dimension im Ausbreiten des Lebens und Wirkens Jesu deutlich zurück. Es geht hier nicht um kleinliche Beckmesserei – dazu noch maskiert mit der Larve der Rechtgläubigkeit – sondern um die Einsicht in folgenden Zusammenhang: Bleibt Jesus nur der sympathische Wanderprediger, der lebenswerte Menschenfreund, der Lehrer einer Spiritualität der Sanfttheit, der gescheiterte, der tragische Prophet der Gottesherrschaft ohne österliche Ratifikation, aus der Christen gestern und heute leben, sinken seine Relevanz, seine Akzeptanz im glaubensdidaktischen Diskurs in der möglichen Begegnung mit den Fragenden, Suchenden heute auf Null. Das Zurücknehmen der christologischen und – und damit eng verbunden – der konfessorischen Dimension aus glaubensdidaktischem Kalkül ist m. E. ein Irrweg. Ich möchte dagegenhalten und sagen: Die heute gelebte Zustimmung zur Jesus-Geschichte als Grund des Christus-Glaubens macht die Rede von der Philanthropie Gottes erst glaubwürdig. Diese zugegebenermaßen kognitive, diese affektive Zumutung bezeugt dem Fragenden: „Ich bin die/der Gesuchte Gottes!“ Oder anders gesagt: Was von diesem Gott Israels zu erwarten ist, in Jesus, dem Christus, ist gestern wie heute zu erkennen.

Bevorzugte, person- und sachgerechte Chancen, die neue/alte Christusdimension ins entdeckende und aufklärende Spiel der Glaubensdidaktik zu bringen, bietet z. B. die Arbeit mit synoptischen Gleichnistexten. Hier entdeckt sich der Hörer bald als symmetrischer Partner im offenen Spiel von Ansagen und Einladen, von Abwinken und Mitgehen in die Lebenschancen der Gottesherrschaft²⁴. Dass gerade in interreligiösen Gesprächen der Christus-Glaube die Funktion eines „Passworts“ übernimmt, sei noch nachgetragen, denn das geglaubte Christus-Ereignis ist

²³ Klaus Hemmerle, *Glauben, wie geht das?* Freiburg/Br. 1978, 18.

²⁴ Die glaubensdidaktischen Chancen der Gleichnisse Jesu breitet aus: Michael Wolter, *Interaktive Erzählungen. Wie aus Geschichten Gleichnisse werden und was Jesu Gleichnisse mit ihren Hörern machen*, in: *Glaube und Lernen* 13 (1998), 120-134.

der Erweis der herannahenden Gottesherrschaft in der Dynamik des pfingstlichen Geistes.

3.3 Dritter Schritt: Glauben als Identität stiftendes Leben

Schon seit geraumer Zeit werden christliches Glauben-Leben und Identität-Suchen aus psychologischer, aus theologischer Perspektive zusammengerückt, zusammengedacht, zusammengeübt. Entsprechende Arbeiten liegen vor: von Fraas und Peukert, von Schweitzer und Werbick, von Luther und Grom, von Mette und Englert. Strittig in der Religionspsychologie und in der Religionsdidaktik ist allerdings die Frage: Wie viel Entdeckungs- und Bewegungsfreiheit bieten die religiösen Vorstellungsmuster dem Identitätssuchenden an? Bleibt ihm günstigenfalls eine relativ fixierte Rollenidentität? Auf der anderen Seite ist zu erkennen:

„Gerade angesichts der für spätmoderne Gesellschaften charakteristischen, höchst prekären Bedingungen für eine gelingende Identitätsbildung hat die Suche nach persönlicher Reife und sozialer Relevanz einen dermaßen hohen Stellenwert gewonnen, dass die Frage nach dem eigenen Selbst zum religiösen Problem geworden ist“.²⁵

Welches klärende Licht aus unseren Überlegungen zum ersten und zweiten Schritt einer alternativen Glaubensdidaktik fällt auf diesen komplexen Fragebereich „Identität und Religion“? Die grundsätzliche Ambivalenz religiöser Einweisungen und Prägungen erinnernd können wir sagen: Christliches Leben aus dem Glauben an den menschenfreundlichen Gott Israels und Jesu Christi, der sich so entschieden

„auf die Andersheit des Anderen einlässt und so, wie es in Jesus Christus erfahrbar ist, dessen Identität grundlegt, lässt die je eigene Identität als Geschenk erfahren und befreit damit von der Last, sich ständig selbst verwirklichen zu müssen“.²⁶

Wenn wir noch die biblischen und auch die kritischen Stimmen noch im Ohr haben, vor allem Christophs Klage „Ich komme nicht vor in diesem Spiel!“ (s. o.), dann können wir jetzt mit aller Vorsicht sagen:

„Sich die je eigene Identität grundlegen und zu ihrer Entfaltung kommen lassen“, heißt dann dieser göttlichen Dynamik entsprechend, sich hin-kehren, sich um-kehren zu diesem einladenden Gott, „sich auf die befreiende, erlösende Wirklichkeit Gottes einzulassen, sich von ihm prinzipiell gesucht, geliebt und in Freiheit gesetzt wissen zu dürfen und diese Erfahrung – im Mitteilen und im Teilen – anderen zuteil werden zu lassen“.²⁷

²⁵ Norbert Mette, Art. „Identität“, in: LexRP I, 847-854, hier 852.

²⁶ Norbert Mette, a.a. O., 853.

²⁷ Norbert Mette, ebd.

Oder negativ formuliert (fast eine Selbstbeichtigung eines alten Katechetikers): Viele Schwächen des gelebten christlichen Glaubens heute sind Schwächen christlicher Glaubensvermittlungsversuche. Noch schärfer: Die Anthro-pologie des Glaubens verdunkelt sich, weil die Theologie des Glaubens kaum noch entzündet wird.

3.4 Vierter Schritt: gemeinsam auf dem Weg zum Gott Jesu Christi

Es ist weder neuartig noch originell, heute glaubensdidaktischen Versuchen an ihren verschiedenen Lernorten und bei verschiedenen Lernsituationen eine konstante *Kirchendistanz* zu attestieren. Viele erklärende und begründende Faktoren können dafür angefügt werden²⁸. Ein einziger Motivstrang wird hier aufgenommen, er ergibt sich aus der Logik der ersten drei Schritte der hier angedeuteten alternativen Glaubensdidaktik.

In dem Maß, in dem die eigentlich befreiende, heilende, beglückende Dynamik Gottes heute fast quasi-deistisch verblasst, Jesus eher als ein Prediger und Lehrer, denn als Gottes Wort und als Gottes Hand in Person vorgestellt wird, findet der Gott-Sucher, der Glaubenswillige keinen Partner, vor allem kein göttliches Gegenüber. Er ist so allein, wie Martin und Christoph (s. o.) allein sind. Glauben hat kein Gesicht. Glauben wird unpersönlich angeboten, Glauben-Suchen, Glauben-Üben gerinnt zum Single-Projekt. Der Gott, der sich in den biblischen und christlichen Traditionen hören lässt, ruft Menschen zusammen. Der „gesellige Gott“ (K. Marti) lässt eine gesellige Gemeinschaft der Seinen entstehen. „Erwählung“ und „Berufung“, Gemeinschaft und Geschwisterlichkeit gewinnen einen neuen Klang. Noch einmal ein Hemmerle-Zitat:

„Jeder muss aufbrechen, jeder persönlich glauben, jeder sich entscheiden, jeder den ersten Schritt tun. Aber dieser Schritt ist als Schritt auf Gott zugleich Schritt aufeinander zu, der das glaubende Miteinander in Gang bringt und von ihm schon in Gang gebracht ist. Gemeinschaft, Kirche ist keine zusätzliche und äußerliche Dimension zum ‚Glauben an sich‘. (...) Glauben geht nur, indem wir zueinander gehen und miteinander gehen“.²⁹

Für dieses ganz selbstverständliche Eintragen der *ekklesialen Dimension* in alle glaubensdidaktischen Unternehmungen wird hier grundsätzlich eingetreten³⁰, für ein kirchlich geprägtes Christ-Werden.

²⁸ Hier aus zwei Stimmen aus jüngerer Zeit: Werner Simon, „Kirchlichkeit“ des Religionsunterrichts, in: TThZ 109 (2000), 253-269 und Hans-Joachim Höhn, Kirche – fremde Heimat?, in: Impulse Nr. 66 (2003), II/2-7.

²⁹ Klaus Hemmerle, a.a. O., 15.

³⁰ Kirchliche Texte aus jüngerer Zeit stärken diese Gemeinde- bzw. Kirchenoption: Französische Bischöfe, Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft (Paris 1994), Bonn 2000 und Deutsche Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“, Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000.

Hier nun einige funktionslogische Argumente zu einer „alternativen Glaubensdidaktik“:

- Eine christliche Gemeinde kann mitten im Stimmengewirr der Unverbindlichkeiten sich als ein Raum des Verbindlichen erweisen, selbstverständlich als des nur gebrochen Verbindlichen, aber nichts desto weniger als Raum gelebter Verbindlichkeit (der Gott der biblischen Traditionen ist lebendig, empathisch, menschenfreundlich; im Leben und Wirken Jesu Christi strahlt uns diese Gemeinschaft suchende Liebe an, erleuchtet und wärmt; die Schöpfung insgesamt, die Geschichte insgesamt ist durchwebt vom pfingstlichen Sturmgeist).
- Christliche Gemeinden tun sich einladend auf: Die Fremde, der Neue sind willkommen. Diese Willkommenserfahrung regt die Neugierde an, sogar die Lernbereitschaft. Im Gemeindeleben durchdringen sich – im Idealfall! – Zuspruch und Anspruch, das Performative und das Appellative. Und nicht zuletzt kann die Fremde und der Neue erleben: Kirche/Gemeinde gibt es längst vor uns; wir stehen in einer langen Kette der Mitgliedschaft – vor uns und neben uns.
- Christliche Gemeinden bilden Lebens- und Glaubensgemeinschaften, aber vor allem auch Lerngemeinschaften, denn hier sind eigentlich nicht schon „fertige Christen“ versammelt, sondern hier keimen und wachsen Christen heran, folglich steht fast für jeden Grad von Glaubensmut ein Platz bereit: für die Draufgängerin und für den Zögernden, für den Skeptiker und die still Entschiedene.
- Christliche Gemeinden können heute – gerade auch in ihrer Sündigkeit und Heiligkeit – die Gegenwart des österlichen Christus ahnen lernen und so zum Grundsakrament werden, das sich in vielen Gesten und Worten und Geschenken ausfaltet. So können Gemeinden Räume der Erfahrung werden: Ein Hauch der geglaubten Einladung Gottes zur Gegenliebe ist zu vernehmen, ein Impuls zum Glück der Christusgemeinschaft, ein Funken des österlich-pfingstlichen Optimismus ist zu spüren, ein Anstoß wird vernehmbar zu einem „messianischen Lebensstil“ (Jürgen Moltmann). Diese undeutlichen, kleinen Signale eines anderen Lebens plausibilisieren in einem Glaubenswilligen die großen Erwartungen an die Versprechen des Evangeliums. Ganz allgemein gesagt: Kirche/Gemeinde hält sich bereit zum Praxistest beim mühseligen und beglückenden Glauben-Lernen. Schade, unberaten, verhängnisvoll, wenn die Glaubensdidaktik auf diese Verifikationschancen des Praxistests verzichtet.

Aus der Rückschau sieht die angekündigte „alternative Glaubensdidaktik“ gar nicht mehr so „alternativ“ aus, eher etwas bieder, altbacken oder einfach nur selbstverständlich. Sie hat sich vom 1. Thessalonicherbrief anregen und von den klagenden Stimmen ringsum herausfordern lassen, außerdem von der steigenden Dringlichkeit, „die Diaspora als ‚Lernort

des Glaubens' heute zu begründen"³¹. Eine praktisch wie theoretisch begründete Transformation oder besser Konversion der Glaubensdidaktik steht noch aus; auch die Demarkationslinie zwischen „heiligen“ und „unheiligen“ Schwächen und Stärken des Glaubens ist noch nicht deutlich genug gezogen. Wohl aber sind schon einige glaubensdidaktische Schwächen genannt worden, damit christlich Glauben tatsächlich wieder zur neuen *Lebensofferte* wird: „in Bedrängnis mit Freude“, das ist ihre Schwäche, das ist ihre Stärke.

³¹ Rolf Zerfaß, *Volk Gottes unterwegs*, a.a. O. 175

Steilpass

Evangelisch sprechen lernen

1 Feststellungen und Festschreibungen

Es könnte ein Lehrstück für die Evangelische Kirche sein: Am 6. Juli 2006 berichteten die Zeitungen nach dem Ausscheiden der Deutschen Fußballnationalmannschaft im Halbfinale der Fußball-WM breit über den neuen Optimismus, den der in Fachkreisen anfangs viel geschmähte Bundestrainer, der Württemberger Jürgen Klinsmann, ausstrahle, selbst in der Niederlage sei die deutsche Nationalmannschaft gewachsen! Wendete der Leser das Blatt, so las er folgende Schlagzeile: „Zahl der Kirchenmitglieder sinkt um ein Drittel“. Der Bericht über das neueste Impuls-Papier der EKD „Kirche der Freiheit“ bot einen scharfen Kontrast zur euphorischen Sportberichterstattung: Die evangelische Kirche sammelt Daten über Rückgang an Menschen und Mitteln (bis 2030 = sechs Weltmeisterschaften), das DFB-Team strotzt vor Selbstbewusstsein auf schmaler personeller Basis, entflammt durch ein persönliches Charisma, eine auf Kompetenz gestützte Unbeirrbarkeit der Zielsetzung und eine klare Aufgabe: Erfolg im Wettkampf!

Selbst wenn man die in letzter Zeit seltener anzutreffende Häme einiger Journalisten bei der Berichterstattung über „Kirche“ gelassen in Rechnung stellt, so muss man doch nach Lektüre des Impuls-Papiers bemerken, dass der Rat der EKD eine Lagebeschreibung voller Bedenkllichkeiten mit der Aufzählung von „Chancen“ zusammengestellt hat, der schon in seiner sprachlichen Gestalt keine Spielräume öffnet. Das Problem besteht offenkundig nicht in der einen oder anderen Beschreibung der kirchlichen Lage, sondern im Charakter dieses Papiers als eines *Feststellungs*-Dokuments. Es können von einem solchen Papier gar keine Prozesse in Bewegung gebracht oder initiiert werden; das alte Schema von Diagnose und Verordnung von Maßnahmen, oft als Vorschläge oder als Zielvorgaben für 2030 formuliert, nicht selten aber auch als (angedrohte) Einschnitte gefasst¹, werden von Visionen ergänzt, die in ihrer Allgemeinheit überfordern.

Wenn ein Berufssportler wie Jürgen Klinsmann – also ein Württemberger, die Kenner wissen, was in Schwaben an religiöser Grundierung aus Generationen gerade auch in Handwerksbetrieben implizit vorhanden ist –, nun, wenn Jürgen Klinsmann eine Institution wie den Deutschen Fußball-

¹ Rat der EKD, Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006.

bund, der an strukturellen Eigenheiten den Gewerkschaften und Organisationen der EKD durchaus vergleichbar ist, spürbar in Bewegung bringt, so dass die Zeitungen darüber so lebendig berichten, als würde diese Verlebendigung gerade vor den Augen der Journalisten ablaufen, dann stellen sich Fragen:

Wie ist das Verhältnis zwischen der Organisation und der von ihr verwalteten oder gehüteten Idee (Fußball, Religion/Evangelium)? Lässt sich die seit jeher starke Tendenz des Evangeliums, eine bestehende Kultur zu durchdringen und ihr neuen Sinn und neues Leben zu vermitteln, mit einem solchen Impuls-Papier, mit einer Mischung aus Existenzangst und von oben verordneten Maßnahmen zur Genesung der Organisation auch nur von ferne zu treffend erfassen? Diese Fragen zu stellen, heißt, sie zu verneinen.

Man sehnt sich nach der Lektüre des Impuls-Papiers danach, dass Christen in Leitungsämtern mit ihren Lesern „evangelisch“ und nicht „ökonomisch“ reden würden, dass sie den über 25 Millionen „Christenmenschen“ (passim) in Deutschland nicht die Gebrauchsanweisung für eine angeblich moderne Kirche zu „essen“ gäben, sondern den prophetischen Geist des christlichen Glaubens in ihren Buchstaben wehen ließen, der mindestens so viel Gutes und Mutiges über die schwachen Menschen sagt, wie ein guter Fußballtrainer über seine bis dahin gar nicht so ganz gute Mannschaft, so ist z. B. das „Licht der Welt“ doch gerade kein Leuchtturm, sondern hat mit „Verströmen“ und der Wärme eines menschlichen Angesichts zu tun.

Unaufgefordert, aber auch unkritisiert geht die Evangelische Kirche seit den späten 60er Jahren des 20. Jahrhunderts von *stetern* Reformeifer erfüllt den Irrweg der sozialempirischen, sozialwissenschaftlichen Analyse ihrer eigenen Existenz als Organisation weiter, den sie schon seit dem Anbruch der Moderne beschritten hat²; dafür bietet auch dieses Impuls-Papier wieder drastisches Anschauungsmaterial; man möchte es fast nicht zitieren:

„Die evangelische Kirche in Deutschland steht vor großen Herausforderungen: Demographische Umbrüche, finanzielle Einbußen, die Spätfolgen zurückliegender Austrittswellen, hohe Arbeitslosigkeit, globalisierter Wettbewerb sind gesellschaftliche Entwicklungen, von denen die Kirche entscheidend betroffen ist. Sie nötigen zu einem Wandel der kirchlichen Strukturen, der sehr viel Kraft und Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Die Sorge um die Zukunft der Kirche und um die Arbeitsplätze im kirchlichen Bereich greift um sich; wenn kirchliche Arbeitszweige eingestellt oder

² Vgl. V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*, Gütersloh 1988.

Man könnte im Übrigen die Hypothese erwägen, ob Karl Barth mit seiner Theologie gerade diese sozialwissenschaftlichen Festschreibungen der Praktischen Theologie zu lösen versucht hat.

umgestaltet werden, wenn Gemeinden zusammengelegt oder Kirchengebäude nicht mehr wie bisher genutzt werden, so ist dies stets mit schmerzlichen Erfahrungen verbunden. Weiterer Wandel steht bevor. Wenn die heute erkennbaren Trends einfach fortgeschrieben werden müssten, so würde nach manchen Einschätzungen die evangelische Kirche im Jahre 2030 ein Drittel weniger Kirchenmitglieder und nur noch die Hälfte der heutigen Finanzkraft haben. Eine eigenständige Antwort auf solche Prognosen kann nur darin bestehen, gegen den Trend wachsen zu wollen. Auch dies gehört zu den Zügen unserer Gegenwart: Es wird neu nach Gott gefragt.“³

Rein äußerlich ist gegen diese Beschreibung schon einzuwenden, dass sie nicht nur den Niedergang nachgerade beschwört, sondern auch noch in dieser programmatischen Einleitung mit unzutreffenden Pauschal-Aussagen arbeitet: So ist z. B. die Reduktion keineswegs „stets“ ein schmerzlicher Prozess, so manche organisatorische Nötigung zur Konzentration hat zur Befreiung von unsinnigen Lasten und Ansprüchen geführt. Ein Vergleich mit früheren Zeiten wird erneut strikt vermieden; dass z. B. die Gottesdienstbesucherzahlen nur in Zeiten des staatlichen Zwangs und in Notzeiten groß waren, wird verschwiegen und die Angaben über haupt- und nebenamtliche Mitarbeiter bleiben ungenau. Dass zudem das Aufgeben von Gebäuden auch als Rückentwicklung von einem fehlgeleiteten Gemeindekonzept der 1960er Jahre aufgefasst werden muss, bleibt selbst in einem so hochrangig angesiedelten Dokument unerwähnt.

Hoffnungen auf eine Umkehr des demographischen Trends werden hochgehalten, aber die Antwort auf die Prognosen klingt wie ein „Pfeifen im dunklen Wald“, denn nicht das Sendungsbewusstsein des eigenen Glaubens, sondern die allgemeine Stimmung („Es wird wieder nach Gott gefragt!“) soll den Funken der Hoffnung auf eine lebendige Kirche am Glimmen halten, als hätten die Verfasser das Wort Christi von der Sorglosigkeit über die eigene Existenz nie gelesen: „Seht die Lilien auf dem Felde, ...!“

Das Feuer der Hoffnung lässt sich nur anfachen, wenn man die Asche der breit gestreuten empirischen **Beschreibungen** abschüttelt und sich auf die **Glut** konzentriert, **die im Evangelium in vielerlei Formen von Anfang an und auch weiterhin glüht**, den Geist der Menschen von Anfang an entzündet hat und in Bewegung bringt, und sich in immer neue Gestalten bindet⁴. Pessimistische Beschreibungen eines Ist-Zustandes aber,

³ Kirche der Freiheit, 7.

⁴ Nachgerade rührend wirkt die väterlich klingende Aufforderung zu einer Auseinandersetzung mit dem Diskussionspapier: „In den Gliedkirchen der EKD gibt es vielfältige Reformansätze. Sie müssen zusammengeführt und miteinander verglichen werden. Denn der inhaltlichen und formalen Abstimmung kirchlicher Reformmaßnahmen kommt eine wachsende Bedeutung zu. Dem soll ein Diskussionsprozess dienen, der die in diesem Perspektivtext enthaltenen Anregungen aufnimmt und weiterführt. Dazu werden – ne-

jetzt oder auch 2030 – gerade wenn sie realistisch sind –, stellen fest, erzeugen keine Bewegung.

2 Das unerbittlich wachsende Joch der Sozialwissenschaften

In den ersten Zeiten des großen sozialen und politischen Umbruchs in Europa vor nunmehr über 200 Jahren wuchs das Fach „Praktische Theologie“, zuvor lange in Pastorenstuben in einfacher Form als Pastorallehre oder Pastoraltheologie zur Orientierung der Amtsträger gepflegt, auf einem Feld wild-wuchernder Wissenschaften, die das Kaleidoskop der zerfallenden Ständegesellschaft in ihren einzelnen Teilen zu beschreiben versuchten, - und tat es ihnen nach, ohne dass diese Entwicklung groß registriert oder in ihrer Bedeutung gewürdigt wurde.

Schien es zunächst, als könne die „Aufgabe der Kirchenleitung“⁵ als Gegenstand einer Theorie der Praxis das Mosaik vielfältigen kirchlichen Lebens konzentrieren, so wurde bald etwas Gegenteiliges deutlich: Indem die Konzentration der Berufsaufgaben nur auf dem Wege der Wissenschaft gesucht wurde, weil man meinte, nur so die Vielfalt der Strebungen in der sich differenzierenden Gesellschaft zu einer Einheitlichkeit bündeln zu können, die ein bewusstes Handeln erlauben oder wenigstens erleichtern würde, wuchs die Bedeutung der Wissenschaften, die sich um eine Erfassung der unbekannten Wirklichkeit bemühten und eine einheitliche Sichtweise versprachen, gewaltig an. Damit wuchs aber zugleich – und das wurde erst in der Retrospektive deutlich –, das Maß an Differenzierung und Pluralisierung auch und gerade in den Wissenschaften und durch ihre eigene Arbeit; so sah sich z. B. die Praktische Theologie genötigt, auf jedem Feld der Betätigung aus christlichem Geist (Kirchenleitung, Homiletik als Halieutik, Apologetik, Publizistik, sowie Innere Mission, Gemeindeaufbau u. a.), eine besondere theoretische Perspektive zu formulieren. Durch diese Differenzierung entstand der unzutreffende Eindruck, es werde durch die wissenschaftliche Beschreibung eine Bewegung auf den Weg gebracht, dabei wurden nur die Facetten der Beschreibung vermehrt, reale Bewegungen der Praxis aber wurden festgeschrieben.

Aus der immer weiter fortgeschriebenen und nach und nach ins Unermessliche wachsenden Fülle wissenschaftlicher Analysen und Interpreta-

ben einem allgemeinen Diskussionsprozess, zu dem der Rat der EKD ausdrücklich ermuntert – in einem Konsultationsverfahren Vertreterinnen und Vertreter verschiedener kirchlicher wie nichtkirchlicher Bereiche nach ihrer Einschätzung befragt und um weitere Anregungen und Konkretisierungsvorschläge gebeten.“ Man spürt deutlich, wie fern von der kirchlichen Basis die Verfasser dieses Impuls-Papiers leben, wie sehr sie nach zusammenfassenden Begriffen und Beschreibungen suchen und wie wenig sie sich in der jüngeren Geschichte orientiert haben.

⁵ Vgl. die viel zitierte Grundlegung der Praktischen Theologie durch D. F. E. Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums“ (1810, 1830).

tionen und dem wachsenden Glauben an die Zuverlässigkeit und Relevanz der Daten hat sich eine solche Vielfalt von Gestalten sozialer und darin auch religiöser Praxis entwickelt, die als Handlungsmöglichkeiten galten und gelten, dass die kirchliche Praxis der großen Konfessionen, hektisch um Modernität bemüht, sich immer weiter fordern ließ, selbst forderte und schließlich überforderte, allerdings so, dass die Beschreibung der Wirklichkeit und die tatsächliche Praxis dann auch nicht mehr übereinstimmten.⁶

Wesentlichen Anteil an der – in Zeiten finanzieller Prosperität überbordenden – Entwicklung dieser Praxis-Beschreibungs-Lawine und des Stroms davon deutlich zu unterscheidender Handlungsformen hatten die Human- und Sozialwissenschaften mit ihren erfindungs- und phantasiereichen Zeichnungen von einer angeblich realen Wirklichkeit der Gesellschaft. Sie hatten sich seit dem 19. Jahrhundert zur dominanten Definitionsmacht in den westlichen Kulturen aufgeworfen und dabei „die Gesellschaft“ als zusammenfassend wissenschaftlich formulierten Sachverhalt in die Beschreibung überhaupt erst eingeführt, wie F. H. Tenbruck in einer scharfsinnigen Analyse⁷ vor über zwanzig Jahren nachgezeichnet hat. Keiner seiner Schüler oder Leser aber hat es bisher öffentlich wirksam vermocht, Schlüsse für eine Steuerung der Entwicklung der Sozialsysteme in der modernen Gesellschaft durch eine konsequente Relativierung dominanter Deutungen zu ziehen; ein spürbarer Nachdruck in der Kritik – z. B. am Verhältnis von Diagnosen und Handlungsoptionen – hätte allerdings wohl auch deren eigene Positionen als Deuter der Gesellschaft mit den Mitteln eben jener Sozialwissenschaften, insbesondere der Soziologie, erschüttert.

Dass etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, die Frage nach der Stabilität der Kirche sich genauso gut, ja besser positiv, nämlich als Frage nach dem Nutzen von Religion für die Gesellschaft hätte entfalten lassen, kommt nach vierzig Jahren Umfrage-Politik und auf dem Hintergrund der Gesellschaftsanalyse des „späten“ Luhmann⁸ nur sehr allmählich in den Blick. Auch das Impuls-Papier der EKD verlässt sich wieder überwiegend auf sozialemprirische Daten und soziologische Deutungen aus dem Arsenal des Strukturfunktionalismus⁹, die sich im Übrigen bestens mit einer

⁶ Vgl. D. Rössler, Das Problem der Homiletik, in: ThPr 1.Jg./1966, 14-28.

⁷ F. H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen, Graz 1984.

⁸ Vgl. N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000; vgl. 322-328.

Der Systemtheorie Luhmanns ist Religion ein Teilsystem der Gesellschaft; die Kommunikation in diesem Teilsystem funktioniert nach dem Code „transzendent– immanent“ und wirkt auf die Gesellschaft dadurch ein, dass es von anderen Teilsystemen aus beobachtet wird.

⁹ Teilnahmeverhalten im Blick auf die Kernangebote wird als Ausweis von Qualität bestimmt, vgl. Kirche der Freiheit, 52: „Ein verlässlich hohes Qualitätsniveau bietet die größte Chance, die Beteiligung an den evangelischen Kernangeboten zu stabilisieren und zu steigern. Das aber ist eine zentrale Aufgabe. Es muss darum gehen, die Beteiligung der Kirchenmitglieder an den Kernangeboten der evangelischen Kirche deutlich zu er-

hoch individualisierten Rechtfertigungslehre zu einer scheinbar modernen Religionsgestalt verbinden.

Der Autor dieser Zeilen, obwohl mit Schülern F. H. Tenbrucks seinerzeit in Tübingen im Gespräch und an den Vorarbeiten zu D. Rösslers „Grundriß der Praktischen Theologie“¹⁰, einem umfassenden Versuch der Ordnung gerade auch sozialwissenschaftlicher Deutungen neuzeitlicher Christentumspraxis, beteiligt, hat sich seit Mitte der 80er Jahre dem Trend zur weiteren Aufsplitterung christlich-religiöser Praxis in der postmodernen Gesellschaft nicht entzogen, sondern daran bei der Betreuung verschiedenster praktisch-theologischer Forschungsvorhaben – zwischen Gregorianischem Choral und Ökonomisierung der Diakonie, zwischen Thurneysens Seelsorgelehre und Evangelischem Fernsehen, zwischen Kirchlicher Lebensordnung und Religiösen Momenten im schizophrenen Wahn – noch mitgewirkt.

Seine zurückhaltende historische Kritik an der Ausprägung einer therapeutischen Seelsorge unter dem Titel „Seelsorge zwischen Amt und Beruf“¹¹ wurde von den Häuption der Klinischen Seelsorgebewegung mit psychologischen Argumenten barsch zurückgewiesen, die Ansätze zu einer an der Sprache des Evangeliums bzw. überhaupt an Sprache orientierten religiös-kirchlichen Praxis des Christentums blieben liegen.

Die Frage stellt sich aber angesichts des Impuls-Papiers zum wiederholten Mal: Ist eine öffentliche Wirksamkeit des Evangeliums auch unter den Bedingungen der Deutungsdominanz der Human- und Sozialwissenschaften überhaupt zu realisieren? Wenn ja, auf welchem Wege?

Und könnte z. B. gerade die wissenschaftliche Reflexion dafür verantwortlich sein, dass der christliche Glaube bei der Gestaltung seiner Praxis in der Reflexion hängen bleibt oder sich in anderen Gruppen und Erdteilen unbekümmert um solche Reflexion eigene Formen von Praxis sucht?

Hat sich damit gerade die praktisch-theologische Reflexion prinzipiell als unfähig erwiesen, Religion zu fördern, weit davon entfernt eine Bewegung hervorzurufen, die Jürgen Klinsmann mit seinen Mitarbeitern – gewiss nicht unreflektiert oder gar spontan – der deutschen Fußball-Welt zugemutet und dadurch vermittelt hat? Hilft also nur eine neue Erweckungsbewegung, die Glut zu entfachen, oder trägt eine praktisch-theologische Reflexion wenigstens dazu bei, die Glut zu bewahren?

Es legt sich der Eindruck nahe, als würde gerade die wissenschaftlich-theologische und kirchlich-praktische Konzentration auf die Kirche als

höhen. Was damit gemeint ist, sei an einigen Beispielen verdeutlicht: Die Zahl derjenigen, die regelmäßig von den kirchlichen Kernangeboten Gebrauch machen, sollte sich auf ca. 50% verdoppeln. Der durchschnittliche Gottesdienstbesuch am Sonntag sollte – unter Berücksichtigung der kreativen Vielfalt von Angebotsformen – von derzeit 4 Prozent auf 10 Prozent aller Kirchenmitglieder gesteigert werden.“

¹⁰ Die erste Auflage des „Grundrisses der Praktischen Theologie“ von Dietrich Rössler erschien im Frühsommer 1986. Es gilt seitdem als das wichtigste Lehrbuch des Faches. Rösslers Schüler W. Steck hat das Beschreibungsverfahren noch verfeinert und erweitert, die Methode der Wissenschaft „Praktische Theologie“ damit aber bestätigt.

¹¹ R. Schmidt-Rost, *Seelsorge zwischen Amt und Beruf*, Göttingen 1988.

Organisation¹² Sinn und Wirkung des Evangeliums in der Moderne verdunkeln.

Es wird immerhin weiter hingenommen, dass die theologische Ausbildung auf eine Praxis vorbereitet, nämlich die der schriftlich skizzierten und dadurch künstlerisch anspruchsvollen Mitteilung des Evangeliums oder besser: Mitteilungen über das Leben in evangelischer Sprache, eine Leistung, die dann von den „Dienern des Wortes Gottes“ in der Praxis gar nicht verlangt, geschweige denn erhofft wird. Die multiple Aktivität, die in der Gemeindegearbeit gefordert wird und die vielen Pfarrern sehr liegt, macht eine engagierte und besonnene Praxis der Bildung als Schriftsteller und Lehrer unmöglich.

Spätestens aber über den wachsenden Burn-out-Problemen bei Pfarrern müsste man endlich ins Grübeln kommen und fragen: Erzeugt nicht gerade im Bereich pastoraler Arbeit die human- und sozialwissenschaftliche Deutungsdominanz, die die „Erlebnis- und Dienstleistungsgesellschaft“ mit dem organisationssoziologischen Leitgedanken der „Kirchenbindung“ und den „Individualisierungs- und Pluralisierungs-Dogmen“ einer modernen Soziologie, die zusätzlich eine – in Ansätzen therapeutisch gedachte und gestaltete – Seelsorgepraxis verlangt, eine Belastung des pastoralen Dienstes, die nicht entfernt durch „Supervision“ aufgefangen werden kann, zumal diese Deutung praktisch unabhängig von der Zahl der Gemeindeglieder die Ansprüche an Betreuungsintensität hochschraubt?

Es ist an der Zeit, der problematischen Faszination durch das „Individualisierungs-Dogma“ nachzugehen.

3 Die Modernisierung der Rechtfertigungslehre als Vertiefung des Individualisierungsproblems

Es klingt im ersten Augenblick bestechend plausibel, wenn W. Gräb schreibt:

„Die Rechtfertigungslehre stellt das Ganze der religiösen Praxis im Christentum auf die individuelle Subjektivität der Glaubenden. Damit beschreibt sie diejenige Formatierung gelebter Religion, mit der der Protestantismus das Christentum gewissermaßen aus den Kräften der Religion zur Religion der modernen, durch Individualismus und Pluralismus gekennzeichneten Kulturverhältnisse gemacht hat. Der Protestantismus ist individualisierungstauglich und pluralismusförderlich, aus seiner Grundauffassung vom christlichen Glauben heraus. Er kann die Entfaltung von Individualismus und Pluralismus in den modernen Kulturverhältnissen des-

¹² Vgl. insbesondere E. Herms, *Erfahrbare Kirche*, Tübingen 1990; ders. / F. Schweitzer (Hgg.), *Führen und Leiten im Pfarramt. Der Beitrag von Theologie und kirchlicher Lehre*, Norderstedt 2002.

halb auch am ehesten religiös grundieren, ethisch orientieren und für die Wahrung ihres menschlichen Maßes sorgen."¹³ Und weiter: „Da ist eine unbedingt gute Vorgabe, sagt die Rechtfertigungslehre. Nenne sie Gott, Liebe, Geschenk des Daseins. Sein Leben von einer unbedingt guten Vorgabe her zu verstehen, heißt christlich glauben.“¹⁴

Dieser individualisierende Rechtfertigungsoptimismus hat vor hundert Jahren keine positiven Folgen gehabt. Die Euphorie um die Persönlichkeit hat vielmehr einen Kulturoptimismus angetrieben, der – gestützt auf den Satz Goethes: „Höchstes Glück der Erdenkinder ist doch die Persönlichkeit“ – die kultivierte Menschheit im Ersten Weltkrieg in einen gnadenlosen Vernichtungskampf stürzte. Im Blick auch auf diese Geschichte ist zu fragen, ob die anscheinend so plausible Modernisierung der Rechtfertigungslehre

1.) diese nicht unkritisch ins Zentrum einer religiösen Praxis stellt, die zwar reformatorisch begründet scheint, aber das kritische Moment des Evangeliums von Jesus Christus einer Allgemeinverständlichkeit des Christentums opfert und

2.) nicht wieder ein neues Gesetz aufrichtet: „Wer akzeptiert, dass das Wichtigste im Leben, dieses selbst, sich nicht dem eigenen Tun und Leisten verdankt, der kann gelassener werden. Wer die Einsicht gewinnt, dass nicht alles machbar ist, ich mir gerade das Wichtigste im Lebenschenken lassen muss, dies eben nicht mein Werk ist, dass ich da bin und geliebt werde, der findet auch in eine andere Lebensform, in die der Freiheit.“¹⁵

Wenn ich diese Einsicht aber nicht gewinne und nicht gewinnen kann, wenn ich nicht geliebt werde und – wie so viele leistungsbereite, aber wenig geliebte Kinder der Nachkriegszeit – gar nicht erfahren habe, was das heißt, was dann? Wie können mich die Erzählungen über „Jesus, der sich denen zugewandt hat, die sich selbst nicht mehr helfen, nichts aus sich machen konnten und auch nicht mehr wollten, den Verlorenen, den Verlassenen, Verachteten, den Gescheiterten“¹⁶ stärken, wenn ich in der Tiefe der Trauer wohne?

Mag man Gräbs Ansatz zur Modernisierung des Christentums schätzen und ihm zustimmen, dass man in erfahrener Liebe die Zuwendung Gottes erleben kann, so müssen doch die, denen solche menschliche Liebeserfahrung entzogen oder nie zuteil wurde, fragen, wie das Evangelium in ihrem Leben zur Wirkung komme und wie es in seiner ganzen Tiefe als individuelle und soziale Herausforderung in der Moderne wirken könne, ob nicht gerade die individualisierende Rechtfertigungslehre von der

¹³ W. Gräb, Sinn für das Unendliche, Gütersloh 2002, 337.

¹⁴ W. Gräb, 343.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ W. Gräb, aaO., 345.

Quelle der Gnade für alle Menschen ablenkt, selbst dann, wenn sie anschaulich in Rechtfertigungsgeschichten gepredigt wird?

Denn dies ist doch das eigentlich Evangelische an der Botschaft Jesu Christi, dass sie nicht den Einzelnen bei sich selbst behaftet und eventuell prinzipiell stärkt, oder, wo er dazu sich nicht fähig fühlt, eben auch nicht, sondern die Stärkung jedes Einzelnen mit den anderen – nicht gegeneinander – anstrebt, wie auch keiner als für sich allein lebend gedacht werden kann: „Denn unser keiner lebt sich selber...“ (Röm 14,7)

Dazu aber muss die Spannung zwischen dem „Durch-verantwortliches-Handeln-auf-Schuld-bezogen-Sein“ einerseits und der *Sehnsucht* nach Annahme und Erfüllung andererseits als *allgemeines* Geschick jedes Menschen angenommen werden, eine Spannung, die durch den Glauben nicht aufzuheben, sondern nur im Glauben klarer zu erkennen und – vielleicht – leichter zu tragen ist.

Wer die hierarchische Ordnung, gegen deren „Seelsorge“ Luther sich auflehnte¹⁷ und die die Menschen in eine große Gemeinschaft ohne Berücksichtigung des Einzelnen zusammenpferchte, in der Moderne nicht mehr erkennt, ist schon dabei, ein neues (stahlhartes) Gehäuse, diesmal das der modernen Gesellschaft hinzunehmen, in dem sich dann die von Leistungszwängen, oft aber auch von Arbeit freigesetzten, individualisierten und pluralisierten Individuen einzeln, aber gemeinsam aufbewahrt, aufgehoben wohl fühlen mögen.

Betrachtet man das Dokument „Kirche der Freiheit“, so lässt sich darin Entlastung aus Glauben nicht erkennen. Es geht vielmehr um die Planung gemeinsamer Anstrengungen, um eine funktionierende Organisation „Kirche“ auch für das Jahr 2030 zu garantieren, was immer deren Funktion dann sein mag. Ob diese Organisation so frei wäre, mit den Lachenden zu lachen und mit den Weinenden zu weinen und in Ruhe die Lilien auf dem Feld zu betrachten? Dafür gäbe es 2030 sicher eine Profilgemeinde.

Die stets neue Wirksamkeit des Evangeliums in verschiedensten Kulturen in Geschichte und Gegenwart liegt doch aber offenbar darin begründet, dass Menschen von seiner grandiosen Sicht der Wirklichkeit überrascht sind, dass z. B. alle *gemeinsam* – und dann auch jeder einzeln vor Gott gleich würdig – nicht gleichgültig, sondern gleich würdig sind, dass allen Menschen die Werke der Barmherzigkeit zugewendet werden, und dass die Menschen sich sagen lassen, dass sie wertvoller sind als alle noch so kunstvoll ausgestatteten Geschöpfe auf dieser Erde, auch als die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde.

¹⁷ Vgl. E. Herms, Luther als Seelsorger, in: Erfahrbare Kirche, Tübingen 1990, hier: 222f.

4 Das Joch der Festschreibungen abwerfen – evangelisch schreiben lernen

Es scheint, als müsste man als Theologe in der modernen Gesellschaft noch eine neue Sprache lernen, eine Sprache, die sich unter der Muttersprache und erst recht unter der Sprache der Wissenschaften beharrlich verbirgt, die Sprache des Reiches Gottes: *Evangelisch sprechen lernen, das könnte ein Weg sein, der aus dem Sprachgehäuse der sozialwissenschaftlichen Beschreibungen und der Praxis des Organisationsmanagements herausführt, um des lebendigen Lebens ansichtig zu werden, das in der Sprache des Evangeliums immer wieder neu aufglüht und manchmal auch aufflammt.*

„Evangelisch“ ist allerdings in Schriftkulturen, also in Kulturen, deren Komplexität und Differenziertheit auf das Medium „Schrift“ nicht verzichten kann, vor allem eine Schriftsprache, wie eben auch bei Wissenschaftssprachen oder auch bei der Sprache der Liebe die Schriftform die eigentliche Hochform der Sprache ist. Auf dieser Grundlage gibt es dann auch gesprochene Sprachgestalten, die sich von der Alltagssprache unterscheiden können, weil sie die differenzierte Schriftsprache als Basis haben.

Evangelisch sprechen lernen, wie man die Sprache der Liebe lernen und verfeinern kann, wie man heute ganz selbstverständlich Computer- und Gebrauchsanweisungs-Deutsch lernen muss. *Evangelisch lernen*, das ist kaum ein Vokabellernen, die Worte sind alle bekannt, in der Muttersprache gesammelt und nur wenige sind in speziellem fachlichem Gebrauch. Aber es gibt ein untrügliches Sprachgefühl für *evangelisches Sprechen*, das die Auswahl der Worte und der Bildworte lenkt, das zu entfalten und zu üben eine hohe Kunst ist, das auf Erfahrung gründet und an Beispielen erfahren und geübt werden muss:

In seiner Abschiedsandacht sagte der 1982 verstorbene Reutlinger Prälat Theophil Askani vor der Synode in Stuttgart:

„Die eine Bitte wäre, daß Sie der fröhlichen Demut helfen, fröhlich zu sein, oder genauer und ohne jedes Pathos gesagt: man sollte zum Beispiel auch fürderhin gerne Pfarrer sein in diesem Land. Manchmal kann man den Eindruck haben, da seien unnötige Ängste – sie sollten nicht sein! Lassen Sie zum Beispiel – soviel es an Ihnen ist – den Pfarrern Zeit, daran zu denken, was es heißt, Zeit zu haben für das Wort der Heiligen Schrift, von Amts wegen Zeit zu haben für die Übersetzung des Evangeliums, hören zu lassen, dass es mit ‚eu‘ anfängt und nicht mit ‚au‘. Die Spanne ist kurz genug; schmal geht im Rückblick zusammen, was in der Hast der Tage für das Wichtigste geblieben ist.

Gewiß, da braucht's Ordnungen – und das Programm dieser Tage spricht ja seine eigenen Sprache –, aber es braucht ein Wissen um die

Proportionen auch. Ein Geländer der Liebe sollten die Ordnungen sein, anderes nicht, und eine Hilfe für die Gehilfen zur Freude."¹⁸

Evangelisch sprechen heißt nach diesem Vorbild: Mit einem Augenzwinkern, einem milden, keinem bösen Wortspiel – au/eu – Engagement und Distanz im Pfarrberuf zusammenbringen. Die Konzentration auf das ministerium verbi divini, – und den Ordnungen ihren Ort weisen durch ein Bild, „Geländer der Liebe“, das nicht wissenschaftlich, aber sehr reflektiert und treffend, zugleich Raum gibt für Gedanken und Gefühle.

Im zweiten Beispiel, einer Meditation zur Jahreslosung 2006 (Josua 1,9 „Ich habe Dir geboten, dass Du getrost und freudig seist“) verbindet sich die Sehnsucht nach einer erfüllten Zukunft mit der Zuversicht, dass Gott diese Zukunft schenken werde:

„Der Text gibt den Blick frei – nicht auf die richtige Route. Es gibt keinen vorgezeichneten Weg. Den, den wir gehen werden, das ist der, auf dem wir Begleitung erfahren werden. Wir dürfen getröstet – im Vertrauen auf das verheißende Wort und im Vertrauen auf das erlösende Wort – nach vorne blicken. Wie groß auch die Umbrüche und Abbrüche sind, die hinter uns liegen, wir können loslassen (auch und gerade die alten Geschichten), weil das, was vor uns liegt nicht die Wüste ist – lebensfeindlich und leer –, sondern bewohnbares Land, das wir unter Seinem Schutz gemeinsam bearbeiten und im Frieden miteinander teilen können.“¹⁹

Evangelisch sprechen heißt nach diesem Vorbild: Nachzeichnen, dass Worte Zukunft eröffnen, dass Menschen aus Worten leben, aber in einer gütigen Unbestimmtheit, die Freiheit verheißt; der Zuversicht Sprache geben, dass das Leben in Gottes Güte gehalten sei. Räume werden geöffnet durch angedeutete Zusagen – keine vollmundigen Chancenbehauptungen, sondern Erwägung von Möglichkeiten, von gemeinsamem Leben jenseits aller Übergänge; und zugleich ganz allgemein und ganz konkret das Leben der Menschen begleitend. Vertrauen bildet und gründet sich, weil es Worte dafür gibt.

Und als ein drittes Vorbild, kurz und knapp, Reiner Kunzes „Pfarrhaus“

Wer da bedrängt ist
findet Mauern
ein Dach
und muß nicht beten²⁰

¹⁸ Th. Askani, *Denn Du hältst mich bei deiner rechten Hand*, Stuttgart 1983, 27f.

¹⁹ A. Homann, in: GPM 11/ 2005, 68.

²⁰ R. Kunze, *zimmerlautstärke*, Frankfurt a. M. 1977, (1972).

K. H. Bieritz hat in einer Predigt über Lk. 9,58-62 (in: ZGP 16, 1998, 6f.) die bei Kunze aufs Äußerste verdichtete Wirkung evangelischer Sprache, dass sie Freiraum in die Enge stellt, etwas ausführlicher zur Geltung gebracht:

„Er spielt keine Rolle, der hauslose Geselle. Keine Rolle, wenn ich meine Bausparverträ-

Ein solches Sprachbild schafft Freiheit mitten im System realen Zwangs.

Der technische Charakter der Formulierungen des Impuls-Papiers der EKD ist hingegen ganz aus dem Geist der Organisationssoziologie und der Ökonomie geschöpft. Hier wird „Soziologisch“ gesprochen wie man Englisch oder Französisch spricht; von Angeboten, Bedürfnissen, Qualität, Planung, Zielen und deren Erfüllung ist die Rede. Den Leben spendenden Geist der Bergpredigt, der kühn nach neuen Lebensmöglichkeiten und Lebensräumen greift, kann man in solchen Begriffen nicht erwarten.

Die Praktische Theologie als Wissenschaft tut sich schwer, bei der Einübung des „Evangelischen“ zu helfen, denn ihre theoretische Gestalt besteht zumeist, wie auch dieser Text aus einer Konstruktion von Begriffen. Selten wird versucht, der Stockung, dem Gerinnen von Lebensprozessen in begrifflicher Beschreibung durch Formulierungen zu begegnen, die dieses begriffliche Gerinnen zu überwinden und das Lebendige festzuhalten vermöchten. So leitet die praktisch-theologische Wissenschaft nicht zur Praxis hin, orientiert sie nicht.

Einzig die Klinische Seelsorge-Ausbildung hat in der Form des Verbatims, des Gesprächsprotokolls, ein Trainingsmaterial standardisiert, das das für die pastorale Praxis unverzichtbare Einüben lebensvoller Prozesse leitet und diese nicht erneut in abstrahierende Begriffe einbetoniert. Aber die Klinische Seelsorgeausbildung hat sich ihrerseits auf psychologische Deutungen festgelegt, sich dem Individuum als belastetem in seinen Eigenheiten und Befindlichkeiten zuzuwenden, so hält sie die Fülle des Lebens, die das Evangelium entfaltet, zurück.

Darüber hinaus kann man am ehesten noch in der Religionspädagogik – naturgemäß – nach Verflüssigung der wissenschaftlichen Sprache Ausschau halten, die Homiletik muss diese Suche nach bedeutungsvollen und zugleich bewegenden evangelischen Worten jedenfalls erst noch als Alltagsaufgabe entdecken und Kunstregeln formulieren.

ge abschließe. Keine Rolle, wenn ich meine tabellarischen Lebensläufe verfasse und zu Bewerbungsgesprächen antrete. Keine Rolle, wenn ich mich auf dem Markt verkaufe und kaufen lasse. Und spielt doch eine Rolle – jedenfalls so lange, wie diese Geschichte irgendwo gelesen und verlesen wird: Die Rolle des ewigen Störenfrieds. Die Rolle des Spielverderbers, ja: die Rolle des Narren, der durch seine Unvernunft meine Vernunft in Frage stellt, durchlöchert, ja, lächerlich macht. Solange er unterwegs ist mit seinem verlorenen Haufen obdachloser, vaterloser, arbeitsloser Nachfolger, kann ich mich nicht sicher fühlen in meiner Grube, in meinem Nest, in meinem Haus und in meinem Bett. Er lebt eine Alternative, die mich beunruhigt, verunsichert. Auf zweifache Weise: Er führt ein Leben, das auch mir blühen kann – jederzeit. Als Drohung, als Katastrophe. Aber auch als Lebens-Möglichkeit, als Chance: Es geht auch anders. Solche Verunsicherung ist lästig, tut weh, kostet Kraft. Aber sie ist auch heilsam: Sie macht mich misstrauisch gegenüber allen Versicherungen – von wem sie auch kommen. Gegenüber allen Verheißungen, die über die Bildschirme flattern oder mich von Plakatwänden anspringen. Sie verhindert, dass ich mich in meinem Sessel zurücklehne, zufrieden lächelnd wie eine satter Säugling.“

Die wissenschaftliche Analyse aber, die als Festschreibung wirkt, zu verhindern oder wenigstens ihre Folgen zu lindern, müsste die Aufgabe einer **evangelischen Sprachsorge** sein, die sich darum bemüht, auf der Grundlage von Schrift und Bekenntnis Vorstellungen von evangelischem Leben zu entwickeln, lebendige Vorstellungen, die die Menschen nicht in ihren Problemen festschreiben, sondern das Bewusstsein evangelischen Glaubens bilden und nähren.

Die Geschichte hat gezeigt, dass die Botschaft von der freien Gnade Gottes – keineswegs nur in modernen Gesellschaften – sich immer wieder Medien angeeignet und geformt hat, um das Evangelium weiterzugeben. Die Kirchen der lutherischen Reformation haben sich in dieser Aneignungsbewegung als besonders stark erwiesen, nicht zuletzt deshalb, weil sie den Umgang mit dem Wort, also mit Sprache als Zentrum ihrer religiösen Praxis pflegten.²¹

Auch in dem vorliegenden Text sind schon zwei Sprachwendungen so gewählt, dass sie den Gebrauch des „Evangelischen“ erkennen lassen:

1) Der Begriff „Sprachsorge“ statt Seelsorge lenkt die Aufmerksamkeit vom Individuum und seinen Bedürfnissen weg auf die Fülle der Vorstellungen, die das Individuum nicht bei sich selbst behaften, sondern ihm Spielräume durch Sprache andeuten.

2) Der Begriff „evangelisch“ steht bewusst an der Stelle von „kirchlich“ und damit für die Ablösung einer evangelischen Praxis der Sprache aus der Zwangsverbindung mit einer Organisation „Kirche“, die reformatorisch zu unterscheiden ist von einer *ecclesia* als *creatura verbi*.

Es gehört zu der vermutlich unvermeidlichen Fehleinschätzung derer, die in der jeweils existierenden Organisation „Kirche“ Verantwortung tragen, dass sie sich für das Leben der Organisation einsetzen und meinen, sie setzten sich damit zugleich für die Idee ein, die in der Kirche institutionalisiert ist – und deren Gestaltung. Dies ist mitnichten durch diese Verbindung garantiert. – Der Sprachgebrauch „*evangelisch sprechen*“ vermittelt die tendenziell gegenteilige Auffassung, dass das Evangelium eine geistige Kraft ist, die – wie die Liebe, der Sport oder irgendein Hobby, ob Kleingärtnerei oder Angeln, aber eben auch wie Technik oder Ökonomie – die Sprache derer prägt, die damit und darin leben. Der viel verwendete Begriff „Kommunikation des Evangeliums“ steht hingegen immer in der Gefahr, das Evangelium als Objekt der Kommunikation, insbesondere kirchlich organisierter Kommunikation aufzufassen. Es handelt sich aber um einen Gebrauch vielfältiger Vorstellungen, die sich durch bewussten täglichen Umgang mit den zentralen Gedanken des christlichen Glau-

²¹ Vgl. H. Oelke, Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter, Berlin-New York 1992; R. Schmidt-Rost, Verkündigung in evangelischen Zeitschriften, Frankfurt a. M. 1982.

bens in ganz individueller und doch ganz allgemeiner Form im Individuum bilden.

Über die Schwierigkeit der Aufgabe, „*Evangelisch sprechen zu lernen*“, besteht gewiss kein Zweifel, der Jurist und Schriftsteller Bernhard Schlink spricht davon in klaren Worten:

„Die Aktualisierung der Inhalte des Glaubens ist heute mit einer doppelten Schwierigkeit konfrontiert. Wird Glaube als individuelle Erfahrung von Heil, Gnade und Vergebung aktualisiert, geschieht es in der Sprache der Psychotherapie. Sie ist die Alltagssprache geworden, in der tiefe individuelle Erfahrungen wahrgenommen und beschrieben werden. Eine andere gibt es nicht. Wie soll das Leiden an Sünde und Schuld dem heutigen Hörer einer Predigt anders denn als ein Zerfallen-Sein mit sich, den anderen und der Welt, wie sollen ihm Gnade und Vergebung anders denn als die Befreiung dazu, sich wieder anzunehmen, nahegebracht werden? Wird der Glaube aber auf diese oder ähnliche Weise in der Sprache der Psychotherapie aktualisiert, tritt er in das Glied der vielen psychotherapeutischen Angebote.

Es gibt die andere Möglichkeit, den Glauben nicht als individuelle Erfahrung zu aktualisieren, sondern in gesellschaftliche Sensibilität und gesellschaftliches Engagement zu übersetzen. Aber dann entsprechen die Resultate denen, zu denen sozialpolitische Sensibilität und sozialpolitisches Engagement auch sonst kommen. (...)

Beides, die Aktualisierung als psychotherapeutisches Angebot und die Übersetzung in eine sozialpolitische Forderung, bringen ein Moment der Beliebigkeit mit sich. Nicht daß dieses Moment der Beliebigkeit zu kritisieren wäre – da wir nur die Sprachen und Kontexte haben, die wir haben, ist es nicht zu vermeiden. Nicht daß die psychotherapeutische und die sozialpolitische Vermittlung des Glaubens nicht ansprechen könnten – immer wieder gelingen sie klug, einfühlsam und nachhaltig. Aber zugleich weckt ihre gewisse Beliebigkeit die Sehnsucht nach einer Vermittlung des Glaubens, die nichts mit Psychotherapie und nichts mit Sozialpolitik zu tun hat, die unverwechselbar, unnachahmbar, ganz besonders, ganz eigen ist. Als Sehnsucht nach einer neuen glaubensspezifischen Sprache, um tiefe individuelle Erfahrungen und gesellschaftliche Sensibilität und gesellschaftliches Engagement auszudrücken, mag sie unerfüllbar sein. Aber die Sehnsucht nach der ganz eigenen Vermittlung des Glaubens ist auch die Sehnsucht nach den Ritualen des Glaubens, es ist auch die Sehnsucht danach, durch die Rituale im Glauben gehalten zu werden. Das ist eine erfüllbare Sehnsucht.“²²

5 Sozialmanagement oder Sprachkunst?

Der blinde Fleck des Impuls-Papiers des Rates der EKD ist seine Sprache. Das Papier schweigt – lauthals. Es verschweigt die religiöse Besonderheit

²² Bernhard Schlink, *Vergewisserungen*, München 2005, 355f.

christlicher Kirchen. Wir erfahren nicht, ob wir mit diesem Plan in eine gewerkschaftliche Organisation oder in eine politische Partei oder in ein Wirtschaftsunternehmen eingebunden werden. So viel ist deutlich: Eine Einstimmigkeit wird angestrebt auf dem Weg organisatorischer marktorientierter Maßnahmen und mit deren Sprache: „Chancen“, „Qualität“, „Mentalitätswechsel“, es ist das Vokabular des Sozialmanagements, das die Deutung beherrscht.

Vom Evangelium ist zwar auch die Rede, aber zu spüren ist davon nichts, Barmherzigkeit und Sanftmut, Sehnsucht und Zuversicht, Herausforderung, Erhellung und Befreiung sucht man vergebens. Prozesse und Erfahrungen, für die sich die ganze Organisation lohnte? Wer sie nicht kennt, lernt sie hier nicht kennen.

Die Verfasser des Impuls-Papiers behandeln ihre – doch immerhin gedachten mehr als 25 Millionen-Mit-Leser sprachlich in einer Weise, die bei einer Bildungsinstitution traurig stimmt: Sie bringen den Lesern ein Vokabular zu Ohren, als ob sich religiöse Praxis mit Maßnahmen des Sozialmanagements arrangieren ließen.

Man kann noch einmal auf die Fußball-WM verweisen, um die Kraft der Sprache als Stärkung, aber auch ihre verletzende Kraft zu spüren, die sogar einen angesehenen Spieler aus der Fassung bringt, so dass er sich zu einer archaischen Rache-Handlung hinreißen lässt.

Im „Impuls-Papier“ der Kirche des Wortes findet sich der Begriff „Sprache“ unter 32.152 Worten nur viermal, und niemals in hervorgehobener Position. Was aber sollen wir von Kompetenz und Qualität im evangelischen Christentum weiter reden, wenn die Religion des Wortes ihr wichtigstes Instrument nicht mehr nennt (nicht mehr kennt)? Auch der Begriff „Wort“ kommt ganze elfmal vor, dreimal davon an wichtiger Stelle, wo die innere und äußere Klarheit des Wortes systematisch-theologisch voneinander abgegrenzt werden, der Begriff „Wort Gottes“ kommt keinmal, „Gottes Wort“ einmal vor, „Evangelium“ immerhin 30mal, „Botschaft“ zwölfmal, „Verkündigung“ 17mal, der Begriff „Kirche“ hingegen 870mal, allein als Substantiv, dazu als Attribut „kirchlich“ etc. 249mal.

Der Geist Gottes aber berührt den Geist der Menschen gerade durch Sprache (durch Wort und Sakrament, tamquam per instrumenta). Hier setzt der Bildungsauftrag der christlichen Kirchen für die moderne Gesellschaft an, denn ob einer Kirchenmitglied ist oder nicht, das ist völlig zweitrangig, wichtig ist, dass der Geist der Güte und Barmherzigkeit Gottes, *der Geist an dem sich die Geister scheiden*, immer wieder Menschen berührt, stärkt und in Bewegung bringt, gleichgültig ob die Kirche nun Geld hat oder nicht.

Die als leitend formulierte Zielsetzung verbindet die Rolle von Großorganisationen und Kerngemeinden auf eigenartige, bezeichnende Weise: „Unbeschadet der Zugehörigkeit eines Kirchenmitgliedes zu einer bestimmten Gemeinde (...), sollte ein evangelischer Christenmensch in Zu-

kunft zugleich ein verstärktes Bewusstsein für die Zugehörigkeit zur Evangelischen Kirche in Deutschland haben..."²³ Aber: Die Fans der deutschen Fußballnationalmannschaft treten auch nicht gleich alle in den DFB, nicht einmal in einen Fußballverein ein.

Es hilft keinem, der sich für das Evangelium, gerade auch hauptamtlich im ministerium verbi divini einsetzt, wenn er alle möglichen Aktivitäten durchführen muss oder darf, statt sich auf den Auftrag zu konzentrieren. Eine gute Predigt, ein eindringlicher Leitartikel im Gemeindebrief, eine unterhaltsam-informative Unterrichtsstunde, ein Beitrag für einen fröhlichen Nachmittag mit Jung und/oder Alt brauchen Vorbereitungszeit – die Literaten machen es den Predigern schon lange vor, was es heißt, sich um den treffenden, lebendigen, Leben hervorzaubernden Ausdruck zu bemühen, ohne Angst, es könnten ihnen die Worte ausgehen – und Bernhard Schlink hat ein Blitzlicht auf die Literatur geworfen, das auch dem „Dienst am Wort“ beruhigend und aufregend zugleich Orientierung geben könnte:

„Worte können versagen. Worte der Liebe können gelogen, Versprechen können gebrochen, und Worte des Rechts können in Wahrheit Worte der Ungerechtigkeit sein. Literatur kann uns enttäuschen, weil sie nicht so gut, unterhaltend, anregend ist, wie wir erhofft hatten. Sie kann den historischen Aufschluß, den wir suchen, oder auch die Begegnung mit interessanten Personen, die wir uns wünschen, schuldig bleiben. Aber Literatur versagt nicht. Andere, fester gefügte und programmatischer ausgerichtete Institutionen sind durch gesellschaftliche Erschütterungen auch ihrerseits erschüttert worden bis zum Versagen und Verfall. Literatur als Institution ist dafür nicht fest genug gefügt und nicht programmatisch genug ausgerichtet. *Literatur als Institution wird durch gesellschaftliche Erschütterungen immer reicher.* Indem ihr über den gesellschaftlichen Erschütterungen Neues zuwächst, bewahrt sie doch zugleich das Alte. Sie bewahrt, (...) auch die Wahrheit der Gerechtigkeit.“²⁴

Evangelisch schreiben und dann auch sprechen, hat mit Literatur möglicherweise gerade dies gemeinsam, dass es – obwohl programmatischer ausgerichtet – als Vorgang in Sprache „durch gesellschaftliche Erschütterungen immer reicher“ wird.

Die homiletische Arbeit in Bonn orientiert sich deshalb an dem Prozess literarischer Produktion, die Unterschiede beachtend, und bemüht sich zunächst und vor allem um die sprachliche Gestaltung der religiösen Rede²⁵, wobei der Schritt von der historisch-kritischen Analyse eines Bibeltextes zu einer lebendigen evangelischen Rede hohe Aufmerksamkeit beansprucht, damit die Versuche, evangelisch zu reden, das Evangelium

²³ Kirche der Freiheit, 98.

²⁴ Schlink, Vergewisserungen, 309.

²⁵ Vgl. das Themenheft der PThI „Kultur des Wortes“, 2001-1.

lebendig und wirkungsvoll zur Darstellung bringen und nicht immer wieder zu einer Museumsführung geraten, wobei der Bibeltext zum Ausstellungsstück gerinnt.

Eine geduldige Sprachübung, am besten von frühen Semestern bis in hohe Berufsjahre betrieben, ist der noch immer unerfüllte Anspruch an das ministerium verbi divini. Wer aber erst einmal den so exemplarisch treffenden Charakter von Sätzen wie der folgenden Einleitung einer Grabrede gespürt hat, - die in dieser Form praktisch jede Rede am Grabe einleiten könnte, also lebendige(!) liturgische Qualität gewonnen hat -, der wird immer nach solcher evangelischen Bewegung durch Worte, nach dieser Qualität des Ausdrucks streben und verlangen.

„Ein Menschenleben kann man nicht in Worte fassen. Je näher wir einander sind, desto mehr spüren wir das. Und jedes Menschenleben ist ja, wenn wir die Schöpfung ernst nehmen, wie wir es als Christen tun wollen, ein Wunder der Gedanken Gottes, etwas ganz Besonderes, nicht verwechselbar, nicht vertauschbar und auch nicht ersetzbar.

Das Nicht-Fassen-Können und das Nicht-Ersetzen-Können spürt Ihr, liebe Chr. mit den Deinen, und wir mit Euch, in diesen Tagen sehr genau, denn das gehört ja auch zum Sterben, zur Besonderheit menschlichen Sterbens, dass der Tod einem in aller Schwachheit der letzten Bilder das gewesene Wunder erst bewusst macht, und darum auch die besonders harte Frage und schmerzliche Frage: Was ist es, wenn es gewesen ist, oder wird es bleiben, und wie wird es bleiben?“²⁶

Aufgaben für eine lebenslange homiletische Übungspraxis sind neben und unter den im Studium vermittelten historisch-wissenschaftlichen Arbeitsschritten mindestens die drei folgenden²⁷:

1. Evangelisch wirkende Aussagen in jederlei Kontext identifizieren.
2. Lebendige evangelische Wirkung gestalten lernen und dafür grundsätzliche Gesichtspunkte induktiv aneignen.
3. Wirkungen evangelischer Texte kontinuierlich zu überprüfen lernen, dabei besonders die Abnutzung, das Veralten und die Versteinerung häufig gebrauchter Formulierungen beachten.

Zu 1:

Der erste Satz der Grabrede von Th. Askani: „Ein Menschenleben kann man nicht in Worte fassen“ eröffnet einen Freiraum der Empfindungen, öffnet die Schatztruhe guter Erinnerungen in exemplarischer Weise, ...

²⁶ Th. Askani, *Denn Du hältst mich bei deiner rechten Hand*, Stuttgart 1983, 19.

²⁷ Eine liturgische Unterrichtskomponente nach Art von Th. Kabel hätte im homiletischen Unterricht vor allem den Zweck, die Lebendigkeit der Predigerinnen und Prediger auch physisch anzuregen. Wer erst einmal durch Atem- und Stimmbildung buchstäblich „aufzuatmen“ gelernt hat, kann dann sicher auch leichter durch seine Rede und Schreibe seine Hörerinnen und Leser aufatmen lassen.

und das unter den Bedingungen, dass ein Freiraum eben gerade nicht grenzenlos ist, sondern sich durch den Tod als begrenzt erweist.

Hervorragender Lehrmeister der sprachlichen Fassung einer evangelischen Lebensdeutung ist Stanislaw Lec mit seinen Aphorismen; obwohl gewiss kein evangelischer Christ gelingt es ihm vielfach, die gerade Feststellung der ungebrochenen Richtigkeit der Realität hintersinnig zu zerlegen und damit den Blick für den Freiraum schärfen, der sich unter dem Zwang des Systems oder der so genannten „Realität“ unvermutet auftut. So etwa:

„Analphabeten müssen diktieren.“

„Satiriker pfeift auf Worte: Laßt Zahlen sprechen!“

„Die meisten Denkmäler sind hohl.“²⁸

Auch der folgende Ausschnitt aus einer Literatur-Rezension zeichnet Spuren einer Lebensdeutung auf, die mit großer Einfühlung Sympathie sammelt für das Unvollendete, Verlorene, Abgebrochene, und darin viel vom Trost einer evangelischen Perspektive vermittelt:

„In der Sehnsucht sind die verlorenen, nicht zu Ende erzählten Geschichten geborgen. In ihr wohnt die Phantasie eines ganz anderen, geglückten Lebens, die verkannte Stimme des Realen, die verheißungsvolle Variante des Möglichen. Wie in einem unendlichen inneren Monolog beschwört die Sehnsucht Erinnerungen herauf, fragmentierte Bilder, Szenen, Geräusche, imaginiert die Korrektur des Gelebten, ins Gelingen verliebt. Und doch wird in ihrem Licht das Gelebte unverrückbarer, die Trauer tiefer, der Schmerz schärfer.

Denn in der Sehnsucht wohnt auch das Flüstern der Angst und das Wissen um all das, was fehlt. In ihr wohnt der dünn verschorfte Schmerz, den ein Wort, ein Geruch, eine Geste aufbricht, als sei er nie vergangen. In ihr versteckt sich das Abgebrochene, Verschwiegene, Leise. In ihr verbergen sich die unausgesprochenen, unversucht gebliebenen Lieben, das versäumte, nur noch einsam erinnerte Glück, die Geschichten, die ein Ende vor dem Anfang nahmen, Geschichten, die die Lippen schmal werden lassen, die in geselliger Rund unerzählt bleiben und deren Flüstern doch niemand und nichts abstellt, kein Alkohol, keine Vernünftigkeit, kein Rückzug in das kugelsichere Gehäuse der Einsamkeit.

In der Sehnsucht nisten die Geschichten, die nur die Literatur hörbar machen kann. (...)“²⁹

²⁸ St. Lec, Alle unfrisierte Gedanken, München 1982, 10. 64. 68; vgl. auch: Themenheft „Kultur des Wortes“, PThl 2001-1.

²⁹ A. Knocke, Sommerwochen, Rezension zu: P. Petterson, Pferde stehlen, in: Lesart. Unabhängiges Journal für Literatur, 13/2006, Heft 2, 5.

Und genau dies suchen wir in evangelischer Sprache und Rede..., möchte man hinzufügen und sich wünschen, eine Rede, die Herz und Sinn ihrer Leser und Hörer auch noch für diese komplexe, aber erfahrungsgesättigte Einsicht öffnet:

„Ein Roman über einen nicht enden wollenden Schmerz, der sich anfühlt wie ein lebenslanges Glück.“³⁰

Und in dem derart gewürdigten Roman stehen Sätze von unüberhörbar evangelischer Eindringlichkeit, obwohl es äußerlich nur um das Selbst-zwiesgespräch eines Mannes mit seinem Hund geht:

„Dann stehe ich auf. Viertel nach sechs. Lyra erhebt sich von ihrem Platz am Ofen, geht zur Küchentür und wartet. Sie dreht den Kopf und sieht mich an, und es liegt ein Vertrauen in diesem Blick, von dem ich nicht weiß, ob ich es verdiene. Aber vielleicht geht es gar nicht darum, etwas zu verdienen oder nicht, vielleicht ist es einfach da, das Vertrauen, unabhängig davon, wer du bist und was du getan hast, und soll weder in die eine noch in die andere Waagschale gelegt werden. Das wäre schön. Good dog, Lyra, denke ich, good dog.“³¹

Zu 2:

Für diese Aufgabe empfiehlt es sich, - und so ähnlich klingt es im Impuls-Papier³² -, sich immer wieder in die zentralen Stellen des Evangeliums einzuleben, als Suche nach der Mitte und den evangelischen Mitteln der Schrift; einzuleben also in die Evangelien, in die Bergpredigt und die Gleichnisse, vielleicht mehr als in Paulus, aber natürlich auch in seine Briefe, durchaus orientiert an den ersten Reihen der Perikopenordnung, den Wochensprüchen, wichtigen Liedversen; aber nicht als Sammlung historischen Wissens ist die Bibel zu lesen, sondern als eine Gedankenwelt aufzunehmen, die die Wahrnehmung der Wirklichkeit beeinflusst, wie ein Prisma differenziert, regenbogen-farben, zu sehen lehrt, oder als Kontrapunkt des Evangeliums zur Wirklichkeit gehört wird.

Zu 3:

Die Wiederholung be- und anerkannter Formeln bewahrt sie nicht davor, ihre Wirkung zu verlieren oder in einem neuen Kontext ganz anders

³⁰ A.a.O., 6.

³¹ P. Petterson, *Pferde stehlen*, München 2006, (Oslo 2003), 189.

³² Kirche der Freiheit, 52: „All diese geistlichen Vollzüge leben aus zentralen Texten, Liedern und Gesten. Eine Verständigung über deren Kernbestand ist ein wichtiges Element evangelischer Identität. Die Bedeutung eines solchen Kanons von zentralen Texten und Vollzügen des Glaubens wird auch im Zusammenhang des kirchlichen Bildungsauftrags neu gewürdigt.“ Hier wird der Kern genannt, aber nicht als Kern behandelt, aus dem alles wächst, sondern als „Bestand“. Es sind aber nicht nur die geistlichen, sondern gerade auch die organisatorischen Vollzüge, die in ihrer ganzen historischen und globalen Vielfalt, nicht Einheit aus dem Geist des Evangeliums wachsen, aber nicht das Wesen darstellen. Vgl. CA VII: „nec necesse consentire de ceremoniis...“.

verstanden zu werden, im Gegenteil. Dies wurde oben an der Rechtfertigungslehre aufgewiesen.

Ein Experimentieren mit sprachlichen Vorstellungen gehört deshalb zum Alltag von Pfarrerin und Pfarrer, genährt aus der Gemeindeerfahrung. Zwei Proben aus der Arbeit für den „Bonner Predigtpreis“ sollen den Kreis der Illustrationen schließen:

Texte zum VI. Bonner Predigtpreis 2005

Wortsucher

Noch suchen wir
Unter den SCHLAGZEILEN
Zusammenhänge,
die nicht zügig zerfallen

noch suchen wir
unter den SCHLAGWORTEN
Texte,
die (sich) für die Geschlagenen interessieren

und unter den
SPRACHSPIELEN
solche,
die Ernst verstehen und Spaß machen
und Ernst machen und Spaß verstehen

Treffende Worte

Die Sprache,
an der Kasse im Supermarkt,
behauptet,
sie seien noch vorrätig
auf den hinteren Regalen,
dritte Reihe
ziemlich oben
- oder ganz unten ?
kein Blickfang,
sie würden selten verlangt,
etwas angestaubt,
aber in allen Sprachen,
auch Deutsch, sogar Berndeutsch

sie würden selten verlangt,
aber oft gebraucht,
mehr als Sie denken!

Viele versuchen, sich selbst welche zu machen,
wie *selbstgedreht*
aber das ist nicht ungefährlich,
man beißt sich leicht in die Zunge!
am besten auf der Zunge zergehen lassen ...
dann wirken sie ... nachhaltig (sagt man so?)

vergessen Sie
die Gebrauchsanweisung nicht,
liegt lose dabei...

Forum

Das unentdeckte Land

Pastoraltheologie aus der Differenz
von Foucault und Luhmann

1 Einleitung

„Das unentdeckte Land, von des Bezirk kein Wanderer wiederkehrt“ - Mit dieser Metaspher bezeichnet Hamlet die lähmende Furcht vor der unbekannten Zukunft, den Gefilden jenseits des Todes. Was Shakespeare damals in metaphorischer Sprache verdichten konnte, nimmt heute im Zeichen bildgewaltiger Popkultur die Form eines dramatischen Science-Fiction-Spektakels an. In der sechsten Kinoproduktion aus der „Star-Trek-Reihe“¹ bezeichnet der klingonische Kanzler Gorkon die bald anbrechende Zeit des „Kitomer-Abkommens“, das die Feindschaft zwischen Klingonen und Menschen beenden soll, als „das unentdeckte Land“ und gibt dem Film so seinen Titel. Der weitsichtige Gorkon wird bald ermordet, und zwar ausgerechnet von einem Bündnis aus beiden Kulturen, wie man am Ende des Films wissen wird. Die Angst vor dem Neuen war offenbar größer als das Leiden an der Gegenwart.

Der Pastoraltheologie stehen diskursiv wohl ähnlich turbulente Zeiten bevor. Das ist ihr jedenfalls – außer dem Todesfall natürlich – zu wünschen. Es scheint immer unbestreitbarer, dass eine bestimmte Formation des weitgehend selbstgewissen (pastoral)theologischen Treibens im Horizont der Handlungstheorie an ihre Grenzen gelangt ist.² Die bewährten Abgrenzungsmechanismen verlieren langsam aber sicher ihre identitätsbildende Wirkung: Es gilt nicht mehr Habermas oder Luhmann, nicht mehr Frankfurt oder Frankreich. Dass Luhmann und Foucault hierzulande oft immer noch am Gegenspieler Habermas gemessen und von ihm her normativ kritisiert werden, wirkt da mittlerweile „sehr deutsch, eindeutig zu kurz gegriffen, ja irreführend“.³

Der Grundgedanke des Weiteren lautet deshalb, dass die Praktische Theologie im Rahmen ihrer Theoriebildung das unentdeckte Land jenseits

¹ Der Film wurde von „Spok“-Darsteller Leonard Nimoy produziert und kam 1991 in die Kinos.

² Vgl. dazu etwa Fuchs, Es ändert sich ja doch nichts, sowie Bucher, Zum Philosophiebedarf.

³ Reckwitz, Die Logik der Grenzerhaltung, 214. Zur Kritik einer dementsprechend rückständigen Luhmannrezeption vgl. Schüßler, Selig die Straßenkinder, 101ff; sowie Rüdeshiem, Kirchenberatung, 51ff.

der Topoi „kommunikative Verständigung“ und „Subjektwerdung“ aufzuspüren hat.⁴ Und zwar nicht nur um den Anschluss an die diskursive Höhe der Zeit wiederzugewinnen, sondern vor allem um der Solidarität mit den Menschen von heute willen. Denn diese erleben, dass Verständigung scheitert, Kommunikation Probleme transportieren, aber nicht immer lösen kann und sich ihr angebliches Subjektsein oft nur als überschaubare Freiheitschance im anonymen aber subtilen Spiel der Mächte und Gewalten darstellt. Die Menschen von heute müssen nach Foucault damit leben, dass „dasjenige, was als universal, notwendig und verpflichtend ausgegeben wird, als singuläres, willkürliches und kontingentes Produkt“⁵ entlarvt wird. Sie leben in Verhältnissen, die von Luhmann nur noch mit „einem radikal antihumanistischen, einem radikal antiregionalistischen und einem radikal konstruktivistischen Gesellschaftsbegriff“⁶ adäquat beschrieben werden können.

So scheinbar unterschiedliche Theoretiker in einem Atemzug zu nennen scheint aber nicht gerade üblich. Zu heterogen wirken ihre Ansätze, ebenso wie ihre Biographien. Foucault war homosexuell und starb an Aids. Luhmann war Familienvater und starb in Oerlinghausen. Foucault gilt als linker Intellektueller, der vom Ort der Krise in Existenz und Denken her immer neu ansetzt und dabei relativ entlegene Themen wie den Wahnsinn, das Gefängnis oder die antike Lebensführung bearbeitet. Luhmann dagegen erscheint als bürgerlicher Gesellschaftstheoretiker, der vor seinem staubigen Zettelkasten sitzt, die Welt da draußen in die abstrakten Schubladen seiner Systeme einsortiert und damit irritiert, dennoch mit treffenden Beschreibungen der Gegenwart aufwarten zu können. Die Differenz zwischen beiden ist signifikant. Dennoch halte ich das Projekt für aussichtsreich Foucault und Luhmann quasi auf der selben Wellenlänge senden zu lassen⁷ und dabei den pastoraltheologischen Empfänger einzuschalten.

Für eine imaginäre Begegnung zwischen Foucault und Luhmann ist das Jahr 1984 ein symbolträchtiges Datum. 1984 endet das Leben des französischen Intellektuellen, und zugleich beginnt für den deutschen Theoretiker die kreativste Schaffensphase: Er veröffentlicht im gleichen Jahr seine grundlegende Studie „Soziale Systeme“. Beide versuchten auf ihre Art die eingefahrenen Wege des Denkens zu verlassen. Um Fächer- und Disziplinschränken haben sie sich dabei wenig gekümmert. Foucault lehrte am „College de France“ auf einem selbst definierten Lehrstuhl für die

⁴ Dieses Anliegen wird gegenwärtig am pointiertesten vertreten von Rainer Bucher. Vgl. etwa *Gegenwart*, 191ff, hier 192. Im Anschluss daran können meine Überlegungen auch als die „Wahrnehmung von Brüchen, Realitäten und neuen Konstellationen“ verstanden werden, um damit der praktisch-theologischen „Gegenwartsdistanz auf der Grundlagenebene“ zu begegnen, ebd.

⁵ Foucault, *Was ist Aufklärung*, zitiert nach Kneer, *Rationalisierung*, 293.

⁶ Luhmann, *Gesellschaft*, 34f.

⁷ Das Bild von der Wellenlänge stammt von Richard Rorty, *Wahrheit und Fortschritt*, 477.

„Geschichte der Denksysteme“. Luhmann wählte die Soziologie, „weil man als Soziologe alles machen kann, ohne auf einen bestimmten Themenbereich eingeschränkt zu sein“⁸. Was Peter Sloterdijk über Luhmann geschrieben hat, dürfte wohl genauso für Foucault gelten: *Nach Luhmann und nach Foucault*, „das ist der Name für einen Einschnitt, eine epoché, im traditionellen Sinn des Wortes, die sowohl die Zäsur als auch die Zeit nach ihr bezeichnet“.⁹

Dieser durch Foucault und Luhmann markierte Einschnitt scheint für den handlungstheoretisch fundierten Mainstream der Praktischen Theologie jedoch eine bisher sorgsam ignorierte Irritation. Gelten beide im außertheologischen Bereich bereits als Klassiker¹⁰, so wirken sie innertheologisch zum Teil noch als provokante Innovation¹¹. Es gibt im gegenwärtigen Diskurs jeweils einige Reminiszenzen und die eine oder andere Qualifizierungsarbeit. Das kreative Verstörungspotential von Poststrukturalismus und Systemtheorie bleibt bisher jedoch weitgehend unausgeschöpft. Es entsteht der Eindruck, dass die offensichtlichen Differenzen lieber diffamiert werden, anstatt sie zu nutzen. Aber nicht der Konsens konvergierender Optionen, sondern „Differenzerfahrung ist die Bedingung der Möglichkeit von Informationsgewinnung und Informationsverarbeitung“.¹²

Es wird sich zeigen, dass der französische Starintellektuelle und der kühl-ironische Systemtheoretiker, bei aller Unterschiedlichkeit, Wege in das unentdeckte Land unsere Gegenwart zeigen.¹³ Dessen Entdeckung wäre für die Praktische Theologie ein wichtiger Schritt, aber, auch das muss klar sein, avantgardistisch nur in Bezug auf die handlungstheoretische Hegemonie des pastoraltheologischen Diskurses.¹⁴ Kurz gesagt: Eine Prak-

⁸ Luhmann, *Short Cuts*, 24.

⁹ Sloterdijk, *Luhmann*, 83.

¹⁰ Mit Andreas Reckwitz „verwandeln sich ihre Texte mehr und mehr zu historischen Arbeiten“ (Reckwitz, *Logik der Grenzerhaltung*, 214). Im unentdeckten Land des „Cultural Turn“ ist man deshalb gerade selbst auf der Suche nach der aktuellen Avantgarde.

¹¹ Die Herausgeber eines neueren Sammelbandes zu der theologischen Herausforderung durch Foucault sprechen von „ungebahnten Pfaden“ und „einem Steifzug durch das unwegsame Gelände theologischen Neulands“ (Bauer / Hölzl, *Gottes und des Menschen Tod?*, 7). Ähnliches gilt für die Schriften Luhmanns nach dem 1973 erreichten Theorieniveau von „Funktion der Religion“. Wer sich praktisch-theologisch von der autopoietischen Systemtheorie inspirieren lassen will, muss immer noch die „Sprach- und Denkbarrieren zwischen Systemtheorie und Theologie auf(...)weichen“ (Rüdesheim, *Kirchenberatung*, 15).

¹² Luhmann, *Soziale Systeme*, 13.

¹³ Es wird sich im Weiteren nicht verbergen lassen, dass ich in dieser Hinsicht Luhmann etwas mehr zutraue als Foucault, denn „Franzosen bevorzugen, bei ähnlichem Problembewusstsein, das Stilmittel der gepflegten Ungenauigkeit“, Luhmann, *Reden und Schweigen*, 20.

¹⁴ Möglicherweise differenziert sich dieser Konsens gegenwärtig nach den impliziten Diskursregeln im Horizont der Methodik Sehen-Urteilen-Handeln aus. Es ließe sich unterscheiden, von welcher der drei Stationen auf die anderen beiden geblickt wird. Die empirische Theologie und die Theologie als Kunst der Wahrnehmung legen dann ihren Schwerpunkt auf „Sehen“, die eigene Tradition kreativ bedenkende Ansätze auf „Urtei-

tische Theologie nach Luhmann und Foucault ist überfällig und kann eine mögliche Zukunft des Faches eröffnen. Diese Zukunft selbst aber steht - gut eschatologisch - noch aus!

2 Die Sichtung des unentdeckten Landes in der Differenz von Foucault und Luhmann

2.1 Dezentrierung des Subjekts: Vom Gesicht am Strand und der Gesellschaft ohne Menschen

Foucault und Luhmann kommen aus denkbar unterschiedlichen Theorietraditionen, gelangen aber dennoch jeweils auf ihre Art zu einer Kritik des subjektzentrierten Denkens in den Human- und Geisteswissenschaften. Bekanntlich verkündete Foucault analog zu Nietzsches Proklamation des Todes Gottes den nahenden Tod des Menschen. Die Konzentration auf den Menschen gehört nach Foucault zu einem historisch kontingenten Dispositiv der Erkenntnis (Episteme), das im Verschwinden begriffen ist. „Man entdeckt, daß das, was den Menschen möglich macht, ein Ensemble von Strukturen ist, die er zwar denken und beschreiben kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewußtsein er jedoch nicht ist.“¹⁵ Deshalb wird das Konzept Mensch in seiner Dominanz schwinden, so seine berühmte Formulierung am Ende der „Ordnung der Dinge“, wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Für Foucault ist es heute unmöglich, „weiterhin die Geschichte und Gesellschaft vom Subjekt und vom menschlichen Bewußtsein aus zu denken“¹⁶. Genau an diesem Projekt setzt das Denken Luhmanns an.

Luhmann entwirft eine Theorie von Gesellschaft und Geschichte, die eben nicht mehr vom Bewusstsein des Einzelnen her entworfen ist. Darin sind psychisches Bewusstsein und soziale Kommunikationen radikal getrennte Systemreferenzen, die jeweils füreinander eine notwendige aber nicht direkt steuerbare Umwelt darstellen. Der Mensch ist deshalb als eine Kopplung von organischem Körper und denkendem Bewusstsein Teil der Umwelt von Gesellschaft, denn „Soziales ist vom Subjekt aus nicht zu begreifen“¹⁷. Vielmehr besteht die Gesellschaft wie alles Soziale aus Kommunikationen und nicht aus den Gedanken und Intentionen der Einzelnen. Voraussetzung dafür ist es, „den Kommunikationsbegriff tiefer zu legen“¹⁸ und damit die quasi-ontologischen Vorgaben von Weber und Habermas im Blick auf Verständigung und Konsens zu unterlaufen. Kommunikationen ereignen sich in der Pluralität sich ständig reproduzierender und verändernder Systembildungen. Eine letztgültige, objektive Realität ist erkenntnistheoretisch für uns nicht zugänglich, denn auch wer mit der

len“, Theorien mittlerer Reichweite wie die Organisationsentwicklung oder neue Gemeindemodelle eher auf „Handeln“.

¹⁵ Caruso, Foucault 14.

¹⁶ Ebd. 15.

¹⁷ Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 1030.

¹⁸ Luhmann, Soziale Systeme, 66.

ontologischen Differenz Sein/Nicht-Sein arbeitet, bleibt an eben dieses Beobachtungsschema gebunden.¹⁹ Und weil diese Differenz durch jede andere Differenz (semiotisch z. B. Signifikant/Signifikat) dekonstruiert werden kann, bleiben lediglich eine Vielzahl von Beobachterpositionen. „Die Ablehnung des Subjekts durch die Systemtheorie hängt eng mit der Vorstellung zusammen, daß die Welt nichts ist, was aus einem Punkt heraus beschrieben werden kann. Der letzte Versuch, dies zu tun, war die Subjekttheorie.“²⁰

Auch Foucault wendet sich gegen einen erkennbaren letzten Sinn und Zweck von Geschichte und Gesellschaft. Er empfiehlt gegenüber dem Menschen und der Menschheit heute die Position des 18. Jahrhunderts, „als man sich darüber einigte, daß die Lebewesen nicht für jemanden – weder für sich selbst, noch für den Menschen, noch für Gott – funktionieren, sondern daß sie einfach existieren. [...] Tatsächlich hat die Menschheit keine Zwecke. Sie funktioniert, sie kontrolliert ihr Funktionieren und bringt ständig Rechtfertigung für diese Kontrolle hervor. Wir müssen uns damit abfinden, daß es nur Rechtfertigungen sind. Der Humanismus ist nur eine von ihnen, die letzte.“²¹

Dieser nüchterne Blick auf die „besten Traditionen“ des Abendlandes führt direkt zu Luhmann. Die Systemtheorie beobachtet die Gesellschaft in ihrem blinden Funktionieren und erkennt: „Die funktional differenzierte Gesellschaft operiert ohne Spitze und ohne Zentrum.“²² Was man beobachten kann ist die „Drift“ der Gesellschaftsstruktur und deren Begleitung, Foucault würde sagen Rechtfertigung, durch Semantik.

2.2 Erkenntnistheoretische Verschiebungen: Von der Archäologie der Diskurse und der Beobachtung von Kommunikationen

Die erste von Foucault systematisch formulierte Methode nennt er Archäologie. Er stützt sich dabei auf drei „Gegenwissenschaften“ zu den subjektzentrierten Humanwissenschaften: auf die Psychoanalyse Lacans, die Ethnologie Levi-Strauss' und die diesen beiden zugrunde liegende strukturelle Linguistik de Saussures.²³ Die Archäologie analysiert Diskurse, oder besser die Pluralität diskursiver Praktiken. Damit will Foucault drei Verschiebungen Rechnung tragen: das Interesse an Brüchen und Diskontinuitäten als Absage an eine kontinuierliche Geschichtskonzeption, überindividuelle diskursive Praktiken als Absage an das souveräne Subjekt und die Kontingenz von Diskursen als Absage an absolute Wahrheit und universalen Sinn.²⁴ Entscheidend dafür scheint die Konzeption eines Diskursbegriffs, der überindividuell und quasi konstruktivistisch angelegt ist.

¹⁹ Vgl. Luhmann, Soziologische Aufklärung 5, 17ff.

²⁰ Luhmann, Archimedes und wir, 120.

²¹ Caruso, Michel Foucault, 25f.

²² Luhmann, Die Gesellschaft, 803.

²³ Vgl. dazu Kneer, Rationalisierung, 213ff, hier 215.

²⁴ Vgl. dazu ebd., 221ff.

Diskurse sind konstruktivistisch, denn „Objekte sind dem Diskurs nicht vorgegeben, sie werden umgekehrt vom Diskurs hervorgebracht“²⁵. Foucault hat das an der Konstruktion von Geisteskrankheit eindrücklich beschrieben. Diskurse sind überindividuell, denn der „Diskurs, zumindest so wie er von der Archäologie analysiert wird [...], ist kein Bewusstsein, das sein Vorhaben in der äußerlichen Form von Sprache unterbringt; ist nicht eine Sprache plus ein Subjekt, das die Sprache spricht. Es ist eine Praxis, die ihre eigenen Formen der Verkettung und der Abfolge besitzt“²⁶. Anders als Habermas formuliert Foucault also eine „konstruktivistische Diskurstheorie“²⁷, die nicht normativ, sondern zunächst formal zu verstehen ist.

Die Archäologie von Foucault analysiert diskursive Praktiken, die sich ihrerseits nicht mit den Absichten der beteiligten Individuen eins zu eins verrechnen lassen. Damit funktioniert die archäologische Beschreibung von Diskursen ganz ähnlich wie die Beobachtung sozialer Systeme bei Luhmann. Denn diese basiert ebenfalls, und wohl im letzten radikaler als bei Foucault, auf der Trennung von Bewusstsein und Kommunikation. Soziale Systeme reproduzieren sich aus Kommunikation und dafür ist das Bewusstsein einzelner Personen lediglich Umwelt – Foucault würde wohl sagen ein Außen. Die das souveräne Subjekt relativierende Einsicht, dass nur die Kommunikation kommunizieren kann, nicht das Bewusstsein, findet sich auch bei Foucault. Er stellt fest, „daß das Feld der Aussagen (der Diskurs, M.S.) nicht als eine *Übersetzung* von Operationen oder Prozessen beschrieben wird, die sich anderswo (im Denken der Menschen, in ihrem Bewußtsein oder ihrem Unbewussten, in der Sphäre der transzendentalen Konstitution) abwickeln“²⁸. Foucault entwirft seine Archäologie – man mag das unter Hinweis auf Saussure strukturalistisch nennen oder auch nicht –, ohne Bezug auf das cartesianische Subjekt, indem diskursive Strukturen und nicht das Subjekt die Grammatik der Welt hervorbringen.

²⁹

Einer der deutschen Kommentatoren des Foucaultschen Werks bemerkt zur Diskurstheorie, „daß der Diskurs die eigene Erfahrungs-Ordnung gleichsam autopoietisch, also selbstschöpferisch aus sich heraus erzeugt“³⁰. Auf den ersten Blick wirkt es eher verwirrend, dass die Eigengesetzlichkeit der Diskurse mit dem zunächst kognitionsbiologischen und dann als erstes von Luhmann in die Sozialwissenschaften eingebrachten Begriffs der Autopoiese³¹ bezeichnet wird. Doch auf einer tiefer liegenden Ebene bekommt die Begriffswahl eine zutreffende Bedeutung. So

²⁵ Ebd., 226.

²⁶ Foucault, Archäologie, 241.

²⁷ Kneer, Rationalisierung, 226.

²⁸ Foucault, Archäologie, 177.

²⁹ Vgl. Kögler, Foucault, 40f.

³⁰ Ebd., 62.

³¹ Vgl. dazu Luhmann, Soziale Systeme, 60ff, sowie Luhmann, Autopoiesis als soziologischer Begriff.

wie Diskurse ihre eigenen Objekte hervorbringen, bestehen autopoietische Systeme aus den Elementen, die sie selbst hervorbringen. Die paradoxe, weil zirkuläre Struktur diskursiver Praktiken – sie sind quasi Ursache und Wirkung der Diskurse zugleich – beschreibt Luhmann für die Kommunikation sozialer Systeme als das „sich selbst hervorbringen“ (auto – poiesis) von Kommunikationen durch Kommunikationen. Eine Auswirkung dieser Theorieentscheidung lautet, dass soziale Systeme ereignisbasiert operieren. Bei den Letztelementen des Sozialen gibt es damit keine Dauer, sondern nur Instabilität. Was gerade geschieht, geschieht und ist im nächsten Moment schon vorüber. Auf dieser Letztunsicherheit emergieren dann Erwartungen, Strukturen und Zeithorizonte, was in Chaosforschung und Kybernetik als „order from noise“ bezeichnet wird.

Hier kann zugleich das häufig anzutreffende Missverständnis aufgeklärt werden, soziale Systeme hätten räumliche Beschränkungen wie etwa biologische Zellen. Luhmann verwendet die Begriffe System und Grenze nicht räumlich, sondern erkenntnistheoretisch, nicht regionalistisch, sondern konstruktivistisch! So sind Funktionssysteme der Gesellschaft eben nicht durch räumliche Grenzen gegeneinander abgegrenzt³², sondern jedes System reproduziert eine eigene kontingente Perspektive auf die ganze Welt. „Denn ob eine Operation sich der Politik oder der Wirtschaft, dem Recht oder einer Intimbeziehung zuordnet, entscheidet sich nach dem Code, an dem sie sich orientiert“³³, und nicht ob sie sich am Strand, auf dem Arbeitsamt oder in der Schule ereignet. Grenze meint deshalb keine regionale Trennung, sondern bezeichnet die Unterscheidung, an der sich ein Ereignis und dessen Beobachtung orientiert. „Die Grenze des Systems ist daher nichts anderes als die selbstproduzierte Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz“.³⁴ Systeme haben keine räumlichen Grenzen, sondern sie entstehen und vergehen im Prozessieren von Unterscheidungen.³⁵

2.3 Welt jenseits von Ursprung und Ziel: Von der Genealogie der Praktiken und der evolutiven Drift der Gesellschaft

Im Prozess seiner Analytik der Macht ergänzt Foucault die Archäologie durch eine zweite Methode, die er als Genealogie bezeichnet. Eine wichtige Drehscheibe zwischen Archäologie und Genealogie in Foucaults Denken ist sein Nietzsche-Aufsatz. Im Anschluss an dessen Begriff und in Distanzierung zur herkömmlichen Geschichtswissenschaft ist der

³² Systeme sind daher nicht mit den abgeschlossenen Monaden von Leibniz zu verwechseln. „Die Theorie behauptet ja kein monadenhaftes Isolieren der Systeme gegeneinander, sondern sie behauptet gerade, daß sich etwa die Rechtsstruktur z. B. durch Politik irritieren läßt...“; Luhmann, *Wie konstruiert man*, 82.

³³ Luhmann, *Gesellschaft*, 388.

³⁴ Luhmann, *Gesellschaft*, 77.

³⁵ Diese Unterscheidungen funktionieren nach Luhmann übrigens nicht im dialektischen Sinne Hegels. Es geht nicht um den Umschlag in das verbindende Dritte, sondern das Dritte ist der ausgeschlossene Beobachter, der blinde Fleck, den der Beobachter im Augenblick der Operation eben nicht sehen kann. Vgl. ebd., 178f.

Genealogie der Überzeugung, „daß an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit und das Sein steht, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls“³⁶. Er zeichnet damit ein sehr kontingenzsensibles Bild der Gegenwart als einer Welt, die ohne allgemeinen Sinn und Ziel allein in evolutiver Drift kontingenter Ereignisse entsteht und vergeht. „Die Welt wie wir sie kennen, ist nicht die einfache Figur, in der die Ereignisse zurücktreten, damit die wesentlichen Züge, der endgültige Sinn, der erste und letzte Wert zur Geltung kommen; sie ist ein Wirwarr unzähliger Ereignisse.“³⁷ Der Genealoge entdeckt also dort, wo Historiker Ursprünge, Identitäten und lineare Entwicklungen sehen, eine kontingente Herkunft, heterogene Ereignisse und gebrochene Singularitäten, die keine objektive Vereinheitlichung mehr zulassen.

Auch Luhmann erteilt jeder kontinuierlich-teleologischen Geschichts- und Gesellschaftsentwicklung eine Absage. Allerdings entwirft Luhmann dazu eine Art antilineare und antiteleologische Evolutionstheorie.³⁸ Die Evolutionstheorie erklärt Ordnung aus der Kontingenz von Variation, Selektion und Restabilisierung und löst so „die Ordnung der Dinge von jeder Bindung an einen Ursprung, an einen formgebenden Anfang ab“³⁹. Weil Luhmann Gesellschaftsstrukturen und Semantiken als evolutiv aber kontingent betrachtet, bedeutet das eben „keine Theorie des Fortschritts“⁴⁰ und „setzt keine Teleologie der Geschichte voraus – weder im Hinblick auf ein gutes, noch im Hinblick auf ein schlechtes Ende der Geschichte“⁴¹. Nach Luhmann hängt die Struktur an der Funktion, nicht umgekehrt. Das ist alles andere als strukturaffirmativ. Um ein System in seiner Funktion zu erhalten kommt es nicht auf die Stabilität seiner zentralen Strukturen an, „im Gegenteil kann die Aufrechterhaltung der Systemreproduktion weitreichende, u.U. revolutionäre Veränderungen der Systemstruktur(en) erforderlich machen“⁴². Für jede Funktion sind funktionale Äquivalente möglich. Das bedeutet übrigens einen fast theologischen Horizont, dass nämlich alles auch ganz anders sein könnte.

Foucault versucht in „Überwachen und Strafen“ die „Geschichte der Gegenwart“ zu schreiben. Diese Geschichte besteht nach Foucault in der gesellschaftsweiten Durchsetzung von disziplinierenden und normierenden Machtprozessen, welche aufzudecken die genealogische Aufgabe ist. Dabei beobachtet Foucault Macht zunächst nicht als das Vermögen handelnder Subjekte, sondern als eine Art von gesellschaftlichem Kräfteverhältnis, welches nicht von Subjekten gesteuert wird, sondern

³⁶ Foucault, Nietzsche, 74.

³⁷ Ebd., 81.

³⁸ Diese Theorieanlage verlangt übrigens geradezu nach einer Auseinandersetzung mit der Prozesstheorie und Prozesstheologie in der Spur Alfred N. Whiteheads, was hier allerdings nicht geleistet werden kann.

³⁹ Luhmann, Gesellschaft, 426.

⁴⁰ Ebd., 428.

⁴¹ Ebd., 429.

⁴² Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 333, FN. 26.

umgekehrt Menschen bis auf die Ebene des Körpers prägt und so als Subjekte quasi unterwirft. Die Genealogie als „wahre Historie“ weiß zwar von Nietzsche, „daß wir ohne ursprüngliche Fixpunkte und Koordinaten von ungezählten entschwundenen Ereignissen leben“⁴³. Doch Foucault scheint in dieses Wirrarr der Kontingenz eine Art letzten Wurzelgrund einzuziehen. So ist der Zufall des Lebens „nicht als schlichte Auslosung zu verstehen, sondern als das ständig erneuerte Risiko des Willens zur Macht, der jedem Zufall einen anderen noch stärkeren Zufall entgegensetzt“⁴⁴.

2.4 Zur Differenz der Zeitdiagnostik: Exklusion durch Machtpraktiken oder Selbstgefährdung durch funktionale Differenzierung?

Es gibt anscheinend doch eine Konstante in Foucaults genealogischem Bild von Geschichte und Gesellschaft, nämlich die Macht, den Kampf um Herrschaft und damit die basale Bedeutung des Politischen. Doch diese vermeintliche Konstante ist bei genauerem Hinsehen keineswegs so konstant, wie sie vielleicht scheint. Für Foucault ist Macht nichts, was jemand dauerhaft besitzen könnte. „Macht ist niemals monolithisch. Sie wird nie völlig von einem Gesichtspunkt aus kontrolliert. In jedem Augenblick spielt die Macht in kleinen singulären Teilen.“⁴⁵

Trotzdem scheint auf den ersten Blick genau hier eine entscheidende zeitdiagnostische Differenz zu Luhmann zu liegen. Während Foucault mit einem umfassenden Machtbegriff der klassisch modernen Auffassung treu bleibt, dass das Soziale vom Primat des Politischen her zu verstehen und zu erklären sei, verabschiedet Luhmann diesen Primat entschieden. Politik ist bei ihm zunächst „nur“ ein Funktionssystem neben anderen. Während Luhmann also Macht und Politik realistischer Weise gesellschaftlich relativiert, könnte man mit Foucault weiterhin zu der Überzeugung verführt sein, die Welt sei aufgrund ihrer machtförmigen Verfassung mit den Mitteln von Politik aus den Angeln zu heben.⁴⁶ Bleibt er damit angesichts der Komplexität und Pluralität von Gesellschaft in seiner gesellschaftlichen Zeitdiagnose nicht zu eindimensional?⁴⁷

Zumindest was die Rezeption Foucaults angeht, scheint das eben Skizzierte nicht ganz unzutreffend. Mit Luhmann könnte man vermuten: Wer hinter allem „Macht“ sieht, beobachtet mit den Mitteln der Politik. Und

⁴³ Foucault, Nietzsche, 81.

⁴⁴ Ebd., 80f.

⁴⁵ Foucault, Short Cuts, 41.

⁴⁶ „Sagt man, dass ‚alles politisch ist‘, so spricht man von der Allgegenwart der Kräfteverhältnisse und ihrer Immanenz in einem politischen Feld“, Foucault, Foucault, 429. Möglicherweise spielt bei seiner starken Auseinandersetzung mit staatlicher Macht auch die von der Tradition her sehr etatistische Verfassung Frankreichs eine Rolle, wenn er etwa feststellt, „daß das [...] Problem heute nicht darin liegt das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist zu befreien“ (Foucault, Warum ich Macht untersuche, 250).

⁴⁷ Ich verweise stellvertretend für diese Einschätzung wieder auf Georg Kneer: Kneer, Rationalisierung, 266ff.

wer so nach Lösungen und neuen Perspektiven sucht, der findet sie – im Politischen. Deshalb greifen politische Philosophien heute gerne auf Foucault zurück, weil er ihnen hilft, überall Macht und deshalb überall Politik zu sehen. Giorgio Agambens wieder entdeckte Theoriefigur des „homo sacer“ wird zu einem „biopolitischen Paradigma“. Und auch das „Empire“ von Negri und Hardt benutzt Foucault zur sublimen Unterstellung, dass, wo alles Wirtschaft sei, bald alles wieder Politik werden könne. Eine sich auf Foucault berufende Analyse von der Allgegenwart der Machtpraktiken nährt häufig die Vorstellung vom Primat der Politik und reaktiviert damit, wenn auch ganz entgegen Foucaults eigenen Analysen, Sehnsüchte nach der Veränderung des Ganzen aus einem Punkt heraus. Das klingt dann auch für Praktische Theologen attraktiv, denn wer von Macht spricht wirkt mächtig und wer vom Kampf redet gibt sich kämpferisch. Beide Attribute sind innerkirchlich von Bedeutung, um sich etwa gegen die Macht des Lehramts zu wehren oder sich im Kampf um das Konzil zu behaupten.

Blickt man nun aber jenseits dieser Rezeptionsvarianten nochmals in die Texte, dann zeigt sich ein etwas komplexeres Foucaultbild. Die faktische Allgegenwart von in sich verflochtenen antagonistischen Machtprozessen lässt sich nämlich nicht einfach dem Feld oder System der Politik zuordnen. Genau das hat Foucault an seiner großen Inspirationsquelle Nietzsche so fasziniert, „die Macht zu denken, ohne sich dabei in eine politische Theorie einzuschließen“⁴⁸. In der Tat gelingt es Foucault, „sein Augenmerk auf das eigentliche Funktionieren der Macht auf sehr tiefem Niveau zu richten“⁴⁹. Macht wird so zu einer Art Basischarakteristikum des Sozialen, denn „sie zieht sich durch die feinsten Risse auf der ganzen Oberfläche des sozialen Feldes gemäß einem System von Relais, Konnexionen, Transmissionen, Distributionen etc.“⁵⁰. Foucault entdeckt den Einzelnen von daher als einen von machtförmigen Disziplinierungstechniken Unterworfenen, und nur insofern und ganz wörtlich als Subjekt. „Diese Form von Macht wird im Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muß und das andere in ihm anerkennen müssen.“⁵¹

Nun zu Luhmann. Auch hier gilt es zunächst hinter einen Allgemeinplatz zu blicken, den der funktional differenzierten Gesellschaft. Ich möchte hier auf die durch Luhmann rezipierte Umstellung Gotthard Günthers von monokontexturaler Beobachtung erster Ordnung auf polykontexturale Beobachtung zweiter Ordnung hinweisen. Pluralität, Dissens und Konflikt

⁴⁸ Foucault, *Short Cuts*, 80.

⁴⁹ Ebd., 43.

⁵⁰ Ebd., 40.

⁵¹ Ebd., 246. Gegen diese Wandlung vom Feld der Politik zum Feld antiker Ethik spricht jedoch sein Konzept von „Gouvernementalität“ und der Begriff der Regierung, der als Scharnier fungiert zwischen Macht und Herrschaft sowie zwischen Macht und Subjektivität. Vgl. dazu Bröckling u.a., *Gouvernementalität*, hier 7ff.

kann es auch im monokontexturalen Horizont der abendländischen ontologischen Unterscheidung Sein/Nicht-Sein geben. „Es wird jedoch unterstellt, daß die Beobachter in einer gemeinsamen Welt operieren. Die einwertige, beobachterunabhängige Realität macht erwartbar, daß die Beobachtungen ineinander überführt werden können, indem Irrtümer und Täuschungen beseitigt werden.“⁵² Die Gesellschaft operiert gegenwärtig aber weitgehend polykontextural. Das heißt, dass es viele zweiwertige Perspektiven gibt, aber keinen archimedischen, „vernünftigen“ Punkt ihrer Verrechnung: „der Ideologiekritiker ist nicht besser dran als der Ideologe“⁵³.

Entgegen der Auffassung des Strukturalismus, und so mit Foucault, sichert keine tiefer liegende Struktur die Identität des Systems, sondern sie muss durch das operative Prozessieren von Unterscheidungen immer wieder neu hergestellt werden. „Insofern ist das Konzept der Autopoiesis eine eindeutig poststrukturalistische Theorie.“⁵⁴ Luhmann gelingt mit dem ereignisbasierten Autopoiesiskonzept eine subjektlose Fassung sozialer Prozesse und Strukturen, ohne diesen absolut regulativen und determinierenden Charakter gegenüber handelnden Subjekten zuzusprechen. Die Einheit eines Systems befindet sich in dynamischer „structural drift“.

Luhmann hat sich immer wieder den Selbstgefährdungen der Gesellschaft zugewendet. Selbstgefährdung, weil die Gefahr weniger darin vermutet wird, dass nicht alle das richtige glauben oder sich einige nicht an der richtigen Ethik beteiligen, sondern in der unkontrollierbaren Komplexität eigendynamischer Prozesse, die im Augenblick der Gefahr nicht ohne weiteres als gefährlich erkannt werden können. War dies in den Achtzigern zunächst die Ökologieproblematik so entdeckte er in den Neunzigern das, was heute im Feuilleton als Ende der Konsensgesellschaft⁵⁵ diskutiert wird: die Realität von Exklusionen. Sehr zur Verwunderung seiner linken Kritiker entlarvt Luhmann sein eigenes Postulat von der Vollinklusion aller Menschen in die Gesellschaft als eine Illusion. „Vielmehr bilden sich an den Rändern der Systeme Exklusionseffekte, die auf dieser Ebene zu einer negativen Integration in die Gesellschaft führen. Denn die faktische Ausschließung aus einem Funktionssystem - keine Arbeit, kein Geldeinkommen, kein Ausweis, keine stabilen Intimbeziehungen, kein Zugang zu Verträgen und zu gerichtlichem Rechtsschutz, keine Möglichkeit, politische Wahlkampagnen von Karnevalsveranstaltungen zu unterscheiden, Analphabetentum, und medizinische wie auch ernährungsmäßige Unterversorgung - beschränkt das, was in anderen Systemen erreichbar ist und definiert mehr oder weniger große Teile der Bevölkerung, die häufig dann auch wohnmäßig separiert und damit unsichtbar

⁵² Kneer, Rationalisierung, 347.

⁵³ Luhmann, Reden und Schweigen, 11.

⁵⁴ Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 359.

⁵⁵ Matzig, Der große Graben.

gemacht werden."⁵⁶ Im Exklusionsbereich sind die Freiheitsgrade extrem eingeschränkt. Menschen zählen nicht mehr als Personen, sondern, weil die Zurechenbarkeit von Kommunikation oft ausfällt, hauptsächlich als Körper.⁵⁷

Nach Rudolf Stichweh ist das alles am engsten verwandt „mit der Sozialtheorie von Michel Foucault, die gleichfalls eine durch historische Studien untermauerte Theorie des Einschlusses und Ausschlusses von Personen entwirft“⁵⁸. Was Luhmann jedoch durch Erfahrungen in Brasilien erst spät in seiner Theorie stark gemacht hat, prägt von Beginn an Foucaults „Geschichte der Gegenwart“, dass nämlich die Moderne, entgegen ihrer Universalisierungsrhetorik, wie eine gewaltige Exklusionsmaschine funktioniert, die ihre Inklusionserfolge mittels Demokratie, Rechtsstaat, Sozialsystemen etc. nur durch Ausschließungen erreichen kann. Seine Studien über „die Rituale des Einschlusses und Ausschlusses von Verrückten“⁵⁹ oder über den Ausschluss von Personen durch Einschluss in Gefängnisse belegen materialreich, wie die soziokulturellen Logiken von Teilhabe und Exklusion den faktischen Ausschluss von Menschen produzieren.

Von hier aus lassen sich nun auch einige, jenseits der offensichtlichen Unterschiede liegende, kreative Differenzen zwischen Foucault und Luhmann andeuten. Foucaults Analyse von basalen Machtpraktiken und die Bedeutung des Politischen jenseits politischer Systeme, wie sie vor allem von Ernesto Laclau⁶⁰ weitergedacht wurde, können den systemtheoretischen Zugriff auf die Gegenwart zuspitzen. Dass sich systemtheoretisch die gesellschaftlichen Teilsysteme an ihrer Eigenlogik orientieren, bedeutet nämlich keineswegs – und genau das lässt sich mit Foucault schärfer sehen – eine Verdeckung des „agonalen Charakters“ der Gesellschaft durch eine „Logik der Trennung, der eindeutigen Grenzen und der Grenzerhaltung“⁶¹. Die bei Luhmann angelegte Dynamik in der Beobachtung

⁵⁶ Luhmann, *Gesellschaft*, 630. Dieser Prozess des Ausschlusses durch Einschluss und damit der Kontrolle ist eines der Hauptthemen Foucaults. Vgl. auch den Hinweis auf Foucault bei Luhmann, *Gesellschaft*, 629 FN 55.

⁵⁷ Das erinnert stark an die Foucaultsche Bio-Macht, durch welche Normen ganz faktisch in die Körper der Menschen „eingeschrieben“ werden. „Ich suche zu zeigen, wie die Machtverhältnisse in die Tiefe der Körper materiell eindringen können“, Foucault, *Foucault*, 426. Allerdings würde Luhmann diesen Prozess in den Exklusionsbereichen der Gesellschaft manifestester sehen als in den mit größeren Freiheitsgraden ausgestatteten Inklusionsbereichen.

⁵⁸ Stichweh, *Weltgesellschaft*, 86.

⁵⁹ Foucault, *Foucault*, 226.

⁶⁰ Vgl. Laclau / Mouffe, *Hegemonie*.

⁶¹ Reckwitz, *Logik der Grenzerhaltung*, 234f. Reckwitz übersieht in seinem ansonsten instruktiven Aufsatz leider, dass die Logik der Grenzüberschreitung auch bei Luhmann konstitutiv ist. Transgressionen von Grenzen verortet er nur bei den französischen und angelsächsischen Kulturtheoretikern wie Foucault, Bourdieu, Bulter oder Laclau, während er bei Luhmann nur „eine Logik der Separierung, der Trennung von gegeneinander abgrenzbaren Sphären, die Grenzerhaltung zwischen diesen Sphären“ interpretiert (Reckwitz, *Logik der Grenzerhaltung*, 218). Das ist so nicht korrekt, denn die ganze Formenlogik von Luhmann basiert auf dem transgressiven Kreuzen der Grenze: „Kreuzen ist kreativ“ (Luhmann, *Gesellschaft*, 61). Es geht Luhmann weder um eine romantische Ab-

von Gegenwart benutzt statt verbindlicher Normen die variablere Differenz von Formen. Von Foucault aus könnte so den Systemtheoretikern ein entscheidender Aspekt ihrer eigenen Theorie schärfer ins Bewusstsein kommen, dass nämlich „eine funktional differenzierte Gesellschaft [...] alles andere als eine harmonische Gesellschaft mit inhärenten Stabilitätsgrenzen“⁶² ist. Wie Urs Stäheli am Beispiel Laclaus gezeigt hat, geht dies „ohne dabei hinter das erreichte theoretische Niveau der Systemtheorie zurückzufallen“⁶³. Anders herum kann Luhmann das Feld der von Foucault inspirierten archäologischen und genealogischen Diskursanalyse öffnen. Nicht nur kulturelle Alltagspraktiken⁶⁴ rücken dann in den Blick, wie sie heute in den „cultural studies“ analysiert werden.⁶⁵ „Eine konsequente Weiterführung der Diskurstheorie muß nicht zuletzt Vorschläge zur Analyse funktional ausdifferenzierter Diskurse (wie z. B. der Rechtsdiskurs, der ökonomische Diskurs etc.) machen, wofür eine Auseinandersetzung mit der Luhmannschen Systemtheorie von großem Gewinn sein könnte.“⁶⁶

Es sei dahingestellt, ob und wo es sich bei der Foucaultschen Bearbeitung von Wissen, Macht und Subjekt um Spannungen, Brüche oder gebrochene Kontinuitäten handelt. Was er jeweils beobachtet, bleibt anregend, auch gerade weil er sich dem Zwang zu linearer Kontinuität nicht beugt und immer neu ansetzt. Vor dem Hintergrund der Soziologie Luhmanns fällt aber dennoch eines auf: Während seine Konzeption archäologisch und genealogisch im Horizont einer transsubjektiven Perspektive entworfen wurde, orientiert sich Foucault in seinen letzten Jahren an einer „akteurorientierten Begrifflichkeit“⁶⁷. Um sich als Einzelner „nicht regieren zu lassen“, greift er deshalb ab dem zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* doch wieder verstärkt auf klassisch personenzentrierte Wissensformen zurück. Es geht ihm jetzt „um die langsame Formierung einer Selbstthermeneutik in der Antike“⁶⁸. Die Selbsttechniken der Antike als existentieller Widerstand gegen die moderne Bio-Macht und das Subjekt als zentrales Thema? Es scheint, als kehrte der große Provokateur der Metaphysik doch noch Heim in den Schoß der abendländi-

schottung des Bewusstseins, noch um eine Trennung der Gesellschaftsbereiche – außer man will so beobachten, um die Ungenauigkeit mancher Kulturtheoretiker am verstaubten Vorwurf der vermeintlich „normativen Purifizierung der Moderne“ und ihrer „technokratischen Selbstbeschreibung“, also gegenüber der Luhmannschen Konkurrenz, zu schärfen (Zitate: Reckwitz, *Logik der Grenze*, 243).

⁶² Luhmann, zitiert nach Kneer, *Rationalisierung*, 397.

⁶³ Stäheli, *Politik der Entparadoxierung*, 64. Stäheli sieht eine Verbindung von Laclaus Begriff des Politischen als Entscheidung in einer Situation der Unentscheidbarkeit und der paradoxen Fundierung von Systemen in der Aufforderung: *draw a distinction!*

⁶⁴ So z. B. sehr anregend und als Jesuit auf kreative Art religiös konnotiert: de Certeau, *Kunst des Handelns*.

⁶⁵ Vgl. dazu etwa Engelmänn, *Die kleinen Unterschiede*.

⁶⁶ Stäheli, *Politik der Entparadoxierung*, 64.

⁶⁷ Kneer, *Rationalisierung*, 291.

⁶⁸ Foucault, *Der Gebrauch*, 12.

schen Philosophie. „Aus dem Kritiker moderner Machtverhältnisse ist ein Althistoriker geworden“.⁶⁹

Leider verliert Foucault damit auch einen Teil seiner anregenden Sperrigkeit für die Praktische Theologie. So kann Claudia Kolf-van Melis zu dem Schluss kommen, dass „die Erörterung des Foucaultschen Subjektverständnisses indirekt zu einer Bestätigung der transzendentaltheologischen Grundlegung des Subjekts, die Rahner vertritt, geführt“ hat. Die Rezeption des späten Foucault läuft Gefahr, aus den ungebahnten Pfaden innovativer Theologie wieder den Trampelpfad konvergierender Optionen entstehen zu lassen, denn mit Kolf van Melis hätten Rahner und Foucault „das gemeinsame Interesse, für den freien Subjektstatus des Menschen gegen entmächtigende und entfremdende Strukturen in Theorie und Praxis eintreten zu wollen“⁷⁰. Schon allein dass der späte Foucault so gut zu den handlungstheoretischen Formeln der Subjektwerdung zu passen scheint⁷¹, macht stutzig. Es ist zu vermuten, dass entgegen dem momentanen Rezeptionstrend die frühen und mittleren Arbeiten Foucaults bis zum ersten Band von Sexualität und Wahrheit die für die Praktische Theologie provokanteren und deshalb ergiebigeren sind.

2.5 Aufklären ohne zu moralisieren: Kritik durch Beschreiben, nicht durch Beurteilen

Für Christian Bauer liegt die spätaufklärerische Pointe von Foucaults archäologischen und genealogischen Arbeiten in seiner Haltung der Kritik. Es fasziniert dabei vor allem die skeptische Grundhaltung, denn Foucault „verbalisiert auf dem Feld konkreter Praktiken die aufgrund ihrer Ambivalenz suspekt gewordenen Begriffe der Kritik und der Aufklärung in Prozesse ständigen Kritisierens und Aufklärens“⁷². In dem berühmten Interview, bei dem Foucault als „maskierter Philosoph“ anonym bleiben wollte, entwickelt er einen Begriff von (Literatur)Kritik, der aber wohl darüber hinaus für Foucaults Verständnis von Kritik überhaupt bezeichnend sein dürfte. „Ich kann nicht umhin, an eine Kritik zu denken, die nicht versucht zu richten. Sie häuft nicht Urteil auf Urteil, sondern sammelt möglichst viele Existenzteilchen; sie würde herbeirufen und aus ihrem Schlaf rütteln. Mitunter würde sie sie erfinden? Umso besser, umso besser. Die Kritik als Richterspruch langweilt mich; ich möchte eine Kritik mit Funken von Phantasie. Sie wäre weder souverän, noch in roter Robe. Sie wäre geladen mit den Blitzen aller Gewitter des Denkbaren.“⁷³ Solche Kritik hat wenig übrig für moralische Urteile und Betroffenheiten. Sie entlarvt archäo-

⁶⁹ Kneer, Rationalisierung, 275. Christian Bauer verdanke ich die dazu kritische Vermutung, dass Foucault auch als philosophischer Provokateur schon in der Tradition abendländischer Denker wie Kant stand. In diese Richtung weist jedenfalls Hemminger, Kritik und Geschichte.

⁷⁰ Zitate in Kolf-van Melis, Tod des Subjekts, 276.

⁷¹ In diese Richtung läuft auch die Foucaultrezeption von Hermann Steinkamp, vgl. Steinkamp, Die sanfte Macht.

⁷² Bauer, Transgressionen, 25, FN 29.

⁷³ Foucault, Short Cuts, 11f.

logisch das Bestehende als Gewordenes und genealogisch das Unveränderliche als Anders möglich. Derart philosophische Kritik „ist jene Verschiebung und Transformation der Denkrahmen, die Modifizierung etablierter Werte und all der Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, um anderes zu machen und anders zu werden als man ist“⁷⁴.

Luhmann ist der Begriff Kritik ebenfalls suspekt geworden. Aus seiner ganzen Theorieanlage spricht der Vorbehalt, dass es überhaupt eine Position gäbe, von der aus man einen objektiven Erkenntnisvorsprung habe: „der Ideologiekritiker ist nicht besser dran als der Ideologe“⁷⁵. Die Sozial- und Kulturwissenschaften sollten daher darauf verzichten, über Entwicklungen in anderen Bereichen besserwisserisch zu richten. Doch damit ist die Möglichkeit von Kritik nicht grundsätzlich verabschiedet! Sie sollte sich vielmehr selbst vom Richten zum Beschreiben hin transformieren. „Man könnte aber einen Sinn darin sehen, Dasselbe mit anderen Unterscheidungen zu beschreiben und das, was den Einheimischen als notwendig und als natürlich erscheint, als kontingent und als artifiziell darzustellen. Man könnte damit gleichsam ein Überschußpotential für Strukturvariationen erzeugen, das den beobachtenden Systemen Anregungen für Auswahl geben kann.“⁷⁶ Legt man diese Folie über das in der Praktischen Theologie nicht seltene Pathos der Kritik, wird man recht schnell die heilsame Rosskur einer neuen diskursiven Bescheidenheit lernen müssen. Keineswegs weil man als Theologe/Theologin weniger wissenschaftliche Geltung beanspruchen dürfte, sondern weil man als Theologe/Theologin über die eigene Kontingenz besser Bescheid wissen könnte, was nach Luhmann übrigens ein epistemologischer Vorteil wäre.

Zentrales Theoriefragment ist in dieser Hinsicht die Unterscheidung zwischen Beobachtung erster und zweiter Ordnung. Ein Beobachter erster Ordnung betrachtet den anderen als Objekt und reagiert auf dessen Urteile und Handlungen. „Man sieht, was die anderen sehen, und bildet sich über den selben Gegenstand eine eigene Meinung.“⁷⁷ Ein Beobachter zweiter Ordnung betrachtet den anderen dagegen selbst als Beobachter und beobachtet, wie die anderen sehen und mit welchen Unterscheidungen und Voraussetzungen sie agieren.

Die Beobachtungen zweiter Ordnung stehen dabei nicht „über“ denen erster Ordnung, denn auch sie haben ihre blinden Flecken und ihre eigenen Kontexturen. Sie funktionieren eher als Dekonstruktion⁷⁸ im Derridaschen Sinne, denn der Beobachter zweiter Ordnung kann sich zum anderen zwar „kritisch“ einstellen, er kann sich ihm gegenüber ablehnend oder belehrend verhalten [...] – aber er muß sich in seinem eigenen Beobachten beobachten bzw. beobachten lassen. Er muß seine Instru-

⁷⁴ Ebd., 18.

⁷⁵ Luhmann, Fuchs, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 348.

⁷⁶ Luhmann, Was ist der Fall, 256.

⁷⁷ Luhmann, Soziologie des Risikos, 242.

⁷⁸ Luhmann, Dekonstruktion.

mente offen legen, muß sich Wie-Fragen stellen.⁷⁹ Es geht um so etwas wie die Selbstanwendung der Theorie auf die eigene Theorie.

Von daher nehmen Foucault und Luhmann gegenüber einem emphatischen Kritikbegriff eine wohltuend skeptische Haltung ein. Der Kritikbegriff der Frankfurter Schule war immer in der Gefahr, ins Moralisierende zu kippen. Wo aber aus einer universalistischen Position heraus moralisiert wird, kochen schnell die Emotionen hoch. Foucaults archäologische Diagnostik und genealogisches Engagement wirkt dem gegenüber ähnlich abkühlend und darin aufklärend wie die systemtheoretische Beobachtung zweiter Ordnung. Kögler formuliert im Anschluss an Foucault: „Statt also auf der Ebene einer allgemeinen Moraltheorie zu denken oder bloß ‚ideologisch‘ bzw. rein wertbezogen zu moralisieren, sollten wir lieber konkrete Analysen betreiben und die Entscheidung, was zu tun ist, den Subjekten selbst überlassen.“⁸⁰ Bis auf den Begriff „Subjekt“ hätte es Luhmann nicht besser sagen können.

3 Pastoraltheologische Irritationen nach Foucault und Luhmann

Was heißt das alles für die Pastoraltheologie? Wer jetzt eine „praktische Anwendung“ dieser Theorien für die pastorale Praxis erwartet, der wird enttäuscht sein. Meine Quintessenz lautet vielmehr, dass die von Foucault und Luhmann eröffneten diskursiven Felder vor allem eine heilsame Irritation eingefahrener Wahrnehmungs- und Denkmuster ermöglichen. Sie verunsichern „Argumentationsstile und Beschreibungsformen, die Gewißheiten vortäuschen, wo in der Regel (sieht man nur einmal näher hin) gar keine sind“⁸¹, so der Erziehungswissenschaftler und Adorno-Schüler Adalbert Rang. Ähnlich sieht Hans-Joachim Sander in der Theologie einen Bedarf zur Umkehr, nämlich „von jenen Teilen in der Theologie, die mit der Moderne an ein sprachliches Ende gekommen sind“⁸².

An ein sprachliches Ende gekommen ist mit Foucault und Luhmann die Rede vom Menschen als Subjekt „im Sinne eines autonomen und selbstbestimmten Individuums“⁸³, wie es noch bei Hermann Steinkamp heißt. Das hat die Pastoraltheologie lange nicht wirklich realisiert, denn ihre Stärke lag ja in einer handlungstheoretischen Fundierung und damit in der Verteidigung der Person als Subjekt. Doch neben der bekannten sozialphilosophischen Subjektkritik entdecken heute theologische Organisationsberater mit Luhmann die sehr begrenzte (Veränderungs-)Macht des Einzelnen in Sozialen Systemen wie Kirche oder Caritas⁸⁴. Zugleich

⁷⁹ Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 393.

⁸⁰ Kögler, Foucault, 166.

⁸¹ Rang, Konstruktivismus, 351.

⁸² Sander, Gott im Zeichen der Macht, 105.

⁸³ Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, 54.

⁸⁴ Vgl. Rüdeshiem, Kirchenberatung, sowie Heller / Krobath, Organisationsethik.

macht etwa die Systematische Theologie von Foucault her darauf aufmerksam, dass die auf Ähnlichkeit abzielende Grammatik des Subjekts „Differenzen und Pluralität nur sehr begrenzt ertragen kann“⁸⁵ und auch Gott in seiner Transzendenzqualität nur lebensfähig bleibt, „wenn er kein Subjekt wird, sondern *sujet* bleibt“⁸⁶.

Damit kann auch von einem weiteren Basisthema des Faches nicht mehr wie bisher gesprochen werden, von der „Option für die Armen“. Gerade wenn man die Befreiungstheologie für eine der wichtigsten pastoraltheologischen Entdeckungen des 20. Jahrhunderts hält, muss man auch hierzulande die Selbsterkenntnis von Paulo Suess ernst nehmen, „daß es kein monolithisches Subjekt der Befreiung geben wird“⁸⁷, ebenso wenig wie dauerhaft homogene Basisgemeinden. Doch damit ist das Thema keineswegs durch. Unsere hochkomplexe Gesellschaft produziert nach wie vor Personen, die in fast allen Lebensbezügen auf der Negativseite verbucht werden: Schule abgebrochen, arbeitslos in der Wirtschaft, angeklagt vor Gericht etc. Statt Vollinklusion lassen sich Exklusionsbiographien beobachten, die innerhalb der Gesellschaft von diskursiven Praktiken hervorgebracht werden. Statt also programmatisch die Befreiung der Armen zu verkünden, müsste die Pastoraltheologie die Fährte gegenwärtiger Exklusionsdynamiken aufnehmen⁸⁸, und zwar mit jener theologischen Innovationskraft, die von den Ausgrenzungsprozessen her selbst gefordert ist. Das aber ist wohl eine Gegend in jenem unentdeckten Land, auf das Luhmann und Foucault hinweisen. Denn wenn sich pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in diakonische Bereiche der Exklusion hineinbegeben, „dann erleben sie sich selbst häufig ohnmächtig, hilflos, als kleines Rädchen im Getriebe, das eigentlich nichts bewegen kann“⁸⁹. Was bleibt ist der Wunsch von Anne Kurlemann, „dass in der Pastoraltheologie der ‚kleine‘ und ‚kleinschrittige‘ Alltag eine andere Bedeutung gewinnt“, weil es darum geht, „die großen theologischen Wörter in die Ebene von Lebenslagen und Lebenssituationen hineinzu-buchstabieren“⁹⁰.

Was sich verändern könnte, ließe man sich als Pastoraltheologe auf die hier vorgestellten Analyse- und Denkbewegungen ein, sei nun noch an zwei anderen Spuren angedeutet: an der Entdeckung von Kontingenz durch Kultur und an der diskursiven Verortung des Faches.

⁸⁵ Sander, Gott im Zeichen der Macht, 120.

⁸⁶ Ebd., 107.

⁸⁷ Suess, Befreiungstheologische Perspektiven, 299.

⁸⁸ Vgl. dazu Weiß-Flache, Soziale Arbeit, sowie meinen Versuch: Schübler, Selig die Straßenkinder.

⁸⁹ Kurlemann, „Es ist uns nichts gegen die Kälte eingefallen“, 313.

⁹⁰ Ebd., 316.

3.1 Entsicherung durch Kultur: Wie kann sich Pastoral(theologie) auf Kontingenz einstellen?

Die von Foucault und Luhmann her rekonstruierten Felder des Wissens, bzw. des Wissens um das Nicht-Wissen, machen auf eine „epistemologische Verunsicherung“⁹¹ aufmerksam, die für die Formierung heutigen Lebens und Denkens, zumindest hierzulande, konstitutiv erscheint. Es handelt sich um die Erfahrung, dass sich das, was uns ausmacht, im letzten als nicht-notwendig und von daher auch als ganz anders möglich offenbart. Jede Selbstverständlichkeit ist letztlich diskursive Produktion, ist eine ihre Voraussetzungen verdeckende Konstruktion, jedenfalls tarnt sie faktische Kontingenz⁹². Foucault und Luhmann sind auf je ihre Weise Entdecker und als solche auch Produzenten von Kontingenz.

Was unter diesem Stichwort begrifflich gefasst wird beschäftigt nicht nur die theoretischen Hinterzimmer der Realität, sondern wird an ganz handfesten Ereignissen erfahrbar wie einem plötzlichen Arbeitsplatzverlust, der Klonung menschlicher Gene oder dem Aufdecken von priesterlichem Kindesmissbrauch. Mit anderen Worten, der moralische Schein kann trügen (Missbrauch), das biologisch Unvorstellbare kann passieren (Klonen) und was nur für andere galt, kann plötzlich das eigene Leben zerstören (Arbeitslosigkeit). Was Luhmann und Foucault beschreiben hat also „keineswegs bloß mit einem akademischen Sprachspiel zu tun“, sondern reflektiert eine „Umbruchphase der Moderne, der viele ihrer Selbstverständlichkeiten und eingespielten Routinen unter der Hand verschwinden“⁹³.

In dieser Situation sich auflösender Selbstverständlichkeiten befinden sich heute bekanntlich auch die meisten pastoralen Orte.⁹⁴ Fragen nach der eigenen Identität, dem christlichen Profil etc. gewinnen nicht nur in der Caritas, sondern auch in der Pfarrestruktur an Bedeutung und mit ihnen die verständliche Sehnsucht nach unmittelbar passenden Antworten. Es scheint, dass die hier vorgestellte Theorieperspektive die Dinge nicht vereinfacht, sondern zunächst so kompliziert macht, wie sie vermut-

⁹¹ Vgl. dazu den programmatischen Untertitel von Armin Nassehi's Antrittsvorlesung an der LMU in München: Nassehi, Die Paradoxie.

⁹² In einer Spur von Aristoteles zu Luhmann gilt als kontingent „alles, was weder notwendig, noch unmöglich ist“ (Luhmann, Beobachtungen, 96). Eine Sammlung systematisch-theologischer Beiträge zu dieser Problematik findet sich im evangelischen Bereich: Dalfert / Stoellger, Vernunft, Kontingenz und Gott. Vgl. v.a. den informativen Einleitungsartikel der Herausgeber, 1-44. Die Entdeckung von radikaler Kontingenz hat sowohl im Liberalismus als auch im Marxismus anregende Spuren hinterlassen. Vgl. für die liberale Tradition Rorty, Kontingenz, sowie für den (neo)marxistischen Diskurs Laclau / Mouffe, Hegemonie, die den Prozess der Verabschiedung der geschichtsphilosophischen „historischen Notwendigkeit“ bis hin zur Ausweitung einer „Logik des Kontingenten“ und radikal-demokratischen Ansätzen beschreiben, siehe ebd., 38.

⁹³ Zitate Nassehi, Paradoxie, 26.

⁹⁴ Man denke nur an die vielen Selbstvergewisserungsdokumente, wie die Leitbilder der Caritas, die Diözesanforen der Bistümer oder die Standortbestimmungen des eigenen Faches, wie in den PThI 2000-2.

lich auch sind. Möglicherweise ist damit aber ein Niveau zu erreichen, von dem aus die Suche aussichtsreich erscheint.

Die nahe liegende Strategie einer unmittelbaren Rückbesinnung auf die ehemals sicheren Traditionen und Werte, so lässt sich vermuten, kann heute keine letzten Sicherheiten erzeugen. Der Wittener Soziologe und Luhmann-Schüler Dirk Baecker sieht genau darin die doppelböckige Formation der gegenwärtigen Kultur. Kultur erscheint entgegen dem alltagssprachlichen Gebrauch heute „nicht etwa als Summe der Werte [...], mit denen eine Gesellschaft ausgestattet ist, sondern als eine mitlaufende Beobachtung, die zu jedem Wert den möglichen Gegenwert bereithält“⁹⁵. Im Blick der Kultur wird das Einzigartige und Unbedingte relational vergleichbar. Kultur produziert also, „systematisch zweideutig“⁹⁶, zugleich Kontingenz und ein Bedürfnis nach Identität, normativer Orientierung und letztgültiger Gewissheit⁹⁷. Baecker bezeichnet den modernen Kulturbegriff deshalb als eine Falle. „Er lockt mit Orientierung, hat aber nur die Ungewissheit zu bieten, wie lange die eine Orientierung gegenüber anderen Orientierungen aufrechterhalten werden kann.“⁹⁸

Das beschreibt ziemlich treffend die paradoxe Situation pastoraler Orte. In Zeiten, in denen die alte Gretchen-Frage gewaltig an Bedeutung gewinnt⁹⁹, wird die Pastoral der Kirche einerseits wieder interessant, jedoch bevorzugt als Produzentin von „fraglosen Hintergrundüberzeugungen“¹⁰⁰. Gerade das Katholische erlangt dabei neue, aber eben fremdselektive Attraktivität. „Ein Katholizismus der einfach mit sich selbst identisch auftritt, hat [...] etwas Schlagendes – eine durch Jahrhunderte gemeißelte, interessante und faszinierend zu betrachtende Position. Mit einer Einschränkung: kaum jemand [...] will der Zumutung folgen, dem nachzuleben“¹⁰¹, so ein aufmerksamer Beobachter von der Süddeutschen Zeitung.

Nahezu alle verfassten Orte des Christlichen befinden sich in diesem Strudel der kulturell erzeugten Zweideutigkeit, „die es ermöglicht, das, was der eine feiert, vom anderen kritisieren zu lassen“¹⁰². Man ist gezwungen, sich irgendwie auf diese Logik des Kulturbegriffs einzulassen, was aber problematisch ist, „weil er seine eigenen Operationen verheimlicht und an die Stelle eines Wissens um die Kontingenz die Emphase für sich

⁹⁵ Baecker, Wozu Kultur, 9.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. zu diesem Begriff von Kultur: Baecker, Wozu Kultur, 46ff.

⁹⁸ Baecker, Wozu Kultur, 50.

⁹⁹ Vgl. dazu die Ausgabe 12/05 der „Literaturen“ mit dem Titel „Wie gewaltig ist der Glaube“ und darin besonders das Streitgespräch zwischen Gesine Schwan, Rüdiger Safranski und Gustav Seibt. Dessen Überschrift lautet faustisch: „Wie hast du's mit der Religion?“.

¹⁰⁰ Nassehi, Die Paradoxie, 18.

¹⁰¹ So Gustav Seibt in: Literaturen 12/05, 17.

¹⁰² Baecker, Wozu Kultur, 9.

selbst setzt“¹⁰³. Um zu erkennen, wie das etwa auf dem Feld der Erwachsenenbildungspastoral funktioniert, denke man nur an eine Vortragsveranstaltung mit Anselm Grün oder Eugen Drewermann

Sinnangebote scheinen also vor allem dann zu einem Anker im Weltmeer der Möglichkeiten und Unsicherheiten zu werden, wenn sie sich selbst als notwendig und nur so möglich begreifen. Das begünstigt übrigens in allen Religionen jene Traditionen und Glaubenspraktiken, die auf der unwandelbaren und letztgültigen Annahme von Unwandelbarem und Letztgültigem beruhen oder dies jedenfalls symbolisieren. Immer geht es darum, „eine subjektive Chance gegen das Abenteuer der Kontingenz“¹⁰⁴ wahrzunehmen. Wer andererseits mutig in die Abgründe von Kontingenz blickt, dem verschlägt es mit Wittgenstein häufig die Sprache: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“¹⁰⁵. Die erfahrungsträchtige Stummheit esoterischer Mystik und eine fundamentalistische Abwehr der Zumutungen durch die Gegenwart markieren die beiden gegenwärtig erfolgreichsten Versionen von Religiosität.¹⁰⁶

Beides sind aber letztlich defensive Strategien und es ist zu vermuten, dass man den Gott Jesu mit beiden verfehlt. Denn sie machen die Unbestimmbarkeit von Kontingenz unsichtbar, anstatt mit und in ihr Leben zu lernen. Genau dies aber ist heute die Herausforderung unserer Existenz und mit Karl Rahner die Aufgabe Praktischer Theologie: „Christliche Heilungsvermittlung ist so gerade das Gegenteil eines Analgetikums (‘Opiums für das Volk’), nämlich das Offenhalten der Wunde, die tödlich ist.“¹⁰⁷ Es sind die besten Traditionen christlicher Spiritualität, die sich der hier angedeuteten Paradoxie kontingenzsensibler Glaubensüberzeugung bewusst wurden. So hat in der Haft Dietrich Bonhoeffer der Bodenlosigkeit von Glauben und Leben eine beinahe schwebende Sprache verliehen: „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden müssen. [...] Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“¹⁰⁸

Es wären also Glaubensformen und Praktiken im Volk Gottes zu entdecken, die das Evangelium mit dem Wissen um die Kontingenz allen Daseins kreativ verbinden. So hält es etwa Gesine Schwan, Präsidentin der Europa-Universität Viadrina, für die eigentliche Herausforderung, „den eigenen Glauben existentiell verbindlich zu leben und zugleich die eigene Relationierung (nicht Relativierung!) im Bewusstsein zu haben. [...]

¹⁰³ Ebd., 51.

¹⁰⁴ Fuchs, *Die Weltflucht der Mönche*, 45.

¹⁰⁵ Wittgenstein, *Tractatus*, 115.

¹⁰⁶ Vgl. Baecker, *Wozu Kultur*, 52.

¹⁰⁷ Rahner, *Selbstvollzug der Kirche*, 194. Vgl. zur Bedeutung einer kontingenzsensiblen Spiritualität im Feld der Sozialpastoral Schübler, *Selig die Straßenkinder*, Abschnitt C. III. 4.2.3. Zu Rahners Bedeutung für die Pastoral insgesamt vgl. Fuchs, *Transzendenz Gottes*.

¹⁰⁸ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*.

Man muss den eigenen Glauben als Wagnis leben, das man niemandem oktroyieren kann.“¹⁰⁹ Dafür dürfte dann weniger die Festigkeit der Glaubensüberzeugung unter Gleichgesinnten ausschlaggebend sein, als die Ehrlichkeit und Authentizität des Bekenntnisses unter Andersdenkenden.

3.2 Abschied vom Olymp der Kritik: Die Stärke diskursiver Bescheidenheit

Es ist eine verlockende Gefahr von universitärer Theologie, sich den beiden Versuchungen hinzugeben, die ihr von ihrem Ort nahe gelegt werden. Es ist dies die Verlockung einer doppelt privilegierten und somit erhabenen Perspektive auf die Welt. Einmal als Theologie gegenüber den anderen Wissenschaften, weil niemand sonst auf derart unangreifbar scheinende Orte wie Kirche und Gott verweisen könne. Und dann als Wissenschaft gegenüber den nicht-diskursiven Bereichen von Kirche und Welt, weil in der Wissenschaft Erkenntnis produziert wird, woanders dagegen eher nicht oder nur sehr begrenzt. Doch weil der Olymp der Wissenschaft weitgehend entzaubert ist und der Kirche samt ihrem Evangelium bekanntlich eine steife Briese ins Gesicht bläst, scheinen beide bedeutungsgenerierenden Strategien heute ins Leere zu laufen.

Was Clemens Sedmak mit etwas Wehmut für die Systematische Theologie formuliert, kann die Pastoraltheologie nicht schrecken. Nach dem Ende „der großen Systeme, der etablierten Selbstverständlichkeiten“ ist seine Konsequenz: „Es ist Zeit, bescheidener zu werden“¹¹⁰. Mit Foucault und Luhmann lässt sich diese quasi gesellschaftlich verordnete Bescheidenheit von wissenschaftlicher Theologiebildung in ihren konstitutiven Seiten entdecken. Wissenschaft als diskursive Formation – auch die theologische – operiert autopoietisch. Das heißt, sie gewinnt ihre Offenheit für Themen durch die Geschlossenheit ihrer Perspektive. Am Beispiel der Pastorkonstitution wird das für unseren Kontext deutlich. Ottmar Fuchs betont immer wieder zu Recht, dass keine menschliche Erfahrung für das Evangelium unzugänglich ist.¹¹¹ Kronzeuge dafür ist und bleibt „Gaudium et spes“, indem dort über die Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi festgestellt wird: „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“ (GS 1). Diesen gegenstandsbezogenen Universalanspruch¹¹² konnte die Pastoraltheologie aber erst erheben, nachdem sie sich aus dem Referenzsystem der Dogmatik zumindest programmatisch gelöst und sich eine selbstreferentiell operierende Eigen-

¹⁰⁹ Gesine Schwan in: *Literaturen*, 12/05, 16.

¹¹⁰ Sedmak, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, 90.

¹¹¹ Vgl. dazu in „Lumen gentium“: „keine menschliche Tätigkeit, auch in weltlichen Dingen nicht, lässt sich ja der Herrschaft Gottes entziehen“ (LG 26).

¹¹² Universalanspruch meint von Luhmann her weder Widerspiegelung aller Realität, noch alleiniger Wahrheitsanspruch, noch völlige Erkenntnis des Gegenstands, sondern die Universalität der möglichen Gegenstände, indem die Theologie der Pastoral sich eben für alles „wahrhaft Menschliche“ (GS 1) zuständig erklärt, jedoch unter einer besonderen Perspektive, nämlich dem „Licht des Evangeliums“ (GS 4). Vgl. dazu Luhmann, *Soziale Systeme*, 9.

komplexität des Faches angedeutet hatte. Ob dies mit dem primären Bezug auf die Handlungstheorie auch erfolgreich gelang, sei dahingestellt. Jedenfalls wird seither um eine eigene Sprache und eine eigene Theorieabstraktion gerungen, auf die man sich mittlerweile auch beziehen kann, sei es innovativ oder defensiv.

Bedeutet diese wissenschaftliche Eigenkomplexität aber nicht automatisch den gefürchteten Relevanzverlust von praktisch-theologischer Theorie durch ein selbst verschuldetes Ghetto im Elfenbeinturm?¹¹³ Möglicherweise verhält es sich eher anders herum, wenn z. B. die beschriebene Situation zur bescheidenen Konzentration auf die eigenen Stärken anregen würde. Gerade angesichts des Gewalt- und Totalitätspotentials von Religion, so der Evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf, steht es der (Pastoral)Theologie gut zu Gesicht, „in ihre Erkenntnisvollzüge das Wissen um ihre epistemologischen Grenzen ‘einzubauen’ und Potentiale kritischer Selbstdistanz zu entwickeln“¹¹⁴. Entwirft sich Pastoraltheologie, wie es Rainer Bucher unlängst vorgeschlagen hat, etwa in Richtung einer theologischen „Kulturwissenschaft des Volkes Gottes“¹¹⁵, könnte sie sich womöglich besser, weil sensibler und selbstreflexiver, auf die Ohnmacht und Gewalt produzierenden Paradoxien der Gegenwart einstellen.¹¹⁶

Das würde dann auch eine konstruktive Selbstkritik bedeuten, denn für die Pastoraltheologie als Wissenschaft liegt der Erfolg zweier wichtiger Aufgaben nicht allein in ihrer Macht: Sprachliche Werkzeuge für die „Praxis“ bereitzustellen¹¹⁷ und evangeliumsgemäße Veränderungen in Kirche und Gesellschaft durchzusetzen. Logik und Semantik von Wissenschaft neigen bekanntlich, und zwar heute konstitutiv, zur selbstreferentiellen Geschlossenheit und erlauben deshalb keinen Punkt-zu-Punkt-Transfer ihrer Inhalte in Organisationen und Personen kirchlicher Orte, sei es Gemeinde, Cityseelsorge oder Caritas. Gleiches gilt auch für die Veränderung der Gesellschaft durch theologische Konzepte. Welche Wirkung wissenschaftlich-theologische Texte in wirtschaftlichen, politischen oder protestbewegten Kontexten haben, „hängt nicht wiederum von

¹¹³ So etwa mit Verweis auf Rahner: Schmälzle, auf den Spuren Walter Benjamins, 214.

¹¹⁴ Graf, *Wiederkehr der Götter*, 277.

¹¹⁵ Vgl. dazu Bucher, *Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft*.

¹¹⁶ Das ist aussichtsreich, aber auch nicht ganz unkompliziert. Denn die „Kulturwissenschaften werden gewahr, dass sie selbst wie ihr Gegenstand involviert sind in die Produktion ihres Gegenstandes. Sie werden gewahr, dass sie bei der Dekonstruktion der Welt auch auf sich selbst stoßen, und sie verlieren damit alle Netze und doppelten Böden, die den Szientismus der Moderne mit den notwendigen Aprioris, ontologischen Realitäten und objektiven Perspektiven abgesichert haben“, Nassehi, *Die Paradoxie der Sichtbarkeit*, 25.

¹¹⁷ Deshalb ist die optimistische Selbstbeschreibung Praktischer Theologen: „sie stellen Schrift zur Verfügung und bieten Sprache an, um das Volk Gottes in Zeiten der Krise handlungsfähig zu machen“ (Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie*, 192, FN 52.), unter einen strukturellen Erfolgsvorbehalt zu stellen. Denn weil das Volk Gottes ihre lokalen Probleme jeweils selbst bearbeitet und dabei auch eigene theologische Sprache und Reflexion entsteht, kann die Praktische Theologie vielleicht Handlungsfähigkeit unterstützen und anregen, niemals aber „machen“!

wissenschaftlichen Kriterien ab"¹¹⁸. Keine praktisch-theologische Veröffentlichung wird also die Welt aus den Angeln heben, denn „Papier kommuniziert nicht!“¹¹⁹. Anders formuliert: Diskursive und nicht-diskursive kirchliche Orte sind systemtheoretisch füreinander zunächst einmal Umwelt!

Das bedeutet natürlich nicht die Belanglosigkeit Praktischer Theologie, sollte aber ihre Interventionspraxis verändern. Mit der eigenlogischen Autonomie von Diskursen und sozialen Systemen, soviel dürfte klar geworden sein, ist keineswegs eine monadische Autarkie gemeint. Die Effekte Praktischer Theologie darf man sich zwar nicht mehr so vorstellen, dass Kirchenleitungen, Wirtschaftszentralen oder politische Parteigremien einfach wissenschaftlich-theologische Ratschläge „annehmen“.¹²⁰ „Dennoch kann innerhalb theoretischer Diskussionen genug ‚Rauschen‘ und genug Irritation erzeugt werden, um die Semantik der Funktionssysteme auf bisher nicht genutzte eigene Möglichkeiten aufmerksam werden zu lassen.“¹²¹ Diese Chance hat jedoch wenig Chancen, wenn der Sinn des akademischen Theologietreibens im Eigenen zwar programmatisch erklärt wird, dabei aber nicht in den Blick kommt, wie dieser Sinn im Außen bzw. der Umwelt auch Bedeutung und Resonanz erlangen kann. Um diese Resonanz zu ermöglichen muss sich die Praktische Theologie in das Feld der Differenzen zwischen ihrer Eigenlogik und der Systemlogik anderer Räume im Volk Gottes hineinbegeben. Praktische Theologen wären dann tatsächlich Vertreter jener paradoxen Spezies „hochspezialisierte(r) Allround-Dilletanten“¹²², die zwischen der Rationalität theologischer Archive und der Eigenkomplexität pastoraler Felder ständig hin und her unterwegs wären, denn Systemgrenzen zu „kreuzen ist kreativ“¹²³ und erzeugt Erkenntnis.¹²⁴ Dafür hilfreiche Organisationssettings wären Projekte oder Kampagnen, in denen fest umrissene Kooperationen und punktuelle Vernetzungen stattfinden könnten.

Wären also theologisch-diskursive Orte von Kirche vorstellbar, die genug Rauschen und genug Irritation erzeugen, um andere Räume in Kirche und Gesellschaft auf ihre ungenutzten Möglichkeiten zu stoßen? Im besten Fall müssten sie dann zumindest zu dem fähig sein, was Rainer Bucher als Intellektualität bezeichnet, nämlich „die Fähigkeit [...], die Wirklichkeit

¹¹⁸ Kneer, Rationalisierung, 395.

¹¹⁹ Heller / Krobath, Kirche verstehen, 40

¹²⁰ Ähnlich der Soziologie scheint auch für die Pastoraltheologie die größte Herausforderung darin zu liegen, „daß sie nicht mehr wie noch vor ein bis zwei Generationen zur hemdsärmeligen Tat aufrufen kann, sondern eher davor warnen muß, allzu hemdsärmelig auf eine Linearität von Planungshorizont und Folgekonstellation ökonomischer, politischer, militärischer, wissenschaftlicher oder pädagogischer Prozesse zu hoffen“ (Nassehi, Die Paradoxie, 26).

¹²¹ Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 396.

¹²² Bauer, Kritik der Pastoraltheologie, 192.

¹²³ Luhmann, Gesellschaft, 61.

¹²⁴ Siehe dazu auch oben FN 11.

gleichzeitig aus mehr als einer Perspektive zu sehen"¹²⁵. Und sie müssten damit so standfest umgehen können, um als Bewohner mehrerer Welten nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren, sondern an den und jenseits der Grenzen der Systeme und Praktiken den Gott zur Sprache bringen zu können, „dessen Name eine permanente ‚Leerstelle‘ in der Mitte unserer Ordnung der Dinge markiert – und aber doch nur dort zu finden ist“¹²⁶. Das bedeutet dann doch noch eine wirklich theologische Kritik der Gegenwart, die alle profanen wie religiösen Verabsolutierungen unserer Zeit mit ihre Basisunterscheidung dekonstruieren dürfte, nämlich mit der christologisch in unsere Welt copiert und damit offenbaren Differenz zwischen Mensch und Gott.

4 Schluss

Eines ist wohl deutlich geworden: Wenn sich die Praktische Theologie auf das weitgehend unentdeckte Land nach Foucault und Luhmann einlässt, macht sie sich das Leben erst einmal schwerer und nicht leichter. Doch vielleicht ist genau das an der Zeit, wenn sich die Landschaft des Faches wirklich im Terrain des allzu Vertrauten befindet. Oder wie Rainer Bucher es ausgedrückt hat: „Die Metaphern und Chiffren für die Gegenwart kommen in ihr einfach zu schnell, und also auch die Ziele und Appelle an sie“.¹²⁷ Es braucht theoretische Neugierde, die eine Verfremdung der jeweils vertrauten Perspektive, Methode, Handlungsweise provoziert. Und zwar nicht um der Verfremdung willen, sondern um die eigene theologische Perspektive den Differenzen, Kontingenzen und Paradoxien auszusetzen, die das Leben in der Weltgesellschaft vom fränkischen Bauerndorf über die Pariser Vororte bis in die Zentren nach Rio de Janeiro und New York so gefährdet und spannend zugleich machen.

Insofern ist die Wendung des Konzils, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten, auch keine beruhigende Lösung für pastorales Handeln, sondern deren ständige Provokation und Infragestellung. Weder die Zeichen der Zeit noch das Licht des Evangeliums gibt es heute als fraglose Sicherheit im Singular. Wie kontingenzsensibel ist die Wahrnehmung der Gegenwart oder zeichnet sich der kirchliche Blick in die Zeit nicht oft durch eine hohe Resistenz gegenüber ihren überraschenden Paradoxien aus? Und wie gelingt es von daher den Botschaften des Evangelium jene Leuchtkraft abzurufen, die unsere komplexen Existenzen erhellen könnte?

Wenn angesichts der Krise „die ressentimentgeladene Gegenwartsdenunziation“¹²⁸ wirklich eine der bestimmenden Logiken kirchlichen Handelns ist, dann sind die Wege ins unentdeckte Land mit Foucault und

¹²⁵ Bucher, Katholische Intellektualität, 161.

¹²⁶ Bauer, Kritik der Pastoraltheologie, 216.

¹²⁷ Bucher, Gegenwart. Nicht Exil, 191.

¹²⁸ Bucher, Zum Philosophiebedarf, 181.

Luhmann dringender denn je. Beide sind quasi ethnologische Entdecker der eigenen Kultur und Gesellschaft, die im Vertrauten das Fremde aufdecken konnten.

Vielleicht nur ein kleiner Trost, aber schon Shakespeares Hamlet wusste um die lähmende Furcht vor den Konstellationen des Neuen: „Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod – das unentdeckte Land, von des Bezirk kein Wanderer wiederkehrt – den Willen irt, dass wir die Übel, die wir haben, lieber ertragen, als zu unbekannten fliehn.“¹²⁹

Literatur

- Baecker Dirk, Für eine Vernunft der Zigeuner: Beobachten muss man lernen. Luhmann (8.12.1927 – 6.11.1998), in: Berliner Zeitung (48) vom 20.11.1998, 3.
- Ders., Wozu Kultur? Berlin 2003.
- Bauer, Christan, Transgressionen der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach Gottes und des Menschen Tod, in: ders./ Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 19-47.
- Ders. Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucault und Michel de Certeau, in: ders. / Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181-216.
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge, Gütersloh 1994.
- Bucher, Rainer, In weiter Ferne, so nah. Zum Philosophiebedarf der Praktischen Theologie, in: Bucher, Alexius J (Hg.), Welche Philosophie braucht die Theologie?, Regensburg 2002, 163-188.
- Ders., Neue Machtstechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Ders. / Krockauer, Rainer (Hgg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, Münster 2005, 183-199.
- Ders., Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: Nauer, Doris / Bucher, Rainer / Weber, Franz (Hgg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 65-70.
- Ders., Katholische Intellektualität. Ein Versuch, in: Wort und Antwort 46 (2005), 158-164.
- Caruso, Paulo, Gespräch mit Michel Foucault, in: Foucault, Michel, Von der Subversion des Wissens, München 2000, 7-27.
- de Certeau, Michel, Kunst des Handelns, Berlin 1988.
- Dalferth, Ingolf U. / Steollger, Phillip (Hgg.), Vernunft, Kontingenz und Gott: Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000.
- Dosse, François, Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2. Die Zeichen der Zeit: 1967 – 1991, Hamburg 1997.
- Engelmann, Jan (Hg.), Die kleinen Unterscheide. Der Cultural Studies-Reader, Frankfurt a. Main – New York 1999.

¹²⁹ Shakespeare, Werke, 247.

- Foucault, Michel, Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: Dreyfus, Hubert L. / Rabinow, Paul (Hgg.): Michael Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1987, 243-261.
- Ders., Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt a. M. 1993.
- Ders., Foucault. Ausgewählt und vorgestellt von Pravu Mazumdar, München 1998 (Philosophie jetzt!).
- Ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1994.
- Ders., Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Michael Foucault, Von der Subversion des Wissens, München 2000, 69-90.
- Ders., Von der Subversion des Wissens, München 2000.
- Ders., Michel Foucault, Short Cuts. Herausgegeben von Peter Gente, Heidi Paris und Martin Weinmann, Frankfurt a. M. 2001.
- Fuchs, Ottmar, „Es ändert sich ja doch nichts...!“ – Zum Systemtheoretischen Nachholbedarf einer subjekttempfindlichen Praktischen Theologie, in: PThl 20, 90-111.
- Ders., Die Pastoral im Horizont der „unverbrauchten Transzendenz Gottes“ (Karl Rahner), in: ThQ 185, 268-285.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1989.
- Heller, Andreas / Krobath, Thomas (Hgg.), Organisationsethik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie, Freiburg/Br. 2003.
- Dies., Kirchen verstehen und als Organisationen gestalten, in: dies. (Hgg.), Organisationsethik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie, Freiburg/Br. 2003, 14-43.
- Hemmiger, Andrea, Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin - Wien 2004.
- Kneer, Georg, Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Habermas, Foucault und Luhmann, Opladen 1996.
- Kolf-van Melis, Claudia, Tod des Subjekts, Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik, Stuttgart 2003 (Praktische Theologie heute 62).
- Kogler, Hans-Herbert, Michael Foucault, Stuttgart 2004.
- Kurlemann, Anne, „Es ist uns nichts gegen die Kälte eingefallen“ (D. Sölle). Lernprozesse diakonischer Pastoral und ihre Herausforderungen, in: Nauer, Doris / Bucher, Rainer / Weber, Franz (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 313-316.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 2000.
- Luhmann, Niklas, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1987.
- Ders., Reden und Schweigen, in: ders. / Fuchs, Peter, Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1989, 7-20.
- Ders., Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990.
- Ders., Soziologie des Risikos, Berlin-New York 1991.
- Ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992.
- Ders., „Was ist der Fall?“ und „Was steckt dahinter?“. Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, in: Zeitschrift für Soziologie 22 (1993), 245-260.

- Ders., „Wie konstruiert man in eine Welt, die so ist, wie sie ist, Freiheit hinein?“, in: Bardmann, Theodor M. (Hg.), *Zirkuläre Positionen. Konstruktivismus als praktische Theorie*. Opladen 1997, 67-83.
- Ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1998.
- Ders., *Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung*, in: ders., *Aufsätze und Reden*. Herausgegeben von Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, 262-296.
- Matzig, Gerhard, *Der Große Graben. Das Ende der Konsens-Gesellschaft*, München 2005.
- Münker, Stefan / Roesler, Alexander, *Poststrukturalismus*, Stuttgart 2000.
- Nassehi, Armin, *Die Paradoxie der Sichtbarkeit. Für eine epistemologische Verunsicherung der (Kultur-)Soziologie*, in: Beck, Ulrich / Kieserling, André (Hgg.): *Ortsbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Soziologie betreiben will*, Baden-Baden 2000, 17-29.
- Ders., *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2003.
- Rahner, Karl, *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung Praktischer Theologie (Sämtliche Werke Bd. 19)*, Düsseldorf-Freiburg/Br. 1995.
- Rang, Adalbert, *Konstruktivismus und Pluralismus. Aspekte ihrer Relevanz für die Kultur- und Sozialwissenschaften*, in: Drewek, Peter (Hg.), *Ambivalenzen der Pädagogik: Zur Bildungsgeschichte der Aufklärung und des 20. Jahrhunderts; Harald Scholz zum 65. Geburtstag*, Weinheim 1995, 351-363.
- Reckwitz, Andreas, *Die Logik der Grenzerhaltung und die Logik der Grenz-Überschreitung: Niklas Luhmann und die Kulturtheorien*, in: Burkhart, Günter / Runkel, Gunter (Hgg.): *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt a. M. 2004, 213-240.
- Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1992.
- Ders., *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a. M. 2003.
- Rüdeshiem, Christoph, *Kirchenberatung. Grundlagen einer systemtheoretischen und theologisch verantworteten Interventionspraxis*, Freiburg/Br. 2004.
- Sander, Hans-Joachim, *Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault*, in: Bauer, Christian / Hölzl, Michael, *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 105-141.
- Schmälzle, Udo, *Auf den Spuren Walter Benjamins. Glaubenspraxis im Spannungsfeld zwischen messianischer Hoffnung und der Faktizität des profanen Überlebenskampfes*, in: Nauer, Doris / Bucher, Rainer / Weber, Franz (Hgg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 213-217.
- Schüßler, Michael, *Selig die Straßenkinder. Perspektiven systemtheoretischer Sozialpastoral*, Mainz 2006 (im Erscheinen).
- Sedmak, Clemens, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003.
- Shakespeare, William, *Werke in vier Bänden*. Herausgegeben und eingeleitet von Irmgard Walter. Band 1, Salzburg 1983.
- Sloterdijk, Peter, *Luhmann, Anwalt des Teufels*, in: ders., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a. M., 82-141.
- Stäheli, Urs, *Politik der Entparadoxierung. Zur Artikulation von Hegemonie- und Systemtheorie.*, in: Butler, Judith / Critchley, Simon / Laclau, Ernesto / Žižek, Slavoj u.a. (Hgg.), *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus* (Herausgegeben von Oliver Marchart), Wien 1998, 52-66.
- Steinkamp, Hermann, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999.
- Stichweh, Rudolf, *Die Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000.

- Suess, Paulo, Befreiungstheologische Perspektiven an der Jahrtausendwende, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 83, 292-303.
- Weiß-Flache, Martin, Soziale Arbeit – Machtpraktiken zwischen Gnade und Un-Gnade, in: Bucher, Rainer / Krockauer, Rainer (Hgg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, 122-136.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlungen, Frankfurt a. M. 1964.

Wie gut reimt sich Gott?

Biblisches Plädoyer für einen künstlich
bereiteten Monotheismus

Wie gut können, wie gut müssen poetische Texte von Gott sein? Und was können sie und was müssen sie aussagen? Immerhin können in viel gesungenen Liedern ganze Welten verborgen sein, und kunstvoll lässt sich der biblische Gott wohl auch im Gesangbuch finden. Dafür kann EG 487 in besonderer Weise als Testfall dienen:

1. Abend ward, bald kommt die Nacht,
schlafen geht die Welt;
denn sie weiß, es ist die Wacht
über ihr bestellt.

2. Einer wacht und trägt allein
ihre Müh und Plag,
der läßt keinen einsam sein,
weder Nacht noch Tag.

3. Jesu Christ, mein Hort und Halt,
dein gedenk ich nun,
tu mit Bitten dir Gewalt:
Bleib bei meinem Ruhn.

4. Wenn dein Aug ob meinem Wacht,
wenn dein Trost mir frommt,
weiß ich, daß auf gute Nacht
guter Morgen kommt.

Dem Beginn des Liedes gelingt es, archaische menschliche Erfahrung in kürzeste Worte zu fassen: die Erfahrung der Zeit. Dass es Abend geworden ist, weist auf die Situation eines vergehenden Tages hin, und die Weiterführung zeigt, dass auch dieser Punkt nicht ewig bleibt. Er steht schon unter dem Zeichen des herankommenden Nächsten. Alle Rede geschieht nur mit den nötigsten Worten, ein Wort als Subjekt und ein knappes als Prädikat, umso mehr kommt das „bald“ zum Zuge, und die Überschattung des jetzigen Zeitpunkts durch das Kommende tritt deutlich hervor. Von der Welt wird dabei merkwürdig geschlossen gesprochen, vormodern. Das, was sie weiß und worum es geht, erscheint hier als Verbalabstraktum unpersönlich, allgemein-religiös, militärisch-national: Die Wacht. Es ist ein Ding, eine Einrichtung, die hier statisch erscheint. Von

einer Handlung ist nicht die Rede, vielmehr „ist die Wacht bestellt“. Es kann die Wacht am Rhein sein, eine militärische Ordnung, der Weltgeist kann es sein, die Götter, eine höhere Macht, das Schicksal.

Gewaltig öffnet sich in der zweiten Strophe der Blick. Wieder ist es ein einziges Wort, wie der „Abend“ der ersten Strophe, das die ganze Situation bestimmt: „Einer“. Kein Ding, keine Macht, kein Schicksal – eine Person. Eine Person? Dann wäre vielleicht von einem Mann oder einer Frau die Rede. Das ist es aber nicht. So umgibt diesen „einen“ noch ein Geheimnis. Aber als „einer“ ist er doch persönlich fassbar. „Einer allein“ ist von allem anderen unterschieden und erinnert an Dtn 6,4. Einer allein schließt jeden Synergismus aus. Und dieser eine handelt. Nichts ist mehr statisch, keine Wacht ist mehr bestellt. Dieser eine wacht und trägt. Er trägt Mühe und Plage und erleichtert somit in Not. Und er ist sozial: Er lässt keinen allein, Beziehung und Kontakt schafft er. Indem er ihre, der Welt Müh und Plag trägt, erhält er sie wohl, *creatio continua*. Jetzt und nur so verstehen wir die geschlossene Rede von der Welt aus der ersten Strophe. Und indem Er keinen Unterschied zwischen Nacht und Tag kennt – was ja genau das war, was den Menschen in der ersten Strophe ausgemacht hat –, erweist er sich als der Ewige. Wir können also aus der zweiten Strophe resümieren: Ohne dass sozusagen ein einziges Wort gefallen ist, wurden wir von einer diffusen, allgemeinen Vorstellung einer höheren Ordnung geführt zum biblischen Gott des Alten Testaments, der der eine Gott ist, neben dem es keine anderen Götter gibt, der die Erde erschaffen hat, der der Ewige ist und der die Beziehung zu den Menschen sucht und helfend eingreift.

Was fehlt noch? Der aufmerksame biblische Leser weiß es: Der Name. Die letzte Hülle fällt in der dritten Strophe: wieder am Anfang. Mit dem ersten Wort wird die stufenweise Enthüllung komplettiert. Der eine Gott, so göttlich er sich auch in Strophe zwei präsentiert hat, ist tatsächlich eine unverwechselbare Person und ein „menschlicher“ Gott: Er hat einen Namen. Auch dieser Name gehörte schon zum Gott des Alten Testaments und für die Christen heißt er hier: Jesus Christus. (Es ist überhaupt nicht schlimm, dass eine Person unterschiedlich benannt wird, das ändert nichts an der Einheit und Selbigkeit der Person.) Und nun ist die Beziehung da. „Mein“ und „dein“ und die Anrede des Menschen an den einen Gott, den man bei seinem Namen nennen kann. Diese Beziehung verlangt, wie jede Beziehung, Beziehungspflege: Den Gottesdienst. Einen Ort, eine Zeit, die der Mensch Gott widmet, wo er Gottes gedenkt. Anders ist christliches Leben nicht vorzustellen, „dein gedenk ich nun“. Und weiter geht's mit dem biblischen Gott: „Tu mit Bitten dir Gewalt“. Diese nach Wilhelm und Jakob Grimm im 19. Jahrhundert in Mode gekommene Wendung spricht die wohl faszinierendste Erfahrung der biblischen Glaubenszeugen mit Gott aus: Man kann mit ihm reden und rechten, wie mit einem Menschen. Er ist nicht der unbewegte Beweger. In schöner Dialektik ist er ein objektivierbares Subjekt, das bei frei bleibendem eigenen Entschluss durch äußeres und äußerstes Gebet dazu gezwungen –

denn nichts anderes sagt die neumodische Wendung aus – werden kann, wenn es will, seinen Entschluss zu überdenken, sein Tun zu ändern: zum Wohle des Menschen.

In der vierten Strophe wird's nun persönlich nach dem kunstvollen Stufenkatechismus ohne Worte. Der Höhepunkt der Steigerungen war erreicht. Nun sitzt der Beter allein auf der Bühne. Die Vorhänge sind wieder zu, deren Öffnung einen kurzen Blick auf Gott erlaubt haben; Die Welt, von der in der ersten Strophe die Rede war und die zur Offenbarung Gottes geführt wurde, ist wieder draußen. Gegenüber den drei ersten Strophen hat so die Situation gewechselt: Wurde bis hin in die dritte Strophe hinein beschrieben, so wird das „dein Gedenk ich nun“ jetzt vollzogen. Nur das betende Ich spricht allein mit dem biblischen Gott, ungestört und vertraut. Ps 17,2 und der Kern der Israelbeziehung Gottes klingen an. Hier wird dann in der intimen Rede zwischen Gott und Mensch ein letztes biblisches Element festgehalten: Gott ist kein Automatismus und kein apotropäischer Talisman. Nicht immer frommt seine Hilfe, nicht immer gibt er nur Gutes. Das „weiß ich“ aber bleibt bestehen. Der nicht immer nur gute Gott ist und bleibt ein Gott der Verheißung einer guten Zukunft. Denn ihm steht der hilfsbedürftige Mensch gegenüber. So geht das Lied exakt vom Abend in der ersten Strophe bis (fast) genau zum Morgen in der letzten Strophe. Die Zeit, in der der Mensch aktiv ist, ist nicht im Blick, sondern der Mensch wird beschrieben als ausgelieferter, vom Dunkel bedroht, angesichts dessen er kein Handeln und Gestalten entgegenzusetzen hat. Hier folgt nicht der Abend auf den Morgen, sondern der Morgen auf die Nacht. Nur wenn der Mensch seine eigene Begrenzung positiv getragen und aufgehoben weiß durch Gott, kann daraus im Anschluss das eigene Gestalten folgen.

Kein Wunder, dass der Dichter dieses biblischen Gottes, der uns von den national-religiösen Ordnungen der Welt zur intimen Zwiesprache mit dem biblischen Gott geführt hat, Mitglied der Bekennenden Kirche war, das mit „Einer allein“ dem Führer seinen absoluten Anspruch streitig gemacht hat. In dem Weg von der ersten bis zur vierten Strophe spiegelt sich zugleich auch der Weg Rudolf Alexander Schröders selber vom national orientierten Dichter zum kunstvollen Glaubenszeugen wieder.

Darüber hinaus zeigt sich in EG 487 in nahezu unerreichter Weise, dass unser hinsichtlich seiner Darstellung überaus eifernder Gott nach Dtn 4,23f nicht nach irgendwelchen Texten verlangt, die irgendetwas Religiöses allgemein und nach Belieben zusammenreimen. Sondern „der künstlich und fein dich bereitet“ verlangt genau das von ihm abbildenden poetischen Texten, denn nur auf diese Weise kann die anspruchsvolle Ästhetik seiner Barmherzigkeit dargestellt werden.

Rezensionen

W. Nethöfel, K.-D. Grunwald (Hgg.):
Kirchenreform Jetzt!
Projekte – Analysen – Perspektiven

„Reform schafft Reform.“ (223) Dieser fast banale Satz aus einem Beitrag über die Angebotskarte für das Evangelische Wiesbaden kann fast als Programmaussage für die Publikation „Kirchenreform jetzt! Projekte Analysen Perspektiven“ gelten. Die Initiatoren dieser Publikation, Wolfgang Nethöfel und Klaus-Dieter Grunwald, sind sich darüber einig, dass die konkrete Wirklichkeit der Gemeinden und funktionalen Dienste der evangelischen Landeskirchen vor einem dringenden Reformbedarf stehen, der endlich intensiver vernetzt werden sollte. Ein solches „Netzwerk“ der Reform treibt sie um. Darum versuchen sie Menschen aus unterschiedlichen Bereichen zusammenzuführen und setzen auf Gewinne in der Rezeption von „best practice“-Dokumentationen. „Nicht kopieren, sondern kapieren!“ rät dazu Bischof Ulrich Fischer, Landesbischof in Baden im Vorwort.

In ihrer Einleitung (9–38) beschreiben Wolfgang Nethöfel, Professor für Sozialethik in Marburg, und Klaus-Dieter Grunwald, Oberkirchenrat und Jurist bei der EKH, Intention und Konzept dieses Buches und, mehr noch, einer dahinter stehenden Arbeitsgemeinschaft. Sie erkennen die unbedingte Reformnotwendigkeit in den Kirchen, vor dem Hintergrund der Globalisierung, der immer ausdifferenzierteren Gesellschaft und des Relevanzverlusts der Kirche in immer größeren Zusammenhängen. Der reine Rückzug auf das überkommene Gemeindemodell wird der Kirche keine Zukunft mehr bescheren: „Der gewohnte Gottesdienst, zuverlässige Amtshandlungen, intensive Seelsorge und die Aufrechterhaltung eines hochschwelligten Clubangebots scheinen den Erhalt jedes einzelnen kirchlichen Gebäudes und aller Plan- und Kostenstellen zu erzwingen, obwohl die Zielgruppen immer älter und immer kleiner werden“ (12). Effizienz- und Effektivitätsansprüche und Mindeststandards im *Kundenkontakt* werden immer noch zurückgewiesen. Insgesamt plädieren sie für eine höhere Professionalität kirchlichen Handelns und dazu auch der notwendigen Umschau (17) nach Alternativen.

Seit 2001 kommen im Netzwerk „Gemeinde und funktionale Dienste“ TheologInnen, SoziologInnen und JuristInnen aus den Evangelischen Landeskirchen zusammen. Unter ökumenischem Bezug und in bundesweiter Öffnung werden im kollegialen Austausch vor dem Hintergrund von Interdisziplinarität, Wissenschaftlichkeit und Praxisbezug Lernsituatio-

nen geschaffen und konkrete Informationen erschlossen. Eine erste größere Öffentlichkeit war im Rahmen des Hannoverschen Kirchentags 2005 geschaffen worden. Inzwischen werden ausdrücklich auch Kontakte zur katholischen Kirche und zur Pastoraltheologie gesucht.

Wesentliche Leitfäden haben sich herausgebildet:

- „1. Ehrenamt fördern – Zusammenarbeit zwischen Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen gestalten
2. Berufsprofile klären – Zuständigkeiten ordnen
3. In Kirchengemeinden und -bezirken Identität stärken und Profil entwickeln
4. Zusammenarbeit zwischen Gemeinden verbindlich gestalten
5. Gemeinsam leiten – Entwicklung verantworten.“ (20)

Was wird, warum, für wen, durch wen, mit wem und wie *angeboten*? Das sind die stets leitenden Fragen in Analyse und Präsentation der Erfahrungen.

Im zweiten Teil reflektiert Peter Scherle, Professor für Kirchentheorie und Kybernetik in Herborn, die Theorie einer nachhaltigen Kirchenentwicklung auch im Vergleich zu manchen Wachstumsbewegungen im amerikanischen Umfeld.

Dann folgt in den nächsten drei Teilen eine Vielfalt von Erfahrungsberichten, gegliedert nach

- Gemeindeebene
- Übergemeindlicher und regionaler Projekte
- landeskirchlicher Ebene

Was hier dem katholischen Leser auffällt, sind viele Parallelitäten, die für das Interesse des Arbeitskreises zur ökumenischen Vernetzung sprechen. Manches könnte direkt aus einer unserer Gemeinden oder Strukturreformansätze kommen. Das ein oder andere klingt wohl vertraut oder macht geradezu Lust, auch diese Idee zu übertragen und auszuprobieren:

Wie kann eine Pluralisierung der Angebote gelingen, wie ist Kirchturmspolitik oder auf diözesaner Ebene Domkirchenpolitik aufzubrechen, wo sind Widerstände, wo Energien zur Veränderung? Können sozialräumliche und lebensweltliche Ansätze fruchtbar gemacht werden? Kennen wir überhaupt in größerem Raum unsere Angebotspalette? Wie steht es um ökonomische Möglichkeiten (nicht nur Zwänge) zum Beispiel im Immobilienmanagement?

Die Beiträge zeugen tatsächlich von den unterschiedlichen Perspektiven der AutorInnen und sind authentische Zeugnisse von Menschen, die Reformen wagen, um Zukunft zu gestalten.

Dem aufmerksamen Theologen kommen zugleich etliche Anfragen, deren Diskussion jenseits der Praxisorientierung Raum gegeben werden sollte, um nicht einer rein strukturorientierten Reform das Wort zu reden.

- Mir fehlt eine Klärung des Kirchen- und Gemeindebegriffs, zumindest zieht sie sich nicht erkennbar durch die Beiträge durch. Die Gefahr lauert, dass alles für gut geheißen wird, was zumindest kurzfristig Reform sichert und Erfolg zeitigt. Die Diskussion einer Kriteriologie wird gerade auch im ökumenischen Dialog und besonders in der Platzierung ökumenischer gemeinsamer Kirchenprojekte notwendig werden.
- Bei aller Betonung der Ehrenamtlichkeit steckt doch die Kundenmetapher als eine der Leitideen hinter manchem Beitrag. Jedoch frage ich, ob es angemessen ist, sowohl im Verhältnis amtlicher Kirche zu ihren Mitgliedern wie und erst recht im Verhältnis einer missionarischen Kirche zu „Außenstehenden“ von „Angebot“ und „Kunde“ zu sprechen.
- Insgesamt wird es spannend, noch mehr als bislang Praxis auch ekklesiologisch und theologisch einzuordnen und zu beleuchten.
- „Kirchenreform jetzt!“ ist schließlich ein Titel, der katholische Leser eher an große Kirchenreform, neues Konzil oder Reformation denken lässt. Kirchliche Praxisreform ist eher das, wozu dieses Buch hinführt.

Insgesamt scheint mir hier ein spannendes Ansinnen vorzuliegen und ich habe mich gerne bereit erklärt, für dieses Netzwerk einer der Brückenköpfe zu den katholischen PastoraltheologInnen zu werden. Die Lektüre dieses Buches möge noch andere neugierig machen.

Richard Hartmann

Wolfgang Nethöfel / Klaus-Dieter Grunwald (Hgg.), Kirchenreform jetzt! Projekte – Analyse – Perspektiven, Schenefeld 2005.

Autorinnen und Autoren

Christian Bauer

Institut M.-Dominique Chenu
Schwedterstr. 23
D-10119 Berlin
Fon (privat): +49 (0) 911 5209517
eMail: christian.f.bauer@gmx.de

Prof. Dr. Gottfried Bitter

Professor em. für Religionspädagogik/Homiletik
Tannenweg 2
D-53424 Remagen
Fon: +49 (0) 2228 282

Prof. Dr. Karl Bopp

Professor für Pastoraltheologie
Don-Bosco-Str. 1
D-83671 Benediktbeuern
Fon: +49 (0) 8857 88-185
eMail: bopp@pth-bb.de

Jochen Flebbe, Dipl.-Theol.

Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
Abteilung für Neues Testament
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7577
Fax: +49 (0) 228 73-9370
eMail: jflebbe@uni-bonn.de

Prof. Dr. Walter Fürst

Professor em. für Pastoraltheologie
Breitbacher Graben 24
D-53604 Bad Honnef
Fon: +49 (0) 2224 10827
eMail: w.fuerst@uni-bonn.de

Prof. Dr. Richard Hartmann

Professor für Pastoraltheologie und Homiletik
Am Wynberg 7
D-36039 Fulda
Fon: +49 (0) 661 3802720
Fax: +49 (0) 661 3802740
eMail: richard-hartmann@vr-web.de

Prof. Dr. Bernd Lutz

Professor für Pastoraltheologie
An St. Adelheid 5
D-51109 Köln
Fon: +49 (0) 221 892659
Fax: +49 (0) 221 891976
eMail: Lutz@PastoralundKatechese.de

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette

Professor für Religionspädagogik/Praktische
Theologie
Emil-Figge-Str. 50
D-44227 Dortmund
Fon: +49 (0) 231 755-2874
Fax: +49 (0) 231 755-5455
eMail: mette@fb14.uni-dortmund.de

Dr. Hadwig Müller

Leiterin des Referates Missionarische Prozesse in
Europa
Missionswissenschaftliches Institut
Goethestr. 43
D - 52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 7507-238
Fax: +49 (0) 241 7507-335
eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost

Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 3862-444
Fax: +49 (0) 228 3862-446
eMail: R.Schmidt-Rost@uni-bonn.de

Dr. Sebastian Schneider

Leiter der Arbeitsstelle Gemeindeentwicklung in
Österreich
Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg
Gaisbergstr. 7
A-5020 Salzburg
Fon: +43 (0) 662 8047-2495
eMail: sebastian.schneider@seelsorge.kirchen.
net

Dr. Michael Schüßler, Dipl.-Päd.

Dozent an der Fachakademie für Sozialpädagogik der Caritas Erlangen
Büsumer Weg 22
D-90425 Nürnberg
Fon: + 49 (0) 911 9443224
eMail: michael.schuss@t-online.de

Prof. Dr. Maria Widl

Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Nordhäuser Str. 63
D-99089 Erfurt
Fon: +49 (0) 361 737-2571
Fax: +49 (0) 361 737-2509
eMail: maria.widl@uni-erfurt.de

Prof. Dr. Dr. Paul M. Zulehner

Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik
Maria-Theresien-Str. 3/25
A-1090 Wien
Fon: +43 (0) 1 4277-31201
Fax: +43 (0) 1 4277-9312
eMail: paul.zulehner@univie.ac.at