

theol

ISSN 0555-9300

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie



**STAND UND PERSPEKTIVEN DER
PASTORALTHEOLOGIE**

04. DEZ. 1991

2/1991

A.

"Stand und Perspektiven der Pastoraltheologie"

Die Pastoraltheologie nach dem II. Vatikanum

**Vorgesehene und ergänzende Beiträge
zu einem nicht stattgefundenen
Internationalen Pastoral-symposium
(geplant 10.-12.5.1990 in Suwalki/Polen)**

Wolfgang Iser

Pastoraltheologie in Österreich nach dem II. Vatikan- konnizil

A.

Ein Rückblick

1.

Die Pastoraltheologie nach dem II. Vatikanum:

Länderberichte

Pastoraltheologie als eigenständige theologische Disziplin ist eine
relativ neue Erscheinung auf dem europäischen Kontext. Als um die Mitte des
19. Jahrhunderts Kaiser Franz II. den Auftrag zu einer Reform
des theologischen Studiums gab, wurde die Frage einer qualifika-
tionellen Einbindung in die seelsorgliche Praxis in den Mittelpunkt der Über-
legungen. Der Entwurf des Benediktinerabtes Stephan Raupenstrauch
setzte sich schließlich durch: eine Zusammenfassung der 'praktischen',
zunehmend der Seelsorge dienenden Fächer zu einem Fach 'Pastoral-
theologie' als gleichrangiger theologischer Disziplin neben den tra-
ditionellen Fächern. Unter Mithilfe der kirchlichen Obrigkeit, des
Wiener Kardinals Migazzi, der eine Vernachlässigung der Dogmatik
fürchtete, wurde die Pastoraltheologie 1777 durch kaiserliche Verord-
nung ebenfalls als Universitätsdisziplin eingeführt.

Diese historischen Bemühungen dienen nicht einer nostalgischen
Selbstverherrlichung. Sie sind vielmehr deshalb angebracht, weil die
österreichische Pastoraltheologie der Gegenwart tief in ihrer Ver-
gangenheit wurzelt. Die Wertschätzung von Tradition und Kontinuität spielt
allgemein in der Mentalität des Österreicher eine bestimmende Rolle.
"Sich mit dem Gewohnten nicht zufrieden, versuchen, neue Wege zu
gehen," heißt es noch im Jahr 1986 in einer Untersuchung der Erzie-
hungssituation an letzter Stelle (bei 17 möglichen Antworten).¹ So darf es
nicht verwundern, daß auch im Bereich der Pastoraltheologie revolu-
tionäre Neukonzeptionen und grundlegende neue Akzentsetzungen
eher die Ausnahme darstellen. So manches, was wie ein neues Produkt
erscheint, erweist sich bei näherem Hinsehen eher als ertüchtetes 'De-
sign'. Aus dieser Tendenz vorschnelle Qualitätsurteile abzuleiten, wäre
zwar verfehlt, denn die Stärke der österreichischen Pastoral-
theologie steht in enger Verbindung zu diesem Identitätstreben: es

¹ Vgl. F. Wöhrmann/J. Müller, Pastoraltheologie – ein entscheidender Teil der theo-
logischen Studienreform, Wien 1979.

² BKAÖ, Die Meinungen zu Kirche und Kirchenreform, Ergebnisse einer demographi-
schen Positionserhebung, Teil 2, Linz 1986, 31.

Markus Lehner

Pastoraltheologie in Österreich nach dem II. Vatikanum

Ein Rückblick

Pastoraltheologie als eigenständige theologische Disziplin ist eine österreichische Erfindung, ja – was sie besonders 'österreichisch' macht – eine Erfindung auf kaiserlichen Wink hin. Als um die Mitte des 18. Jahrhunderts Kaiserin Maria Theresia den Auftrag zu einer Reform der theologischen Studien gab, rückte bald die Frage einer qualifizierten Einführung in die seelsorgliche Praxis in den Mittelpunkt der Überlegungen. Der Entwurf des Benediktinerabts Stephan Rautenstrauch setzte sich schließlich durch: eine Zusammenfassung der 'praktischen', unmittelbar der Seelsorge dienenden Fächer zu einem Fach 'Pastoraltheologie' als gleichrangiger theologischer Disziplin neben den herkömmlichen Fächern. Unter Mißbilligung der kirchlichen Obrigkeit, des Wiener Kardinals Migazzi, der eine Vernachlässigung der Dogmatik fürchtete, wurde die Pastoraltheologie 1777 durch kaiserliche Verordnung formell als Universitätsdisziplin eingeführt.¹

Diese historischen Reminiszenzen dienen nicht einer nostalgischen Selbstbespiegelung. Sie sind vielmehr deshalb angebracht, weil die österreichische Pastoraltheologie der Gegenwart tief in ihrer Vergangenheit wurzelt. Die Wertschätzung von Tradition und Kontinuität spielt allgemein in der Mentalität des Österreicherers eine bestimmende Rolle. "Sich mit dem Gewohnten nicht zufrieden, versuchen, neue Wege zu gehen," rangiert noch im Jahr 1986 in einer Untersuchung der Erziehungsziele an letzter Stelle (bei 17 möglichen Antworten).² So darf es nicht verwundern, daß auch im Bereich der Pastoraltheologie revolutionäre Neukonzeptionen und grundlegende neue Akzentsetzungen eher die Ausnahme darstellen. So manches, was wie ein neues Produkt erglänzt, erweist sich bei näherem Hinsehen eher als erneuertes 'Design'. Aus dieser Tendenz vorschnelle Qualitätsurteile abzuleiten, wäre allerdings verfehlt, denn die Stärke der österreichischen Pastoraltheologie steht in enger Verbindung zu diesem Identitätsstreben: es

¹ Vgl. F. Klostermann/J. Müller, Pastoraltheologie - ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform, Wien 1979.

² IMAS, Die Meinungen zu Kirche und Kirchensteuer. Ergebnisse einer demoskopischen Positionsbestimmung, Teil 1, Linz 1986, 5a.

ist die Fähigkeit zur kreativen Inkulturation vielfältiger neuer Impulse in den Kontext der österreichischen Kirche und Gesellschaft. Um es mit einem Bild zu sagen: Dornröschen läßt sich gern von fremden Prinzen wachküssen, doch es bleibt dabei auf dem Boden, und das Leben geht weiter seinen Lauf.

Dieser charakteristische 'Wandel in Kontinuität' wird darin sichtbar, daß sich vier Grundzüge der österreichischen Pastoraltheologie durch die Geschichte bis herauf in die Gegenwart verfolgen lassen:

- ein pragmatischer, realitätsbezogener Grundzug,
- ein kirchlicher, institutionsbezogener Grundzug,
- ein seelsorglicher, auf die Person des Seelsorgers zentrierter Grundzug,
- ein personaler Grundzug, der den 'kostbaren Einzelnen' in den Mittelpunkt stellt.

1. Der pragmatische Grundzug

"Wer Visionen hat, gehört zum Arzt," meinte vor kurzem ein prominenter österreichischer Politiker. Mancher mag sagen, diese Kollektiv- bzw. Ferndiagnose lasse auf einen gehörigen Schuß Borniertheit schließen, doch jedenfalls kommt in diesem Satz auch ein charakteristischer Hang zum nüchternen Realismus an den Tag. Dieser lebt auch in der österreichischen Pastoraltheologie und verhindert ein allzu genüßliches Schwelgen in trügerischen 'Kirchenträumen'. Schon Heinrich Swoboda (1899-1920 Pastoraltheologe in Wien) erregte erheblichen Unwillen, als er in seiner Publikation 'Großstadtseelsorge' statistische Untersuchungsmethoden verwendete, um so die tatsächlichen Voraussetzungen der Seelsorge nüchtern und sachlich zu erfassen.³ Die konsequente Fortsetzung dieses neuen Weges der Pastoraltheologie unter seinen Nachfolgern legte den Grundstein dafür, daß die pastoraltheologischen Methoden aus dem französischen und holländischen Raum nach 1945 rasch übernommen wurden. Ein eigenes Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS, Leitung: Hugo Bogensberger) wurde gegründet, das federführend war, als man sich vor den Diözesansynoden

³ H. Swoboda, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie, Regensburg 1909.

nach dem Konzil in mehreren Diözesen durch Repräsentativumfragen ein realistisches Bild der Lage zu schaffen versuchte.⁴

An den theologischen Fakultäten findet sich dieser Schwerpunkt vor allem in Wien unter Paul Michael Zulehner, der 1980 eine umfangreiche soziologische Umfrage zum Thema 'Religion im Leben der Österreicher' betreute⁵ und anlässlich eines neuerlichen Projekts 1990 auch die Verknüpfung mit gesamteuropäischen Wertestudien herstellte. Neuerdings sind auch in Salzburg unter Friedrich Schleinzler empirische Untersuchungen zur kirchlichen und seelsorglichen Situation in den Mittelpunkt der Forschungsarbeit gerückt.

2. Der kirchliche Grundzug

"Ich bin zwar kein gläubiger, aber ein begeisterter Katholik", zitierte Wilhelm Zauner einmal einen prominenten Österreicher.⁶ Eine inhaltlich eher blasse Religiosität, verbunden mit einer gewissen Hochachtung vor der Institution 'Kirche', ist kennzeichnend für den österreichischen Katholizismus. Die historischen Wurzeln dieser Prägung liegen schon in der gewaltsamen Durchsetzung der Gegenreformation durch die Habsburger, weiters in der Tatsache, daß das staatskirchliche System in Österreich bis ins 20. Jahrhundert hinein dauerte. Es kam zu einem sehr turbulenten und schmerzhaften Loslösungsprozeß der Kirche von gesellschaftlichen Machtpositionen, wodurch diese Selbstfindung und Subjektwerdung der Kirche sehr intensiv erlebt und reflektiert wurde. Die österreichische Pastoraltheologie stand lange Zeit unter dem Zeichen der Emanzipation der Kirche aus einem aggressivem Lagerkatholizismus, der in einer engen Bindung der Kirche an die 'Christlichsoziale Partei' und dann im 'christlichen Ständestaat' seine geschichtliche Ausformung fand. Das Interesse konzentrierte sich so auf die eigene, spezifisch kirchliche Struktur, auf die 'lebendige Pfarrgemeinde'. Die *Katholische Aktion* österreichischer Prägung als Versuch der Konstruktion eines katholischen Organisationswesens auf dem Skelett dieser Struktur ist nur auf diesem Hintergrund verständlich. Die theologischen Weichen dazu wurden vom Gründer des Wiener Seelsorgeinstituts und

⁴ Vgl. Institut für kirchliche Sozialforschung, Entwicklung und Stand der kirchlichen Sozialforschung, in: F. Klostermann u.a. (Hg.), Kirche in Österreich 1918-1965 Bd. 1, Wien 1966, 258-264.

⁵ P. M. Zulehner, Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage, Wien 1981.

⁶ W. Zauner, Kirche in Österreich. Überlegungen zu einem Entwurf, in: Th. Piffil-Percevic (Hg.), Kirche in Österreich, Berichte, Überlegungen, Entwürfe, Graz 1972, 182.

Erfinders der 'Seelsorgeämter' Karl Rudolf und dem Wiener Pastoraltheologen Michael Pfliegler gestellt.

Auf dieser Basis baut dann die wohl wichtigste Leistung der österreichischen Pastoraltheologie nach dem Konzil auf: die Entwicklung der Gemeindeftheologie durch Ferdinand Klostermann⁷, wobei auch hier wieder der 'Sitz im Leben' in der konkreten kirchlichen Praxis zu finden ist: in den Erfahrungen der von Karl Strobl konzipierten 'Hochschulgemeinden'.⁸ Es entspricht diesem Ursprung, daß sich die 'Gemeindeidee' in Österreich eigentlich nicht verselbständigt hat – selbst bei so entschiedenen Verfechtern wie Paul Weß – sondern an einer Verankerung in der Pfarrstruktur grundsätzlich festgehalten wurde.⁹ Auch neue Grundlagenwerke wie die vierbändige 'Pastoraltheologie' Paul Michael Zulehners stehen fest in dieser Tradition eines 'kirchenbezogenen Ansatzes', der Pastoraltheologie wesentlich als Reflexion kirchlicher Praxis sieht.¹⁰

Wenn der österreichischen Kirche insgesamt immer wieder der Vorwurf eines 'Pastoralismus' gemacht wurde,¹¹ so korrespondiert dies exakt mit diesem starken institutionellen Bezug der pastoraltheologischen Arbeit. Nicht der Rückzug in den elfenbeinernen Turm der hohen Wissenschaft ist die Devise, sondern die aktive Einbindung in das kirchliche Geschehen. Auf Österreichebene spielt hier das 'Österreichische Pastoralinstitut' (ÖPI, Leitung: Helmut Erharter) eine wichtige Rolle. Es ist nicht nur bei der Erarbeitung pastoraler Richtlinien für die Bischofskonferenz federführend, sondern will mit der bis ins Jahr 1931 zurückreichenden Tradition der 'Weihnachtsseelsorgertagungen' (heute 'Pastoraltagungen') auch direkte Impulse für das kirchliche Leben an der Basis setzen. Doch auch die pastoraltheologischen Institute an den Fakultäten sind in den meisten Diözesen eng in die Gestaltung des kirchlichen Lebens einbezogen, vor allem wenn es um gesamt-diözesane pastorale Vorgänge geht. In besonderem Maße trifft dies auf jene Institute zu, die nicht Teil einer staatlichen Universität sind, sondern diözesane Einrichtungen darstellen (Linz und St. Pölten).

⁷ F. Klostermann, Prinzip Gemeinde, Wien 1965 und weitere Publikationen.

⁸ Vgl. K. Strobl, Erfahrungen und Versuche. Notizen aus dem Nachlaß, A. Kraxner u.a. (Hg.), Wien 1985.

⁹ Gemeindekirche - Zukunft der Volkskirche: der Lernweg einer Pfarrgemeinde, heißt der bezeichnende Titel einer seiner Publikationen, Wien 1976.

¹⁰ Vgl. N. Mette, Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, in: Diakonia 21 (1990), 422; vgl. Mette in diesem Heft; siehe P. M. Zulehner, Pastoraltheologie 4 Bde., Düsseldorf 1989/90.

¹¹ Vgl. Zauner, Kirche, 197.

3. Der seelsorgliche Grundzug

Rautenstrauch hatte bei seinen Reformvorschlägen klar die Person des Seelsorgers im Auge. Dieser sollte durch eine stärker auf die Praxis ausgerichtete Ausbildung befähigt werden, seinen seelsorglichen Dienst als Kirchen- (und Staats-)beamter kompetenter wahrzunehmen. Eine leistungsfähige Bürokratie war den Österreichern immer etwas wert; ja bis in unsere Tage erfreut sich die Beamtenlaufbahn bei der Berufswahl größter Beliebtheit. Auf diesem Hintergrund wird die große Kontinuität dieser seelsorglichen Komponente bis in die Gegenwart hinein verständlich, die allen Parolen einer Umorientierung von einer 'kleriker-zentrierten' zu einer 'gemeinde-zentrierten' Pastoraltheologie trotzt. Änderungen in der Frage des Seelsorge-Stils und die Erweiterung der Palette der hauptamtlichen Seelsorgsberufe werden natürlich thematisiert, treten aber gegenüber der Konstanz dieser Akzentsetzung in den Hintergrund.

So gesehen ist es wohl kein Zufall, daß sich Ferdinand Klostermanns wissenschaftliches Interesse nach der 'Gemeinde' dem Thema 'Priester' zuwendet¹², daß in der Arbeit der Innsbrucker Pastoraltheologen Hermann Stenger und Klemens Schaupp zuletzt die Frage der 'Eignung' zum kirchlichen Beruf eine zentrale Stellung bekommen hat¹³, daß in Wien unter Paul Michael Zulehner die Frage des 'Leitens in der Kirche' zu einem Schwerpunkt geworden ist, bis hin zur Konzeption gezielter Hochschulkurse für 'Führungskräfte' auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen.

Diese wissenschaftliche Arbeit weist auf ein weitergehendes Interesse an der Thematik der Person des Seelsorgers hin, als rein dadurch gegeben ist, daß die Lehrtätigkeit an den Fakultäten ja wesentlich die Ausbildung der künftigen Seelsorgerinnen und Seelsorger zum Ziel hat. Auch in diesem Bereich wurden mit der Einführung von begleitenden Hochschullehrgängen für die Phase der Praxiseinführung in die Pfarrseelsorge an allen Instituten verstärkte Aktivitäten gesetzt.

4. Der personale Grundzug

Die österreichische Gesellschaft ist, heute mehr denn je, von einer stark individualistischen Mentalität ('i bin i') geprägt. Daß gerade Wien

¹² F. Klostermann, *Priester für morgen*, Innsbruck 1970 u.a. Publikationen.

¹³ H. Stenger (Hg.), *Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung-Beratung-Begleitung*, Freiburg i. Br. 1988.

dank Sigmund Freud und Alfred Adler die Wiege der modernen Tiefenpsychologie wurde, darf wohl als Hinweis darauf gewertet werden, daß diese Konzentration der Aufmerksamkeit auf den einzelnen Menschen und sein Schicksal, sein 'Wohl und Wehe', auf eine lange Tradition zurückgreifen kann. Auch im Bereich der Pastoraltheologie kann sie weit zurückverfolgt werden: Anselm Ricker (1872-95 Pastoralprofessor in Wien) begründete das Fach 'Pastoral-Psychiatrie' und lenkte damit das Interesse der Kirche auf ihre Verantwortung für Menschen mit seelischen Krankheiten.

Dieses pastoralpsychologische/pastoralmedizinische Interesse ist in der nachkonziliaren Zeit auffallend intensiv und breit gestreut. In Graz werden unter Karl Gastgeber und Karl Heinz Ladenhauf Konzepte zur praxisbegleitenden pastoralpsychologischen Weiterbildung¹⁴ zu einem wichtigen Arbeits- und Forschungsschwerpunkt. In Salzburg konzentriert Gottfried Griesl (1969-1987) seine wissenschaftliche Arbeit auf die Bereiche 'Pastoralpsychologie' und 'Pastoralanthropologie'. In Innsbruck sind die Forschungsschwerpunkte ähnlich gelagert, es wurde sogar eine eigene pastoralpsychologische Abteilung innerhalb des Instituts für Pastoraltheologie aufgebaut. Auch in St. Pölten erhalten Fragen der seelsorglichen Begleitung in menschlichen Grenzsituationen unter Franz Sidl und Franz Schmatz eine besondere Aufmerksamkeit.

Als praktische Konsequenz dieser Schwerpunktsetzung ist die Einrichtung von Lehrgängen für die Krankenhausseelsorge (Salzburg) bzw. die Begleitung von Klinikpraktika (Innsbruck, Graz) zu sehen. Das in letzter Zeit verstärkte pastoraltheologische Interesse an Fragen der kirchlichen Diakonie insgesamt hat in Linz unter Wilhelm Zauner schon eine gewisse Tradition. Die Konzeption eines Hochschullehrgangs zum Thema 'Caritas', der 1991 angelaufen ist, läßt eine noch deutlichere Akzentsetzung in diesem Bereich erwarten.

Resümee

Die österreichische Pastoraltheologie nach dem Zweiten Vatikanum ist wohl kaum als revolutionärer Neuanfang zu bewerten. Eher wirkte das Konzil als 'Kat', indem es schon lange brodelnde Ideen von manch unnötigem Mief zeitgebundener Traditionalismen reinigen half. Es gereicht diesem Konzil ja zur Ehre, wenn es als 'Pastorkonzil' bezeichnet wird. Einen abwertenden Beigeschmack kann dieser Begriff doch

¹⁴ Vgl. K.H. Ladenhauf, Pastoralpsychologische Weiterbildung am Institut für Pastoraltheologie der Karl-Franzens-Universität Graz. Konzeptionen und Erfahrungen, in: Pthl 6 (1986) 355-369 (Anm. Red.).

nur in den Ohren solcher Leute bekommen, die sich mit dem alltäglichen mühsamen Geschäft der Pastoral nicht die Hände schmutzig machen möchten.

Auch wenn die Pastoraltheologie unter den theologischen Fächern eine junge Disziplin darstellt, ihr Anliegen ist zweifellos älter als ihre eigene Geschichte. Daß es gilt, die Botschaft Jesu in eine realistische Beziehung zum konkreten Leben der Menschen zu setzen, war der Kirche zu allen Zeiten aufgetragen. Wo immer diese Aufgabe vernachlässigt wurde, hat sie es bitter bereuen müssen. So sehr sich die Gestalt dieses Beziehungsfeldes im Lauf der Geschichte wandelt – die Botschaft Jesu vom uns zugesagten Heil einmal als 'Konstante' genommen – die Aufmerksamkeit muß auch auf die unabdingbaren 'Variablen' in diesem Geschehen gerichtet bleiben: auf den Menschen als kostbaren Einzelnen, eingebettet in sein gesellschaftliches Umfeld; auf die Kirche als "Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott" (Kirche 1); auf jene Menschen, welche die Sorge um die Lesbarkeit dieses Zeichens bzw. die Eignung dieses Werkzeugs zu ihrer spezifischen Lebensaufgabe gemacht haben.

Schwiz

Die äußeren Strukturen

Die Schweiz ist ein kleines Land mit nur knapp 7 Millionen Einwohnern. Davon sind beinahe 15% also über eine Million Ausländer. Konfessionell liegt das Verhältnis der beiden großen Hauptkonfessionen der Katholiken und der Protestanten ungefähr bei Fünfzig zu fünfzig Prozent.

Es gibt in der Schweiz drei theologische Hochschulen. Die Universität Fribourg, die theologische Fakultät Lugano, beides sind staatliche, also finanziell vom Staat getragene Hochschulen. Dann die katholische Theologie in Chur, die mit dem dortigen Bistumsamt verbunden ist. Diese drei Hochschulen stehen wenn man die Religionspädagogik dazu rechnet, für die Praktische Theologie sechs Lehrstühle. Das heißt also sechs Professoren für die entsprechenden Anstalten. Dann entsprechende Mitarbeiter. Luzern und Chur besitzen dabei noch je ein Institut für die Ausbildung und Weiterbildung von Katechetinnen und Katecheten. Fribourg ein eigenes pastoraltheologisches Institut.

In der Schweizerischen Landeskirche gibt beinahe mehr oder weniger entsprechende Einrichtungen mit den sechs reformierten theologischen Fakultäten und den entsprechenden Vertreten der Praktischen Theologie in Zürich, Basel, Bern, Lausanne, Neuchâtel und Genève.

Josef Bommer

Die Pastoraltheologie nach dem II. Vatikanum in der Schweiz

Pastoraltheologie als Wissenschaft steht im Dienst der Pastoral, als Wissenschaft von der Seelsorge hat sie dem Seelsorger und der Seelsorge zu dienen. Dabei ist das Verhältnis von Pastoraltheologie und Pastoral im Zueinander von Theorie und Praxis dialektisch zu beschreiben. Die Theorie ist der Praxis, die Praxis der Theorie zugeordnet. So kann und muß die Pastoraltheologie in ihrem Stand, Zustand und in ihren Perspektiven immer im Umfeld der jeweiligen Pastoral gesehen und bewertet werden. Und so mögen auch Länderberichte zum Stand der Pastoraltheologie nach dem Zweiten Vatikanum ihre Berechtigung haben.

Kurzer Überblick über die Situation der Pastoraltheologie in der Schweiz

Die äußeren Strukturen

Die Schweiz ist ein kleines Land mit rund sechs Millionen Einwohnern. Davon sind beinahe 15%, also über eine Million Ausländer. Konfessionell liegt das Verhältnis der beiden großen Hauptkonfessionen, der Katholiken und der Protestanten, ungefähr bei fünfzig zu fünfzig Prozent.

Die Katholiken der Schweiz besitzen drei theologische Hochschulen: Die Universität Fribourg, die theologische Fakultät Luzern, beides sind staatliche, also finanziell vom Staat getragene Hochschulen, dann die kirchliche Hochschule in Chur, die mit dem dortigen Priesterseminar verbunden ist. Diese drei Hochschulen ergeben, wenn man die Religionspädagogik dazurechnet, für die Praktische Theologie sechs Lehrstühle, das heißt also sechs Professuren mit den entsprechenden Assistenten, dem entsprechenden Mittelbau. Luzern und Chur besitzen dabei noch je ein Institut für die Ausbildung und Weiterbildung von Katecheten und Katechetinnen, Fribourg ein eigenes pastoraltheologisches Institut.

Im Sinn ökumenischer Zusammenarbeit bestehen mehr oder weniger enge Beziehungen mit den sechs reformierten theologischen Fakultäten und den entsprechenden Vertretern der Praktischen Theologie in Zürich, Basel, Bern, Lausanne, Neuenburg und Genf.

Um der engen Verbindung von Pastoraltheologie und Humanwissenschaften Genüge zu tun, werden im Umfeld der Praktischen Theologie auch Vorlesungen in Soziologie, Psychologie und Pädagogik angeboten.

Neben den Hochschulen sind für die Pastoral und die Pastoraltheologie auf gesamtschweizerischer Ebene noch wichtig:

- Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) in St. Gallen.
- Die Katechetischen Arbeits- und Dokumentationsstellen in den einzelnen Schweizer Kantonen. Dabei spielen vor allem auch die Medienstellen eine wichtige Rolle.
- Die Seelsorgeämter und deren Beauftragte in den sechs Bistümern der Schweiz.
- Die Bildungshäuser und Akademien mit ihren breiten Angeboten.

Impulse, die von einzelnen Seelsorgern und Pfarrern ausgehen, die sich neben der Alltagspastoral auch noch der Wissenschaft verschrieben haben, sind recht selten geworden, wohl auch eine Folge des akuten Priestermangels!

Damit wäre der äußere Rahmen umschrieben, in dem und durch den in der Schweiz Pastoraltheologie präsent ist und mehr oder weniger effektiv betrieben wird.

Zum Inhalt

Was nun die inhaltliche Seite betrifft, sind wir in der Schweiz nach drei Richtungen hin wesentlich geprägt und beeinflusst. Die drei Richtungen sind durch die drei Sprachen bedingt, die in der Schweiz als offizielle Landessprachen friedlich nebeneinander koexistieren. Der Tessin weiß sich auch pastoral und pastoraltheologisch stark dem großen italienischen Nachbarn verpflichtet und hier spielt vor allem die Region Mailand mit ihren wissenschaftlichen Instituten eine große Rolle. Es gibt Tessiner Priester, die in Mailand Vorlesungen halten und Lehrverpflichtungen innehaben. Dazu gehört auch der derzeitige Bischof von Lugano, Msgr. Corecco!

Die französischsprachige Schweiz, die sogenannte Westschweiz öffnet sich vor allem dem französischen Kultur- und Sprachraum, was sich vor allem in der französischen Abteilung der Universität Freiburg deutlich niederschlägt. Professoren aus Frankreich sind an dieser Abteilung recht zahlreich, Anregungen aus dem Raum Frankreichs in Pastoral und Pastoraltheologie prägen das Bild.

Die deutschsprachige Schweiz, die ich vor allem hier zu vertreten habe, ist natürlich sehr eng, nicht zuletzt durch Beirat und Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, mit der Bundesrepublik und mit Österreich verbunden und empfängt von dort sicherlich mehr, als sie selber mit ihren bescheidenen Mitteln und Möglichkeiten zu geben im Stande ist. Buchverlage und Publikationen, Zeitschriften und Bibliotheken wirken grenzüberschreitend, Studentenaustausch ist selbstverständlich, die Problemlage in der pastoralen Praxis und in der wissenschaftlichen Forschung ist mehr oder weniger die gleiche, mit kleineren oder auch einmal größeren Nuancen.

Um Wiederholungen zu vermeiden, sind wir, die Vertreter der Bundesrepublik und Österreichs darum überein gekommen, daß jeder von uns sich *einen* Schwerpunkt vornehme, der in der Pastoraltheologie im deutschen Sprachraum seit dem zweiten Vatikanum eine besondere Rolle spielt oder gespielt hat. Landeseigene Färbungen dürften dabei durchaus zum Tragen kommen, das gemeinsame Grundanliegen würde sich durchhalten.

Mein Anliegen und mein Schwerpunkt soll heißen:

Gemeindetheologie

Paul Michael Zulehner, Pastoraltheologe in Wien, hat in seinem neuesten Werk, einer auf vier Bände geplanten Pastoraltheologie, im bereits erschienenen zweiten Band "Gemeindepastoral" das zusammengetragene, was hier im deutschsprachigen Raum und damit auch in der Schweiz in den letzten Jahren und Jahrzehnten seit dem Konzil gedacht und geleistet worden ist.

Zulehner beginnt mit einem Kapitel über die "Wiederentdeckung der Gemeinde", redet dann von "Gemeinde heute: Prinzip und Verwirklichung", wendet sich dann dem "Gemeindeaufbau" zu, dann dem "Leiten und der Leitung in der Gemeinde" und relativiert dann schließlich die ganze Gemeindegeliebtheit mit dem Schlußkapitel: "Wider den Parochialismus."

War die Gemeindetheologie anfänglich vor allem an der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, also an "Lumen gentium" orientiert (Primat der Ortskirche usw.) und damit strenger theologisch ausgerichtet, so hat sich der Blickwinkel in letzter Zeit geändert und die Gemeindetheologie wird mit der Frage von der Tradierung des Christentums in Beziehung gesetzt und mehr unter dem Einfluß der Soziologie abgehandelt. Die entscheidende Frage heißt dann:

Wie kann christlicher Glaube heute noch an die kommende Generation weitergegeben werden? Es geht um Fragen der religiösen und kirchlichen Sozialisation und Identität. Auf drei Ebenen, so meint man, müßte solche Tradierung erfolgen:

- auf der gesellschaftlichen Ebene (Makroebene),
- auf der Ebene der Familie (Mikroebene),
- auf der Ebene der Kirchengemeinde (Mesoebene).

Damit sind drei wichtige pastorale Bereiche angesprochen, drei Problemfelder, denen sich die nachkonziliäre Pastoraltheologie zugewendet hat. Den Problemkreisen Kirche und Gesellschaft, Familien- und Ehepastoral und eben Gemeindepastoral. Weil und insofern Gesellschaft und Familie als Agenturen für die Weitergabe des christlichen Glaubens weitgehend in der Krise sich befinden und zum Teil versagen, wendet man sich der kirchlichen Gemeinde zu und fordert von ihr das, was Familie und Öffentlichkeit nicht mehr zu leisten gewillt sind, nämlich den Glauben in die Zukunft zu tradieren. Daß solche Forderung zur Überforderung führen muß, ist klar.

Im Zusammenhang mit der Gemeindeftheologie möchte ich nun kurz drei Problem ansprechen, die für mich nun wieder einmal aus schweizerischer Perspektive die Gemeindeftheologie und die Gemeindepastoral prägen. Es sind dies:

- Demokratisierung,
- Polarisierung,
- Reduzierung.

1 *Demokratisierung*

Wenn wir uns auf die Gemeinde, näherhin auf die Pfarrei als der Ortskirche konzentrieren und ihr den Primat in unserer Ekklesiologie zugestehen, dann tritt natürlicherweise die Universalkirche zurück, sie verliert etwas von ihrer vorkonziliären Dominanz. Der römische Zentralismus müßte dann folgerichtig einem ortskirchlichen Partikularismus Platz machen.

Das Modell von der Vernetzung der Kirchen, von einer Communio-Ekklesiologie verdrängt dann das Strukturmodell der Pyramide. Kirche als Volk Gottes verstanden, als "Demos theou", drängt nach mehr demokratischen Elementen, das Volk verlangt sein Recht in dieser Kirche. Und so wie in der DDR im Zeichen der Perestroika der Ruf ertönte: Das Volk sind wir, so läßt es sich auch nicht vermeiden, daß in unseren lebendigen Gemeinden der Ruf laut wird: Die Kirche sind wir. Leo Karrer

schreibt nun sein schönes Buch vom Aufbruch der Christen und prognostiziert das Ende der klerikalen Kirche. Der Begriff "Hierarchie, heilige Herrschaft", wird hinterfragt und ernstlich in Frage gestellt. Das Amt öffnet und weitet sich und sogenannte Laien, Männer und Frauen, treten in den Dienst der Kirchengemeinde, werden als Lientheologen, als Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen zur Seelsorge, ja zur Gemeindeleitung berufen, durch Insitutio und Missio vom Bischof eingesetzt. Ein neues Amtsverständnis im Zeichen der Diakonie und der aktiven Berufung durch die Gemeinde, und das heißt durch die Basis, bricht sich Bahn und auch die Frauen proben den Aufstand, verlangen ihre Rechte in dieser Kirche, bis hin zum Ruf nach der Ordination, nach der Priesterweihe der Frau.

Schweizerischem Fühlen und Denken (wir feiern nächstes Jahr die 700 jährige Geburt unserer Demokratie!) kommen solche Entwicklungen entgegen. Schon seit eh und je prägte ein demokratischer Grundzug auch die katholische Kirche der Schweiz. Unsere Kirchenordnungen, die meist mit dem jeweiligen Kanton ausgehandelt worden sind, sind stark demokratisch, wenn Sie wollen, auch protestantisch geprägt. Viele Kantone der Schweiz kennen das Wahlrecht der Gemeinde für einen neuen Pfarrer, ein Wahlrecht, das freilich in letzter Zeit infolge des großen Priestermangels zum Teil illusorisch geworden ist. Der Gemeinde bleibt in der Regel nicht viel anderes übrig, als den einen und einzigen, vom Bischof und dem Kirchenrat vorgeschlagenen Priester zum Gemeindepfarrer zu wählen. Der bevölkerungsreichste Kanton der Schweiz, Zürich, kennt nach sechs Jahren die Bestätigungswahl des Pfarrers. Ein Pfarrer könnte demnach auch einmal von seiner Gemeinde abgewählt werden. Im größten Schweizer Kanton, im Kanton Bern, sind auch die katholischen Pfarrer vom Staat bezahlte Beamte, die nach der Wahl durch die katholischen Kirchgenossen von der Berner Regierung jeweils bestätigt werden und dort auch einen Amtseid abzulegen haben. Sie sehen: Staatskirchentum in Reinkultur, sicher nicht unbedenklich, finanziell aber sehr einträglich. Die meisten Schweizer Kantone kennen die vom Staat eingezogene Kirchensteuer. Wir sind demzufolge eine reiche Kirche, mit allem, was das an Positivem und Negativem beinhaltet. Dabei gehen die Steuermillionen nicht an die Bischöfe, wie etwa in der BRD, sondern sie bleiben bei der einzelnen, in diesem Bereich autonomen Kirchengemeinde, die ihre Angestellten, den Pfarrer und seine Mitarbeiter und eben auch den Bischof und sein Ordinariat, bezahlt und finanziell auf den Beinen hält.

2 *Polarisierung*

Was unser Kirchenleben in der Schweiz und ein Stück weit auch die Pastoraltheologie kennzeichnet und zum Teil auch belastet, sind

schismatische Tendenzen, ist ein unguter Extremismus nach zwei Seiten, ist die vielbeklagte Polarisierung unserer katholischen Kirche und unserer Kirchengemeinden.

Vergessen Sie nicht: Lefèbvre hat in der Schweiz, in Ecône im Kanton Wallis, eines seiner großen Zentren; einmal aus steuertechnischen Gründen, dann aber auch darum, weil er und seine Gefolgsleute gerade im Kanton Wallis bei hohen und höchsten Regierungsstellen Sympathie und Unterstützung fanden und immer noch finden.

Mag sein, daß eine konservative Grundhaltung des Schweizer und hier vor allem des katholischen Schweizer, der seine historischen Zentren vor allem in den Bergkantonen, in der Innerschweiz und im Wallis besaß, hier eine Rolle spielt. Fundamentalistische Gruppen und Sekten haben vor allem in den genuin protestantischen Gegenden immer schon geblüht. Der große Freiraum und Freiheitsraum, den die demokratische Schweiz seit jeher allen Meinungen und Weltanschauungen bot, mochte solche Entwicklungen fördern.

Unsere Bischofskonferenz ist seit den unglücklichen Bischofsnennungen der jüngsten Zeit durch Papst Johannes Paul II. kaum mehr konsensfähig und trägt eher zur Spaltung als zur Einheit unserer Kirche bei. Rechtsextreme Bewegungen, wie das "Opus Dei" oder die Bewegung "Communione e Liberazione" wirken bis in unsere Gemeinden hinein und ihr Einfluß ist nicht gut. Unsere Seelsorger sind verunsichert, weil eine klare, transparente Führung fehlt, was zur Folge hat, daß unsere Pastoral wenig kohärent und wenig einheitlich betrieben wird. Das zeigt sich etwa in der Frage der Interkommunion oder der Bußfeier mit sakramentaler Absolution. Pastorale Buntheit wird dann eben leicht zu pastoralem Wildwuchs und unsere Pastoraltheologie steht alledem ziemlich hilflos gegenüber, zudem sie von der kirchlichen Leitung nicht eben gefragt ist und gefragt wird.

3 *Reduzierung*

Solche Reduzierung sehe ich in zwei Richtungen:

Die Kirche und die Gemeinden organisieren sich immer mehr und auch immer ausschließlicher in Gruppen, meist in Kleingruppen. Das Gruppenprinzip und die Gruppenseelsorge stehen hoch im Kurs. Sie hat weitgehend die frühere, vorkonziliäre Vereins- und zum Teil auch Verbandsseelsorge abgelöst. Man redet von Basisgruppen und Basisgemeinden, man rühmt die Kommunikation in der Gruppe, man sucht und findet sicher auch zum Teil echtes, biblisch geprägtes und diakonisch tätiges Christentum und Christsein in der Gruppe.

Daran ist sicherlich viel Gutes. Doch sind die Gefahren groß: die Gefahr einer Reduzierung von Kirche und Gemeinde auf den kleinen, überschaubaren Raum der Gruppe bringt früher oder später einen Verlust an Öffentlichkeit mit sich und endet mit dem Marsch ins Getto. Eine Kirche, die nur in Kleingruppen existiert, verliert ihre Kohärenz, ihren größeren Zusammenhalt und hört früher oder später auf, Großkirche zu sein. Und ob das in der heutigen Gesellschaft zu wünschen wäre, das möchte ich persönlich sehr bezweifeln. Unser Christentum würde dadurch in einer ganz gefährlichen Art und Weise immer noch mehr verkirchlicht (F.X. Kaufmann), sektoriell eingebunden und damit verliert eine Kirche ihre Wirksamkeit auf die Gesellschaft. Kleingruppen können viel bieten. Eines bieten sie sicher nicht: Dauerhaftigkeit und Konstanz. Eine Kirche, die nur noch aus der freien Gruppeninitiative kleiner Gruppen sich zusammensetzt, hat kein Durchsetzungsvermögen und stößt all jene Menschen ab (und ich wage zu behaupten, daß es oft die wirklich wertvollen und einflußreichen Leute sind), die sich in der Wärme und Geborgenheit einer Kleingruppe nicht heimisch fühlen können und wollen.

Daraus folgt das zweite: Reduzierung in der Zahl. Unsere mitteleuropäischen Volkskirchen zerfallen. Die Kirchengaustritte nehmen beängstigend zu. Der Gottesdienstbesuch hat einen Tiefstand erreicht und ist in großstädtischen Gebieten oft kaum mehr zu unterbieten. Die Einzelbeichte ist vielerorts bereits gestorben.

Mir will scheinen, daß man in der Pastoraltheologie bei uns die Neigung hat, aus der Not eine Tugend zu machen und sich der wirklichen Lage, der kirchlichen Lage in unseren reichen Ländern, zu verschließen.

Was mangelt, ist wohl in vielen Fällen die Ehrlichkeit und die Glaubwürdigkeit.

Damit wäre eine Pastoraltheologie mit einem prophetischen Auftrag, wären Pastoraltheologen als Propheten gefragt. Doch das dürfte in einer Wohlstandsgesellschaft und mit einer reichen Kirche kaum zu bewerkstelligen sein.

Ob der neue Wind, ob die neue Glaubwürdigkeit, ob das gute Prophetenwort aus dem armen Osten vielleicht auch einmal aus Polen zu uns kommt?

Johannes A. van der Ven

Methodologische Pluriformität in der niederländischen Praktischen Theologie¹

Vor einigen Jahren schrieb Hermann Steinkamp, daß die meisten Praktischen Theologen über den handlungstheoretischen Status der Praktischen Theologie eine gewisse Übereinstimmung erzielt hätten.²

Der niederländische Professor für Praktische Theologie, Firet, präzierte dies einige Jahre später. Er stellte fest, daß die Betreiber der Praktischen Theologie das Objekt ihres Faches immer mehr als 'kommunikatives Handeln'³ auffaßten. Es stellt sich nun die Frage, was die Bedeutung dieser wachsenden Übereinstimmung ist. Steinkamp wies in dem entsprechenden Artikel darauf hin, daß mit diesem Konsens noch wenig gewonnen worden wäre. Er interpretierte ihn als 'minimal' und als 'vage', weil eine 'methodologische Explikation' seiner Meinung nach noch ausstünde.

Diese Diagnose von Steinkamp finde ich aus mehreren Gründen sehr bemerkenswert. Erstens: In der Tat, in der Praktischen Theologie stellt die Methodologie im allgemeinen ein unterentwickeltes Gebiet dar. Methodologische Klarheit und Schärfe sind in vielen Veröffentlichungen nur unzureichend vorhanden. Zweitens: Ich frage mich, welche Aktivitäten zur Verbesserung dieser Situation unternommen werden müssen. Vorläufig sehe ich eine methodologische Übereinstimmung als ferne Zukunftsmusik, für die noch sehr viel Studium nötig ist und die noch großer Anstrengung bedarf. Darum ist es besser zu fragen: Welche Schritte müssen, oder vielleicht noch bescheidener, welcher Schritt muß zuerst gemacht werden?

In diesem Artikel gehe ich davon aus, daß der erste Schritt, der gesetzt werden muß, im Beschreiben der praktisch-theologischen Forschung aus methodologischen Gesichtspunkten besteht, so wie sie de facto stattfindet. Ohne eine solche Beschreibung bleiben unsere Reflexionen

¹ Ich danke meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter Dipl.-Theol. Michael Scherer, Mitglied der Fachgruppe Empirische Theologie an der Universität Nijmegen, für die Übersetzung dieses Artikels aus dem Niederländischen ins Deutsche.

² Vgl. H. Steinkamp, z.B.: Wahrnehmung von Not. Kritische Anfragen an den gegenwärtigen Entwicklungsstand einer praktisch-theologischen Handlungstheorie, in: O.Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 177-186.

³ Vgl. J. Firet, *Communicatief handelen in de dienst van het evangelie*, in: J. Firet, *Sprekken als een leerling. Praktisch-theologische opstellen*, Kampen 1987, 260-272.

in der Luft hängen. Darüber hinaus kann uns eine solche Beschreibung helfen, die Probleme, die in der Entwicklung der Methodologie in der Praktischen Theologie enthalten sind, zu verdeutlichen und schärfer zu formulieren.

Auf Bitte der Redaktion dieser Zeitschrift beschränke ich mich dabei auf die katholische niederländische Praktische Theologie. D.h.: Ich beschränke mich auf die praktisch-theologischen Forschungsaktivitäten, die an den fünf katholischen theologischen Einrichtungen, die die Niederlande momentan zählt, unternommen werden. In alphabetischer Reihenfolge sind das die Theologischen Universitäten Amsterdam und Heerlen, die Theologische Fakultät der Universität Nijmegen und die Theologischen Universitäten Tilburg und Utrecht. Zur Verdeutlichung werde ich bei dieser Beschreibung manchmal auch die praktisch-theologische Forschung von einigen der acht protestantischen Fakultäten hinzuziehen.

Mein Ziel ist es aber nicht, in diesem Beitrag die katholischen niederländischen Einrichtungen nacheinander zu beschreiben. Es geht mir nämlich nicht um diese Einrichtungen als solche, sondern um die Art der methodologischen Forschung, die dort stattfindet. Demnach hat meine Beschreibung eine systematische und keine lokalistische Zielsetzung.

Methodologie

Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich zu Beginn einige Dinge verdeutlichen. Erstens: Was verstehe ich hier in diesem Artikel unter Methodologie? Man kann den Begriff in einem engeren und einem weiteren Sinn verstehen. Im weiteren Sinn bezieht er sich auf die Gesamtheit aller wissenschaftstheoretischer, paradigmatischer und konzeptueller Fragen und auf das ganze Gebiet von Methoden und Techniken der Datensammlung und Datenanalyse. Im engeren Sinn umfaßt er nur das letzte, nämlich die Sammlung von Methoden und Techniken, mit denen die Forschungsergebnisse eingeholt, untereinander in Verbindung gebracht und nach ihrer Bedeutung und Relevanz für die Fragestellung und das Ziel der Untersuchung beurteilt werden.⁴ So verfügt der Exeget über andere Methoden und Techniken als der Dogmenhistoriker und dieser wieder über andere als der Systematiker.

⁴ Siehe zur Unterscheidung vom weiteren und engeren Konzept der Methodologie beispielsweise: Codux Psychologicus, Amsterdam/Brussel 1981, 31-69.

In diesem Artikel beschränke ich mich auf die engere Auslegung. Meine Frage lautet also: Über welche Methoden und Techniken verfügt der Praktische Theologe? Zweitens: Ich möchte den Unterschied betonen, der durch den niederländischen Methodologen De Groot gemacht wird und sich auf die normative und die deskriptive Methodologie bezieht. In der ersten gibt man an, welche Methoden und Techniken man gebrauchen muß oder zu gebrauchen wünscht, und in der zweiten, welche Methoden und Techniken man tatsächlich gebraucht. In vielen praktisch-theologischen Veröffentlichungen glaube ich eine Vermischung dieser normativen und deskriptiven Bedeutung zu verspüren. Auf diese Weise beschreibt man Wünsche, und stellt es so dar, als ob das, was man sich wünscht, auch in der Realität ausgeführt wird. Beide Bedeutungen sind wichtig und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Beide hängen auch miteinander zusammen. Es gibt keine normative Methodologie unabhängig von der deskriptiven Methodologie und umgekehrt. Darum wäre es vielleicht besser, von zwei Aspekten der Methodologie zu sprechen, nämlich dem normativen und dem deskriptiven Aspekt. Dennoch müssen sie gut auseinander gehalten und nicht durcheinander gebraucht werden, denn sonst kann man Tatsachen nicht mehr von Fiktionen unterscheiden. Darum ist es vernünftig, zielbewußt und zielstrebig zunächst einmal vor allem den normativen und dann wiederum den deskriptiven Aspekt zu betonen, ohne beide miteinander zu vermischen. In diesem Beitrag lege ich das Hauptaugenmerk auf den deskriptiven Aspekt. Ich frage mich demnach, welche Methoden und Techniken die Praktischen Theologen in ihrer faktischen Forschungspraxis benutzen.

Wie schnell man sich auch über die deskriptive Zielsetzung einig wird, deren Realisierung kann aber zu tiefgreifender Diskussion Anlaß geben. Das Problem ist nämlich, daß die Beschreibung jedes Phänomens immer auch eine Konzeptualisierung dieses Phänomens beinhaltet. Eine theoriefreie Beschreibung gibt es nicht. Jeder Beschreibung liegen bestimmte Ideen und Begriffe bezüglich des zu Beschreibenden zugrunde. Um nun für eine Beschreibung eine intersubjektive Kontrolle zu ermöglichen, so daß darüber auch eine argumentative Diskussion stattfinden kann, ist es besser, diese Begriffe vorab zu explizieren, statt so zu tun, als ob die konzeptuelle Einteilung, die man in der Beschreibung verwendet, von selbst induktiv aus dem beschriebenen Phänomen hervorgetreten wäre. In Wirklichkeit vernachlässigt man dann 'Hume's problem', wie die Geschichte der Philosophie und der Empirie

lehrt.⁵ Die Verdeutlichung von 'Hume's problem' hat dazu geführt, daß wir besser gelernt haben einzusehen, daß in den Phänomenbeschreibungen immer von der Dialektik zwischen Induktion und Deduktion die Rede ist. Hat man diese Dialektik nicht ausreichend im Blick, dann läuft man Gefahr – um eine suggestive Metapher zu gebrauchen – "die Tatsachen bauchreden zu lassen".

Methodologischer Einfallswinkel

Mit anderen Worten geht es um die Frage, mit welchen Begriffen ich mir vorstelle, die Methodologie in der niederländischen Praktischen Theologie zu beschreiben. Es gibt so viele Einfallswinkel, die sich nicht ohne weiteres ausschließen, jedoch durch eine eigene Orientierung gekennzeichnet werden. Zuallererst könnte man die Frage stellen, inwieweit in der Praktischen Theologie die Methoden und Techniken angewandt werden, die andere theologische Disziplinen gebrauchen. Dabei könnte man von der Einteilung in die drei Bereiche der literarischen, historischen und systematischen Methoden und Techniken ausgehen. Des weiteren könnte man danach fragen, wie es mit den Methoden und Techniken innerhalb der Praktischen Theologie aus der Perspektive des Methodenstreites bestellt ist, der sich in den siebziger und achtziger Jahren insbesondere zwischen Luhmann und Habermas herauskristallisierte. Demnach könnte der Ausgangspunkt eine Einteilung in drei Bereiche sein, die diesen Methodenstreit beherrschten, nämlich die hermeneutischen, empirischen und ideologiekritischen Methoden und Techniken. Es gibt noch einen möglichen dritten Ansatz. Man könnte die Frage nach den Methoden und Techniken in der Praktischen Theologie auch vom Verhältnis der Praktischen Theologie zu den Sozialwissenschaften angehen. Dieses Verhältnis kennt auseinanderstrebende Gestalten und Formen. Von ihm her könnte man die unterschiedlich verlaufenden Methoden und Techniken in der Praktischen Theologie beschreiben.

In diesem Beitrag entscheide ich mich für die letzte Möglichkeit. Weil ich die Gründe dafür an anderer Stelle dargelegt habe, möchte ich sie hier nur kurz zusammenfassen.⁶ Die Praktische Theologie ist seit ihrem Entstehen als universitäre Disziplin im 18. Jahrhundert immer speziell auf die Erforschung des religiösen Lebens 'in der Gegenwart' gerichtet

⁵ Vgl. J.A. van der Ven, Erfahrung und Empirie in der Theologie?, in: Religionspädagogische Beiträge 19, 1987, 132-151.

⁶ z.B. J.A. van der Ven, Practical Theology: from applied to empirical theology, in: Journal of Empirical Theology, 1 (1988) 1, 7-28.

gewesen. Durch diese 'Gegenwartsorientierung' unterscheidet sich die Praktische Theologie von den anderen theologischen Disziplinen. Damit hängt auch die Tatsache zusammen, daß die Praktische Theologie immer eine gewisse Nähe zu den Sozialwissenschaften gesucht hat. Von diesen wurde nämlich erwartet, daß sie ihr auch tatsächlich bei der Realisierung der 'Gegenwartsorientierung' helfen können. Von daher kommt es, daß das Verhältnis der Praktischen Theologie zu den Sozialwissenschaften als eine ihrer 'Konstitutionsbedingungen' angesehen werden kann.⁷

Bei der Beschreibung der Methoden und Techniken in der Praktischen Theologie aus der Perspektive ihres Verhältnisses zu den Sozialwissenschaften werde ich von der folgenden Einteilung ausgehen: Monodisziplinarität, Multidisziplinarität, Interdisziplinarität und Intradisziplinarität. Zur weiteren Erläuterung und Bestimmung dieser Begriffe verweise ich auf Veröffentlichungen, in denen ich ausführlich auf deren Inhalt eingegangen bin. Im folgenden werde ich sie lediglich im zusammenfassenden Sinn verwenden.⁸

Monodisziplinarität

Unter Monodisziplinarität verstehe ich hier, daß die Praktische Theologie zwar vielleicht gelegentlich und im angewandten Sinn, aber nicht systematisch von den Methoden und Techniken der Sozialwissenschaften Gebrauch macht. Sie schließt sich primär bei den Hauptströmungen an, die andere theologische Disziplinen wie vor allem die Exegese, die Kirchen- und Dogmengeschichte, die Dogmatik und die Moraltheologie kennzeichnen. Sie sieht sich selbst primär als eine weitere Reflexion der Erkenntnisse, die aus den anderen theologischen Disziplinen hervorkommen, und faßt sich selbst primär zum Ganzen der theologischen Disziplinen gehörend auf. Das allerdings nur im beiläufigen Sinne und auf dem Niveau, daß sie die Erkenntnisse der Sozialwissenschaften benutzt.

Innerhalb der niederländischen Praktischen Theologie gibt es zwei Hauptformen dieser Monodisziplinarität zu unterscheiden: die hermeneutische und die ideologiekritische. Das Entstehen dieser beiden ist in der systematischen Theologie, vor allem in der Dogmatik, einzuordnen.

⁷ Vgl. V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie I-II*, Gütersloh 1988.

⁸ J.A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen/Weinheim 1990; ders., *Perspektiven der Praktischen Theologie*, in: ET, *Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* 1991, in Druck.

Von darher wurden sie innerhalb der Praktischen Theologie angewandt.

Die erste Hauptform ist hermeneutischer Art. Die Methoden, die angewandt werden, beziehen sich auf das Überbrücken des Abstandes zwischen dem klassischen Text und der heutigen Zeit, damals und jetzt, Tradition und Situation, Tradition und Modernität. Das Ziel dieses hermeneutischen Ansatzes ist oft unmittelbar pastoraler Art. Man möchte die Vergangenheit der religiösen Tradition öffnen und von daher eine lebbare Perspektive für die Menschen und die Seelsorger von heute zeichnen. Damit wird nicht gesagt, daß die religiösen Symbole von einst ohne weiteres der heutigen Zeit angepaßt werden, als ob beim heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen System von einem feststehenden Tatbestand ausgegangen wird. Oft liegt der hermeneutischen Arbeit eine gewisse Kritik der heutigen Zeit zugrunde. Damit entspricht diese Hermeneutik der kritischen Korrelation, der Tracy seine monumentale Arbeit gewidmet hat. In dieser kritischen Korrelation werden Tradition und Situation gegenseitig der Kritik unterzogen.⁹ Ein gutes Beispiel dafür ist der Sammelband, den der erste Professor für Praktische Theologie in Nijmegen, Haarsma, 1981 veröffentlicht hat, und in dem er feinsinnig und umsichtig seinen Lesern Mut zusprach, um den kirchlichen Winter, in dem sich die Niederlande befinden, durchzustehen. Das Buch trägt denn auch den Titel "Morren tegen Mozes".¹⁰

Die zweite Hauptform ist ideologiekritischer Art. Man kann sagen, daß der Protest, der bereits in der rein hermeneutischen Arbeit vorhanden ist, hier von den Begriffen der Ideologie und der Ideologiekritik verschärft und systematisiert wird. Darin wird das heutige kirchliche und gesellschaftliche System von den Mechanismen her analysiert, die implizit oder explizit wirksam sind, um die vorherrschenden Interessen der herrschenden Gruppen zu handhaben und zu legitimieren. Dabei steht die Transformation des Systems und die Befreiung der Menschen daraus an erster Stelle. Ausgangspunkt ist die Option der Armen in der westlichen Welt und vor allem in den Ländern der sogenannten Dritten Welt. Diese Option kann in moralischeren Kategorien oder aber auch als das Ergebnis gesellschaftlicher und institutioneller Analysen präsentiert werden, die entweder direkt dem Jargon von Marx entnommen oder eher den Einsichten der Frankfurter Schule entliehen worden sind. Eine gute Illustration dieses Ansatzes ist in der Dissertation von Höfte zu finden, in der er die Bedeutung der Befreiungstheologie für die

⁹ Vgl. D. Tracy, *The analogical Imagination*, New York 1981.

¹⁰ F. Haarsma, *Morren tegen Mozes. Pastoraaltheologische beschouwingen over het kerkelijk leven*, Kampen 1981.

Praktische Theologie im Westen untersucht.¹¹ Man findet darin die systematische Ausarbeitung dessen, was sein Utrechter Promotor Van Kessel vorher in einigen Veröffentlichungen intuitiver und appellativer beschrieben hatte.¹² Den Versuch, um einen befreiungstheologischen und einen empirischen Ansatz miteinander zu verbinden, besonders im Hinblick auf die Bedeutung dessen für die westliche Gesellschaft, findet man in einem Artikel, der schon eher durch den Autor dieses Artikels in dieser Zeitschrift publiziert worden ist.¹³

Multidisziplinarität

Der Unterschied zwischen dem Modell der Monodisziplinarität und dem der Multidisziplinarität in der Praktischen Theologie ist der, daß die letzte den Sozialwissenschaften neben der Theologie einen gleichberechtigten Platz einräumt. Das entsprechende Forschungsobjekt wird aus zwei gleichberechtigten Einfallswinkeln untersucht, aus dem der Theologie und dem der Sozialwissenschaften.

Nun kann man in der niederländischen Praktischen Theologie wiederum zwei Hauptformen entdecken: nicht-sequentiell und sequentiell. Beide gehen auf das Handbuch der Pastoraltheologie von 1964 und den folgenden Jahren zurück, in dem das Modell der Multidisziplinarität ausgewählt wurde und die beiden hier genannten Hauptformen vorzufinden sind.

Die nicht-sequentielle Form besagt, daß sich die Sozialwissenschaften und die Theologie in der praktisch-theologischen Forschung ständig abwechseln. Übereinstimmend über den entsprechenden Aspekt des Untersuchungsobjektes, der gerade zur Diskussion steht, werden einmal theologische und dann wieder sozialwissenschaftliche Methoden und Techniken verwandt. Die Forschungsberichte, wie sie in Artikeln, Dissertationen und Büchern zu finden sind, werden durch eine Art Sandwich-Modell gekennzeichnet, in dem theologische und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse und Ideen so aufeinander gestapelt werden, daß dadurch ein optimaler Zugang zum Untersuchungsobjekt geboten wird. Kennzeichnend für die Herangehensweise ist beispiels-

¹¹ Vgl. B. Höfte, *Bekering en bevrijding. De Betekenis van de Latijnsamerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie*, Hilversum 1990.

¹² Unter anderem: R. van Kessel, *Zes kruiken water. Enkele theologische bijdragen voor kerkopbouw*, Hilversum 1989.

¹³ Vgl. J.A. van der Ven, *Grenzen und Möglichkeiten einer westeuropäischen Befreiungstheologie*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 9 (1989) 1-2, 231-262.

weise die Untersuchung der Heerleener Theologischen Universität, die sich mit Wallfahrten im größeren Rahmen der Volksreligiosität beschäftigt. In dieser Untersuchung werden innerhalb der Theologie und der Sozialwissenschaften die nötigen Einfallswinkel gesucht und getestet, um das Phänomen der Wallfahrt, das noch immer viele Teilnehmer anzieht, zu studieren.¹⁴ Ein anderes Beispiel ist die Dissertation von Derksen über die Entwicklung der Pfarrgemeinde. Sie ist unter der Leitung des Heerleener Pastoraltheologen Henau zustandegekommen. Darin wechseln sich juristische, historische, empirische und theologische Methoden und Techniken ab, um das Phänomen der Pfarrgemeinde als Netzwerk von Gruppen in den Griff zu bekommen.¹⁵

Die sequentielle Hauptform beinhaltet, was ich an anderer Stelle das Zwei-Phasenmodell genannt habe. In der ersten Phase faßt der Theologe die Fakten zusammen, die zuvor von den Sozialwissenschaften bezüglich des entsprechenden Untersuchungsobjektes gesammelt und analysiert worden sind. In der zweiten Phase reflektiert der Theologe auf diese empirischen Fakten von relevanten theologischen Themen, beispielsweise mikro-theologische Ideen wie die Glaubenstat und das Verhältnis zwischen 'fides quae' und 'fides qua', oder von makro-theologischen Themen her wie Heilsgeschichte, Reich Gottes und Befreiung. Ein gutes Beispiel dafür ist die Dissertation von Commissaris über den pastoralen Plan von Amsterdam-City, der unter der Leitung des schon genannten Nijmegener Pastoraltheologen Haarsma zustandegekommen ist. In der ersten Phase faßt Commissaris soziologisch die Fakten zusammen, die über diesen pastoralen Plan zu Verfügung standen. In der zweiten Phase reflektiert er auf diese Fakten von den theologischen Grundbegriffen wie Prophetismus, Eschatologie und Reich Gottes her, die mit den Ideen bezüglich der Managementplanung auf gespaltenen Füßen zu stehen schienen. Dies veranlaßt ihn, ein Plädoyer für die prophetische Planung zu halten.¹⁶

Interdisziplinarität

Mit dem Modell der Interdisziplinarität sind Schwierigkeiten verbunden. Führt man den Unterschied zwischen den normativen und deskriptiven

¹⁴ Vgl. M. van Uden, J. Pieper, E. Henau (red.), *Bij geloof. Over bedevaarten en andere uitingen van volksreligiositeit*, Hilversum 1991.

¹⁵ Vgl. N. Derksen, *Eigenlijk wisten we het wel, maar we waren het vergeten. Een onderzoek naar parochieontwikkeling en geloofscommunicatie in de parochies van het aartsbisdom Utrecht*, Kampen 1989.

¹⁶ Vgl. J. Commissaris, *Planning van kerkelijke vernieuwing*, Leiden 1977.

Aspekten der Methodologie strikt durch, dann muß ich hier davon absehen, allerlei schöne Betrachtungen zu entwickeln, die die Einsicht enthalten, daß das Modell in der Praktischen Theologie höchst wünschenswert sei. Das gilt noch viel stärker für viele Zukunftsvisionen, denen zufolge sich die Praktische Theologie über die Interdisziplinarität entwickeln muß oder sich sogar in Richtung der Meta- und Transdisziplinarität entwickeln soll. Dabei geht es um eine derartige Intensität der interdisziplinären Ausübung der Praktischen Theologie, daß die Grenzen der Disziplinen überstiegen werden. Über diese illusorische Betrachtung hat sich Haarsma zu Recht gefragt, ob eine solche Utopie überhaupt für die Realisierung in Betracht kommt.¹⁷

Aber ich muß nicht nur von allerlei Wunschvorstellungen absehen. Ich muß auch viele Veröffentlichungen kritisch betrachten, die vorgeben, daß darin Theologen und Sozialwissenschaftlern interdisziplinär zusammengearbeitet haben. Vieles dessen, was sich interdisziplinär präsentiert, ist es bei genauerer, kritischer Betrachtung nicht.

So ist eine Interesse weckende Studie über Gemeindeaufbau an der Theologischen Universität in Kampen, eine Theologieausbildungsstätte für Reformierte Kirchen in den Niederlanden, erschienen.¹⁸ Auch wenn ich angekündigt habe, mich auf die katholischen Einrichtungen zu beschränken, so verweise ich hier doch auf diese Untersuchung zum Thema Gemeindeaufbau, weil sie die Problematik der interdisziplinären Forschung innerhalb der Praktischen Theologie deutlich widerspiegelt. An anderer Stelle habe ich diese Arbeit in drei Punkten kritisch betrachtet. Zuallererst: Diese Studie präsentiert sich selbst hinterher als Niederschlag interdisziplinärer Forschung. Dann aber: Die Planung der Untersuchung enthält deutlich die Spuren der multidisziplinären Forschung. Schließlich: Die Ausführung der Untersuchung hat in zwei ziemlich getrennten Zirkeln stattgefunden, nämlich in dem der Soziologie und dem der Theologie. Das bringt mich dazu zu behaupten, daß die tatsächliche Ausführung der Untersuchung durch eine doppelte Monodisziplinarität gekennzeichnet wird. Diese methodologische Analyse soll übrigens den Wert, den ich dieser Untersuchung zuerkenne, und die bahnbrechende Perspektive, die sie öffnet, nicht schmälern, gerade weil sie einen Gegenstand studiert, der einen blinden Fleck in der Praktischen Theologie darstellt: die an den Rand gedrängten

¹⁷ Vgl. F. Haarsma, *Theoretical Problems in Practical Theology*, in: *The Dutch-American Ecumenical Conference of Practical Theology*, Elspeet, The Netherlands.

¹⁸ Vgl. K.A. Schippers, *Kerkelijke presentie in een oude Stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, Kampen 1990.

Bewohner der chancenarmen Viertel in großen städtischen Ballungsräumen.¹⁹

Es muß noch eine andere Studie genannt werden, die sich als interdisziplinär innerhalb der Praktischen Theologie präsentiert hat, nämlich die Heerleener Dissertation von Van Schroyenstein Lantman über die Arbeit. Auch hier wieder ist von einer interessanten Studie die Rede, die die Aufmerksamkeit von Praktischen Theologen verdient. Ich stelle sie hier aber kritisch wegen der methodologischen Probleme zur Diskussion, die ihr zugrundeliegen. Der Autor skizziert seine Arbeit als interdisziplinär, weil der Fragebogen, den er für die Untersuchung verwandt hat, in Zusammenarbeit mit einem Psychologen und einem Soziologen zustande gekommen ist.²⁰ Dies ist eine so niedrige Form der Zusammenarbeit, daß man sich fragen kann, ob die Bezeichnung 'interdisziplinär' für diese magere Dienstleistung der Sozialwissenschaften an der praktisch-theologischen Forschung die Ausübenden der Sozialwissenschaften nicht aufs Neue in die Rolle von 'ancilla' zurückdrängt. Wo diese Dienstleistung mit der Andeutung 'interdisziplinär' versehen wird, wird die 'ancilla'-Rolle um so peinlicher. Nicht jede Form der Zusammenarbeit zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern verdient die Bezeichnung 'interdisziplinär'. Interdisziplinarität bedeutet schließlich einen wirklichen Austausch von zwei oder mehreren Wissenschaftlern auf der Basis von Gleichheit inklusiv der andauernden Diskussionen untereinander über die Annahmen, Ziele, Paradigmen, Inhalte und Mittel und über die Datensammlungen, Datenanalysen und Dateninterpretationen der einzelnen Parteien. In den Veröffentlichungen, auf die ich bereits in einigen Fußnoten verwiesen habe, habe ich umfassend erläutert, daß und warum interdisziplinäre Forschung innerhalb der Praktischen Theologie nicht oder kaum stattfindet. Das ist keine Frage von Personen, sondern von knallharten universitären und disziplinären Strukturen. Das gilt auch für die niederländische Praktische Theologie.

Intradisziplinarität

Das Modell der Intradisziplinarität beinhaltet, daß die eine Disziplin im Hinblick auf das Behandeln ihrer eigenen Fragestellungen und das Erreichen ihrer Zielsetzungen von Methoden und Techniken anderer

¹⁹ Vgl. J.A. van der Ven, *De methodologie der praktischen Theologie: ficties en feiten*, in: *Kampener Cahiers* 1991, in Druck.

²⁰ Vgl. R.J.M. Van Schroyenstein Lantman, *Arbeid ter sprake brengen. Een pastoraal-theologische verkenning ten dienste van gemeenteopbouw en volwassenen katechese*, Hilversum 1990.

Disziplinen Gebrauch macht. Es sind Disziplinen, die die unterschiedlichsten Richtungen vertreten und sich schon jahrhundertlang unterschiedlich ausrichten. So muß auf den Gebrauch der chemischen Methoden in der Biologie, mathematischen Methoden in den Naturwissenschaften, naturwissenschaftlichen Methoden in der Medizin, physiologischen Methoden in der Psychologie, psychologischen Methoden in der Philosophie, soziologischen Methoden in der Geschichte und umgekehrt historischen Methoden in der Soziologie verwiesen werden. Auch die Theologie hat sich all die Jahrhunderte beim Modell der Intradisziplinarität bedient. Die Exegeten wenden text- und literaturwissenschaftliche Methoden an, die Dogmenhistoriker gebrauchen geschichtskundliche Methoden, die Dogmatiker benutzen Methoden wie die Sprachanalyse, die Sprachhandlungsanalyse und die Metaphertheorie, die Moralthologen bedienen sich der Methoden, die aus der Moralphilosophie stammen.

Was bedeutet das nun für die Praktische Theologie in ihrer Beziehung zu den Sozialwissenschaften? Ganz einfach das, daß die Praktische Theologie sich der empirischen Methoden und Techniken bedient, die in den Sozialwissenschaften zur Entwicklung gekommen sind und nicht nur innerhalb der Sozialwissenschaften verwandt werden, sondern in zunehmendem Maße auch in der juristischen Fakultät und in der für Geschichte. Das wird beispielsweise in dem Buch deutlich, das den Titel 'An Introduction to Historiometry' trägt und auch in den niederländischen Universitäten gebraucht wird.²¹ Das Spezifische des Modells der Intradisziplinarität ist, daß die betreffenden empirischen Methoden und Techniken durch die entsprechenden Wissenschaftler selbst direkt verwandt werden. Deren Anwendung, beispielsweise innerhalb der Disziplin Geschichte, wird also nicht dem Sozialwissenschaftler überlassen, sondern durch den Historiker selbst durchgeführt. Dafür müssen sich die Historiker selbst fortbilden. Aber das ist ganz normal. Das muß innerhalb der Wissenschaft täglich geschehen.

Für die Praktische Theologie bedeutet das, daß sie selbst empirisch wird. Aus diesem Grund kann man dafür den Begriff 'empirische Theologie' verwenden.²² Notwendig ist das natürlich nicht. Wesentlich ist nicht der Wortgebrauch oder die Benennung der Anwendung des Intradisziplinaritätsmodells innerhalb der Praktischen Theologie. Es geht um die Sache: das Verrichten empirischer Forschung innerhalb der Praktischen Theologie selbst.

²¹ Vgl. D.K. Simonton, *An Introduction to Historiometry*, Yale University Press 1990.

²² Der Begriff 'empirische Theologie' kann in mehreren Bedeutungen verwandt werden. Ich hoffe, darauf in späteren Veröffentlichungen zurückzukommen.

Ein starker Befürworter empirischer Arbeit innerhalb der Praktischen Theologie war in den Niederlanden bereits zu Beginn der siebziger Jahre der Amsterdamer Professor für Praktische Theologie an der Freien Universität der Reformierten Kirchen in den Niederlanden, Firet. Nach seiner bahnbrechenden Dissertation, in der er aus theoretischen und theologischen Gründen eine Lanze für die Integration der Sozialwissenschaften innerhalb der Praktischen Theologie, vor allem der Agogik, brach²³, befürwortete er in einem Artikel von 1970 die Entwicklung der Praktischen Theologie als empirische Disziplin.²⁴

Weil es nicht um den Begriff 'empirische Theologie' geht, sondern um die Sache, nämlich den Gebrauch empirischer Methoden und Techniken durch den Praktischen Theologen selbst, will ich hier auch auf die Dissertation von De Reuver auf dem Gebiet der Katechese hinweisen, die unter der Leitung des Amsterdamer Professors für Praktische Theologie, Van Hooydonk, zustande gekommen ist.²⁵ In seiner Untersuchung wendet sich De Reuver gegen den Gebrauch empirisch-analytischer Methoden und Techniken und plädiert für empirisch-qualitative Prozeduren innerhalb der Praktischen Theologie, die seines Erachtens besser auf die Aktionsforschung abgestimmt sind, die er durchgeführt hat.

Das Forschungsprogramm 'Religious Communication in an Empirical Theology' (RECOMET) der theologischen Fakultät der Universität Nijmegen ist ganz und gar von dem Modell der Intradisziplinarität her aufgestellt worden. Dieses Modell wird dort bereits seit fast 15 Jahren angewandt. Es hat bisher zu acht Dissertationen geführt, die alle in der Serie 'Theologie & Empirie' erschienen sind. Die Autoren dieser Dissertationen sind: H. Vossen, G. van Gerwen, C. Hermans, J. Siemerink, M. van Knippenberg, A. de Jong, H.-G. Ziebertz und B. Groen.²⁶ Es werden darin verschiedene empirisch-theologische Designs angewandt: das Survey-Design und das experimentelle Design. Daraus entstand auch die Initiative, 1988 die Zeitschrift 'Journal of Empirical Theology' zu gründen, die von der Fachgruppe Empirische Theologie in Nijmegen unter der Leitung eines 'International board of editors and

²³ Vgl. J. Firet, *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*, Kampen 1964; englische Übersetzung: *Dynamics of Pastoring*, Michigan 1986.

²⁴ Vgl. J. Firet, *De plaats van de praktische theologie in de nieuwe structuren van de theologische wetenschappen*, in: *Rondom het Woord* 12 (1970) 325-343.

²⁵ Vgl. G.J. de Reuver, *Schoolkatechese en communicatie. Onderzoek en theorievorming in wisselwerking met de praktijk*, Mondiss, Kampen 1987.

²⁶ Die Serie 'Theologie & Empirie' wird zusammen von einem niederländischen und einem deutschen Verlag herausgegeben: Kok in Kampen (NL) und Deutscher Studien Verlag in Weinheim.

consulting editors' durch den Verlag Kok in Kampen herausgegeben wird.

Was bisher fehlt, ist die systematische Aufnahme empirisch-qualitativer Methoden und Techniken in der Praktischen Theologie, die nicht von der subjektiven Intuition und der persönlichen Erfahrung des Forschers abhängig sind, sondern intersubjektiv kontrollierbar sind. Das gilt besonders für eine intersubjektiv kontrollierbare Methode wie die der 'content analysis' ('Inhaltsanalyse'). Es sind aber vielversprechende Entwicklungen in diese Richtung zu verspüren. Durch den Gebrauch statistischer Programme, die immer mehr Raum für das Arbeiten mit sogenannten dichotomen Variablen bieten wie dem C-Test, der Cluster-Analyse und der Renova (Regression analysis on nominal variables), kann diese Forderung der intersubjektiven Kontrollierbarkeit immer besser entsprochen werden. Mit Hilfe dieser Techniken wird im Moment ein Forschungsprojekt durchgeführt, in dem mit Hilfe der Inhaltsanalyse pastorale Gesprächsprotokolle von Krankenhausseelsorgern mit Patienten untersucht werden. Auch neue Computerprogramme, die auf das Verarbeiten von Antworten auf offene Fragen ('Textable') und von Protokollen offener Interviews und Tiefeninterviews ('Qualitan') spezialisiert sind und an der Nijmegener Universität entwickelt worden sind, öffnen eine vielversprechende Perspektive. Die ersten Versuche, diese Methoden in die Praktische Theologie zu integrieren, werden augenblicklich unternommen.

Schluß

Wer diese Übersicht über das, was in der niederländischen Praktischen Theologie stattfindet, betrachtet, wird mit dem Eindruck konfrontiert, daß die Praktische Theologie in diesem Land eine lebendige und vitale Periode durchlebt. Die methodologische Pluriformität wird dafür als Anzeichen gesehen. Sie hält den Praktischen Theologen aber nicht davor zurück, neue Schritte zu setzen und neue Entwicklungen abzutasten. Neue Entwicklungen, die die Praktische Theologie zur Aufgabenerfüllung immer besser ausrüsten müssen, für die sie in den universitären Betrieb angestellt ist: die Erforschung der Religion in der 'Gegenwart'.

Mario Midali

Die Pastoraltheologie in Italien nach dem Vaticanum II

Um den allgemeinen Richtlinien der Pastoraltheologie in Italien in der nachkonziliaren Phase gerecht zu werden, ist es notwendig, zuerst einigen geschichtlichen Veränderungen Rechnung zu tragen, die einerseits die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Fragestellung und andererseits die Situation der italienischen Theologie im allgemeinen und der Lehre der Pastoraltheologie im besonderen betreffen.

1 Einige geschichtliche Daten

1.1 Ein bemerkenswerter "praktischer" Einsatz

Wenn man über Pastoraltheologie in Italien spricht, ist es angebracht, zwischen pastoraler Praktik und theologisch-pastoraler Theorie zu unterscheiden. Das gängige Urteil bestätigt der Kirche von Italien eine reiche und intensive pastorale Tätigkeit. Man kann aber nur schwer feststellen, ob dies der Wahrheit entspricht, da diesbezügliche Forschungen fehlen. Jedenfalls scheint es bezeichnend und plausibel zu sein, wenn man sich auf die traditionell "katholische" Situation im Lande bezieht.

Hineingenommen in einen fortschreitenden Prozeß der Entchristianisierung scheint das herkömmliche Bild eines katholischen Italiens offensichtlich zu zerbröckeln; doch zur selben Zeit bahnen sich neue religiöse Strömungen ihren Weg. Diese zweifache Feststellung ist allen soziologischen Studien geläufig und auch aus den kirchlichen Dokumenten dieses Zeitabschnittes ersichtlich. Jedenfalls steht fest, daß ein mehr als tausendjähriger Katholizismus in so kurzer Zeit weder ausgelöscht noch grundsätzlich verändert werden kann. So zählt z. B. die religiöse Praxis in zahlreichen Regionen Italiens, auch wenn ein gewisser Rückgang zu verzeichnen ist, immer noch zu den höchsten in Europa. Zudem haben die letzten zwei Jahrzehnte verschiedene neue Phänomene gebracht:

- die Erneuerung der klassischen Formen katholischer Vereinigungen;
- das Entstehen und Reifen zahlreicher neuer kirchlicher Bewegungen;

- die Ausweitung von "subjektiver" Aneignung christlicher und katholischer Werte.

Die religiöse Praxis, die Erneuerung im Apostolat, die neuen kirchlichen Bewegungen und die verbreitete individuelle Gläubigkeit riefen klarerweise die pastorale Praxis auf den Plan, d.h. Richtlinien, Direktiven, Koordinierung, Organisation.

In der Tat ist in Italien auch die Gestalt des Priesters nicht mehr als anderswo durch die farbige Vielfalt der einzelnen Regionen bestimmt. Der Priester ist nicht so sehr der "Kleriker", der gebildete Mensch, sondern vor allem der "Hirte", ein Mann der Tätigkeit, genauer gesagt der pastoralen Tätigkeit, der den Ruf der Mäßigung und der Wirkungskraft besitzt. Durch die Erneuerungsbewegung des Vaticanum II und andere Kräfte hat sich der Reichtum und die Vielfalt der pastoralen Tätigkeit auf neue Bahnen begeben. Sie hat überholte Formen des Autoritarismus und des klerikalen Paternalismus überwunden und zu einer schrittweisen Einbeziehung anderer Gruppen geführt: außer dem Seelsorger wurden die kirchliche Aktion und die christlichen Dienste behandelt, was zu einer breiten Auffächerung der laikalen Führungskräfte (leadership) führte.

Dieses Phänomen eines bemerkenswerten "praktischen" Engagements ist leider nicht von einem auch nur annähernd gleichwertigen "theoretischen" Engagement begleitet.¹ Das hängt mit der allgemeinen Situation der italienischen Theologie und ihrer Vermittlung und Lehre zusammen.

1.2 Die kulturelle Entfremdung auf dem Weg der Überwindung

In der Zeit vom Vaticanum II bis zu den 70er Jahren ist die italienische Theologie mehr oder weniger deutlich durch ihre traditionelle Fremdheit gegenüber der Kultur gekennzeichnet. Dieses Phänomen wird nicht allein dem bisherigen Fehlen von theologischen Fakultäten und Lehrstühlen an den staatlichen Universitäten und dem Eingeschränktheit der Theologie auf den engen Raum des Priesterseminars zugeschrieben.² Das kann nur zum Teil diese Randstellung erklären. Sie muß wahrscheinlich einem vorgefaßten Entschluß und infolgedessen

¹ G. Colombo, *La teologia pastorale in Italia*, in: B. Seveso, *Edificare la Chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi* (Leumann Torino 1982), vgl. dort 6: *Der Autor meint, daß dieses Faktum die Eigentümlichkeit "des italienischen Falles" darstelle.*

dem Fehlen einer eigenständigen und kennzeichnenden Kultur zugesprochen werden. Sie allein wäre imstande gewesen, die Ausklammerung des italienischen Denkens und dann der italienischen Theologie vom kulturellen Dialog zu verhindern.

All das hatte einen negativen Einfluß auf die italienische Theologie: Es führte zu großen Verzögerungen, als sie fortfuhr, in sich verschlossen zu bleiben; es bewirkte, daß sie oft eifertig und unkritisch Positionen übernahm und so bisweilen zu verheerenden Ergebnissen gelangte, besonders dann, wenn sie sich auf Erfahrungen berief, die nicht in ihrem, sondern in fremden kulturellen Bereichen gereift sind.³ Wie sich im Laufe der Darlegungen zeigen wird, spiegelt die Situation der italienischen Pastoraltheologie der 60er und 70er Jahre in kennzeichnender Weise diese generelle Verflochtenheit wider.

Im besonderen machte diese Situation eine Einbeziehung der italienischen Theologie bei der Frage nach der Fundamentaltheologie schwierig (wenn nicht gar unmöglich). Die negativen Folgen dieser Gegebenheit für alle Fragen, die direkt oder indirekt von ihr abhängen, sind leicht zu erkennen. Dies findet seine unmittelbare Bestätigung auch im Bereich der fundamentalen Pastoraltheologie. Zutiefst verwoben mit der fundamentalen theologischen Frage steht und fällt die Pastoraltheologie mit ihr. Solange es die italienische Pastoraltheologie wirklich verstand, die fundamentalen theologischen Instrumente zu handhaben, konnte sie auch verantwortlich an der theoretischen Debatte hinsichtlich des Wesens dieser Disziplin und ihrer theologischen und wissenschaftlichen Stellung teilnehmen. Als ihr aber diese Instrumente abhanden gekommen waren, war sie nicht mehr in der Lage, ein fundiertes und fruchtbares theologisch-pastorales Gespräch zu führen.⁴ Hinweise, die in der Folge gegeben werden, zeigen es klar auf.

Gott sei Dank hat das letzte Jahrzehnt eine Kursänderung mit sich gebracht. Es wurden mehrfache, unterschiedlich bewertete Initiativen gesetzt, um aus dieser erwähnten Situation einer kulturellen Entfremdung

² Eine Ausnahme bilden die römischen Theologischen Fakultäten. Die jetzigen drei interregionalen Theologischen Fakultäten (Mailand, Neapel und Palermo) sind nach dem Konzil errichtet worden.

³ Cf L. Serenitha', *La teologia italiana post-conciliare*, in: *La teologia italiana* (Mailand 1979) 57-100.

⁴ Cf G. COLOMBO, *La teologia pastorale in Italia*, 18-19.

der Theologie herauszukommen.⁵ Das hatte, wie man sehen wird, eine wohltuende Wirkung auf die Pastoraltheologie.

1.3 Das Lehrfach der Pastoraltheologie

Eine dritte geschichtliche Gegebenheit, die an die beiden vorausgehenden eng anknüpft, muß nun betrachtet werden: es ist die Art, wie in Italien die Pastoraltheologie gelehrt wird. Es existiert eine Studie, die am Beginn der 80er Jahre gemacht wurde.⁶ Die italienischen Einrichtungen und Institute (Pastoralinstitut, Theologische Fakultäten, Institute der Religionswissenschaften), die mit der Lehre und Weitergabe dieser theologischen Disziplin beauftragt sind, sind ziemlich zahlreich, wurden aber zum größten Teil erst in den letzten Jahren errichtet. Es beeindruckt die große Vielfalt der Programme und die bemerkenswerte Bruchstückhaftigkeit der Abhandlungen, die nur nominell auf eine gemeinsame Prospektive zurückgeführt werden können. Die offenkundige Aufsplitterung der Lehre wird auch durch den Hinweis auf einige große Themen nicht besser, deren Umfang und Weite sehr leicht zu einer bloß rhetorischen Behandlung derselben verleitet. Die schwache Abhandlung der Pastoraltheologie beweist auf emblematische Weise, wie zerfahren die gesamte Lehrstruktur zur Zeit noch ist.

Neben diesen großen Lehrinstitutionen der Pastoraltheologie gibt es auch noch andere, weniger zahlreiche Einrichtungen (Liturgieinstitute, Institute für Katechetik, Institute für Jugendpastoral), die sich der pastoraltheologischen Thematik im eigenen spezifischen Bereich angenommen haben und im allgemeinen auf parallelen Wegen voranschreiten.

Andere Hinweise bezüglich der Lehre der Pastoraltheologie finden sich in den Dokumenten der zuständigen kirchlichen Organe⁷, die die Pastoraltheologie als eine eigene Disziplin im Ganzen des Theologiestudiums sehen. Ihr kommt es zu, die "theologischen Prinzipien" jener

⁵ Cf nur beispielshalber, F. ARDUSSO - G. FERRETTI - G. GHIBERTI - D. MOSSO - G. PIANA - L. SERENTHA' (Herausgeber), *Dizionario teologico interdisciplinare* 3 Bände (Turin 1977);

G. BARBAGLIO - S. DIANICH (Herausgeber), *Dizionario di teologia* (Rom 1982).

⁶ Cf I. GASTELLANI, *Cosa s'insegna sotto il nome "teologia pastorale" in Italia*, in: *Scienza e prassi pastorale in Italia*, dagli Atti del Symposium tra docenti et esperti di pastorale (Rom, 18-20 Januar 1985) 35-53.

⁷ Cf SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (Rom 1970); ID., *Formazione teologica dei futuri sacerdoti* (Rom 1976); ITALIENISCHE BISCHOFSSKONFERENZ, *Regolamento degli studi teologici dei seminari maggiori d'Italia* (Rom 1984) n. 51.

Tätigkeiten und Maßnahmen zu erläutern, mit denen die Kirche den Heilswillen Gottes aktualisiert, während es Aufgabe der pastoralen Ausbildung ist, die künftigen Mitarbeiter durch Erfahrung und Einschulung auf die "pastorale Praktik" vorzubereiten.

Wenn man diesen drei, bislang nur schematisch dargestellten Phänomenen Rechnung trägt, kann man leicht verstehen, weshalb der italienische Buchmarkt einerseits mit einer Fülle von Literatur überschwemmt ist, die man global als "pastorale" bezeichnet, während er andererseits die diesbezüglichen didaktischen Behelfe zur Gänze vermissen läßt.

Tatsächlich hat sich nach dem Konzil die pastorale Publizistik voll darauf eingestellt und hat fast ausschließlich die Bereiche der pastoralen Tätigkeit bevorzugt: die Predigt, die Katechese, die Liturgie, die Beratung, die Jugendpastoral, die sozialen Dienste ... Hier spiegelt sich bereits die alte Trennung zwischen Theologie und Pastoral wider.⁸ Insgesamt betrachtet stammt diese Literatur nicht von einer akademischen Tradition, manchmal hat sie sogar Bedenken und Vorbehalte gegenüber theologischen Reflexionen, die an Universitäten erstellt wurden.⁹ Sie nimmt daher die eher bescheidene Form eines "Behelfes" an, der auf die pastorale Praxis hinzielt, aber an der theologischen Begründung dieser Praxis nicht interessiert ist. Doch gerade diese Begründung sollte ein unverzichtbarer Beitrag für die pastorale Praxis sein.

Jene Publikationen, die die pastorale Thematik mit dem Anspruch auf systematische Vollständigkeit aufgreifen, sind nicht mehr zahlreich. Hier zeigt sich eben das Fehlen einer soliden Tradition in Lehre und Forschung, wofür die Textbücher gleichsam den greifbaren Beweis liefern. Darüber hinaus zeigt sich eine gewisse Zerfahrenheit in den Abhandlungen, die mehr auf die praktischen Bedürfnisse denn auf die theologisch-pastorale Reflexion der Seelsorger ausgerichtet ist.

Nach diesen kurzen geschichtlichen Vorbemerkungen folgen nun in rascher Abfolge pastoraltheologische Abhandlungen wissenschaftlicher Natur von Ceriani und Spiazzi in den 60er Jahren. Hierauf wird das Phänomen der Übersetzung pastoraltheologischer Werke im ersten Jahrzehnt nach dem Vatikanum II behandelt, dann die charakteristischen Merkmale einiger Publikationen gegen Ende der 70er Jahre und schließlich die Erneuerungsversuche, die in den 80er Jahren unternommen wurden.

⁸ Cf G. COLOMBO, *La teologia dogmatica italiana (1950-1970)*, in: *Scuola Cattolica* 102 (1974) 158.

⁹ Cf L. SERENTHA', *La teologia italiana postmanualistica* 90.

2 Die Ansätze von Ceriani und Spiazzi

In seiner Bilanz über die Pastoraltheologie in den verschiedenen Ländern nennt V. Schurr unter den bedeutendsten Werken über die Pastoraltheologie Italiens auch jene von G. Ceriani (1953 – 1961) und von R. Spiazzi (1965–1967). Letzteres bezeichnet er sogar als "bedeutendstes pastorales Werk neben dem deutschen Handbuch".¹⁰ Dieses Werk gehört zu jener Geistesströmung, die in den Jahren unmittelbar vor und nach dem Konzil den theologischen, wissenschaftlichen und praktischen Standort der Pastoraltheologie neu definieren wollte.

2.1 Die ekklesiologische Verankerung

Diese zwei Pastoraltheologen bezeugen, daß die vorhergehende Bewußtmachung dem Einfluß der Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) zuzuschreiben ist, wonach das eigentliche Subjekt der pastoralen Tätigkeit die Kirche der mystische Leib Christi ist. Damit wurde die frühere Vorstellung, wonach der Seelsorger das Subjekt sei, endgültig überwunden. Demnach ist der eigentliche Gegenstand der Pastoraltheologie die Kirche in ihrer Gesamtheit, betrachtet in Bezug auf ihre pastoralen Funktionen. Auf diese Weise wird die Pastoraltheologie wieder an die Ekklesiologie angeschlossen und erlangt so den bestimmenden Kontakt mit der Theologie.

Sowohl Ceriani wie auch Spiazzi bewegen sich sehr klar in diese Richtung. Ceriani konzentriert sein theologisches Schaffen auf das Thema des "Corpus mysticum",¹¹ insofern er den Aufbau und die Definition der Pastoral an diese Lehre knüpft.¹² Spiazzi ergänzt in gewissem Sinn Ceriani, weil sich nach Meinung von Schurr in seinem Werk die wesentlichen Aussagen des deutschen Handbuchs und die grundlegenden Züge des Ceriani treffen.¹³ Um die Dringlichkeit zu unterstreichen, daß die Pastoral die volle theologische Würde und Anerkennung erlangen müsse, schreibt er: "Die neueste theologisch-pastorale Tendenz ist in der Tat ein Aspekt der großen Entwicklung, die sich in der Ekklesiologie abspielt. Sie wird in den letzten Jahrzehnten vor allem als Theologie des geheimnisvollen Leibes Christi beschrieben, der in seiner um-

¹⁰ Cf V. SCHURR, *Teologia pastorale* in: Bilancio della teologia del XX secolo (ital. Übers.) 3 (Rom 1972) 408-409.

¹¹ Cf Das scheint deutlich im *Nekrolog* auf, veröffentlicht von A. RIMOLDI in: *Scuola Cattolica* 102 (1974) 808-809.

¹² Cf G. CERIANI, *Introduzione alla Teologia Pastorale* (Vicenza 1961) 71.

¹³ Cf V. SCHURR, *Teologia pastorale* 409.

fassenden geschichtlichen Verwirklichung gesehen wird. Diese Theologie schließt in sich sowohl ein tiefes, geheimnisvolles Element, nämlich die unsichtbare Einheit der Gläubigen in Christus, verbunden durch das Band der Gemeinschaft der Heiligen, als auch ein sichtbares, geschichtliches, strukturelles und hierarchisches Element, das sich in der Kirche konzentriert.¹⁴ An dieser Errungenschaft, die die Pastoraltheologie mehr an die dogmatische als an die apologetische Ekklesiologie bindet, messen sich die beiden Pastoraltheologen, indem sie den epistemologischen Standort definieren. Sie folgen damit dem thomistischen Begriff von der theologischen Wissenschaft.

2.2 Der eigene Bereich

Beide betrachten die Pastoraltheologie als eine *praktische Wissenschaft* (oder besser als eine *spekulativ-praktische*). Beide definieren ihren eigenen Bereich mit denselben Begriffen. Die dogmatische Ekklesiologie studiert die Anatomie der Kirche, während die Pastoraltheologie deren Physiologie, d. h. deren apostolischen Dynamismus erforscht. Das *objectum materiale* der Pastoraltheologie ist die Tätigkeit der Kirche von heute, eingegliedert in den Heilsplan; das *objectum formale quo* ist die Offenbarung des auch heute in seiner Kirche lebenden Christus.¹⁵

Zu einer Veröffentlichung des Jahres 1972,¹⁶ überarbeitet Ceriani diese Vorstellung. Er fühlt sich dazu gedrängt von der ekklesiologischen Erneuerung des Vaticanum II und besonders von der pastoralen Reflexion, die als "Interpretation der menschlichen Erfahrung" verstanden wird und sich in den 70er Jahren vor allem im französischen Raum breitgemacht hat.¹⁷ Die Pastoraltheologie hat als eigenen Bereich der Reflexion "das christliche Geheimnis in seiner praktischen Aktualität

¹⁴ R. SPIAZZI, *I libri di testo e la situazione della teologia pastorale* in: *Seminarium* 28 (1976) 495-496, wo er auf einige "klassische" Texte verweist, die sich mit der Lehre vom "Corpus mysticum" befassen; ID., *Il ministero pastorale oggi* (Rovigo 1979) 21, wo der vorhergehende Beitrag zur Gänze wieder aufgegriffen wird; ID., *Natura e situazione della teologia pastorale*, in: *Scienza e prassi pastorale in Italia* (Napoli - Roma - Andria 1985) 57-76, wo erneut ein Teil des Artikels von 1976 abgedruckt ist. In der Folge wird nur noch das Werk *Il ministero pastorale* zitiert.

¹⁵ Cf G. CERIANI, *Introduzione alla Teologia Pastorale* 135-155; ID., *Introduzione alla definizione della teologia pastorale*, in: *Seminarium* 15 (1963) 653-694; R. SPIAZZI, *Teologia pastorale. Kerigmatica e omiletica* (Turin 1965) 2, 3, 4, 6, 11, 12, 13; ID., *Il ministero pastorale oggi* 23-24.

¹⁶ Cf G. CERIANI, *La pastorale come scienza e l'esperienza umana oggi*, in: *Studi Pastoralis* 5 (1972) 21-40.

und in seiner aktuellen Anwendbarkeit". Das unterscheidet sie von der dogmatischen Theologie. Während also letztere das "heilwirkende Geheimnis Christi" in seiner allgemeinen und bleibenden Gültigkeit betrachtet, sieht die Pastoraltheologie dieses Geheimnis in seiner Aktualität und Gleichzeitigkeit mit dem Heute eines jeden Menschen und einer jeden Situation in der Kirche und durch die Kirche.¹⁸

Da die Pastoraltheologie berufen ist, "über das Heilwirken der Kirche im Heute eines jeden Menschen und einer jeden Situation zu reflektieren", hat sie "als charakteristisches Element die historische Schauweise" und in ihr "die menschliche Erfahrung". Ohne sie zu den "fontes" dieser Disziplin zu zählen, wird die Erfahrung doch als "eines der tiefempfundenen Zeichen der heutigen Zeit beurteilt".¹⁹ Der Autor bezieht sich diesbezüglich auf die wissenschaftliche, moralische, soziale und ästhetische Erfahrung und versteht sie sowohl "als Bewußtsein, das der Mensch von den Aktivitäten des gesamten Lebens und deren einheitlicher Deutung besitzt", wie auch als "Gedanken, der ihre rationelle Struktur und die Logik der menschlichen Existenz aufdeckt".²⁰ Es handelt sich also nicht um eine subjektive, individuelle Erfahrung, sondern um eine objektive Gegebenheit, die den Menschen in seinem Wesen und in seiner Existenz definiert. Deshalb fordert sie auch eine christliche und kirchliche Einsicht und Auslegung. Dies zu tun, ist besondere Aufgabe der Pastoraltheologie.

Im Lichte des Geheimnisses Christi betrachtet empfiehlt die menschliche Erfahrung eine wichtige pastorale Annäherung, die es gestattet, all das zu bewerten, was es in einem Menschen an Positivem gibt. In diesem Sinn spricht man von der "Methode der Immanenz", die zu einer Verwirklichung des Heils im Inneren der Erfahrung selbst drängt, insofern sie im Bezug steht zu jenem Geheimnis, das den Menschen überträgt und erfüllt. "Die Methode der Immanenz," – schreibt der Autor – "anerkennt durch den Dynamismus der menschlichen Erfahrung (Handeln, Denken, Sein) die innere Unzulänglichkeit, um von sich aus oder in sich zu jenem Ziel und Ideal zu gelangen, auf das der Mensch ausgerichtet ist. Geschichtlich gesehen ist noch eine Ergänzung notwendig: damit der Geist seiner inneren Ausrichtung treu bleibt, muß er

¹⁷ Cf M. MIDALI, *Teologia pastorale o pratica* (Rom 1985) 196-200.

¹⁸ CERIANI, *La pastorale come azione* 22-23.

¹⁹ *Ibidem* 34.

²⁰ *Ibidem*.

sich offen halten für die Gabe Gottes, um das Übernatürliche anzunehmen".²¹

2.3 Die spezifische Methode

Die beiden Pastoraltheologen sind sich einig, wenn sie den *wissenschaftlichen* Charakter für die Pastoraltheologie fordern und diesen außer an das eigene Objekt auch an die spezifische Methode binden, die sie verwendet. Sie stimmen auch in der Forderung überein, die anthropologischen Wissenschaften in die Pastoraltheologie zu integrieren; aber nicht irgendwie, sondern als "Hilfswissenschaften", um den Primat und die Reinheit der Theologie gegen jede Verletzung zu schützen. Sie unterscheiden sich in der Darlegung dieser Methode und im genauen Abgrenzen der Beziehungen zwischen pastoraltheologischem Wissen und den Humanwissenschaften.

Nachdem die Wissenschaftlichkeit der Theologie gemäß den thomistischen Kanones definiert wurde, hält es Spiazzi für angebracht, auch für die Pastoraltheologie einige theologische *Prinzipien* zu erstellen, die thematisch geordnet die pastorale Tätigkeit erhellen. Zudem sollen "die theologischen *Schlußfolgerungen* von diesen Prinzipien im Hinblick auf die Tätigkeit der Seelsorger, die ihre Sendung in der Heilsökonomie verwirklichen, bestimmt werden". Daraus folgt, daß sie eine angewandte Theologie ist, und daß ihre Methode wesentlich deduktiv ist.²²

Er hält es außerdem für notwendig, daß sich die Pastoraltheologie auch der Humanwissenschaften bedient, besonders der Psychologie, der Pädagogik und der Soziologie, um eine bessere Kenntnis des Lebens der Menschen und des Heute der Kirche zu bekommen. Sie muß in ihre Darstellung, man möchte sagen "per intussusceptionem", die gesicherten Ergebnisse der Wissenschaften als unentbehrliche Elemente integrieren, ohne aber Gefahr zu laufen, daß diese Ergebnisse zum theologischen Standort des pastoralen Dienstes erhoben werden.²³

Ceriani hingegen trifft folgende Formulierung: nach ihm benützt die Pastoraltheologie eine Methode, die man als "gemischt" bezeichnen könnte, da sie zu gleicher Zeit, – wenn auch in verschiedenen Bereichen – , "induktiv" und "deduktiv" ist.²⁴ Sie ist induktiv, weil sie sich der

²¹ *Ibidem* 36-37.

²² SPIAZZI, *Notula de Theologiae pastoralis natura et ratione*, in: *Angelicum* 34 (1957) 419; ID., *Il ministero pastorale oggi* 24.

²³ SPIAZZI, *Il ministero pastorale oggi* 29.

²⁴ Cf CERIANI, *La pastorale come scienza* 24-25.

Humanwissenschaften bedient, um die notwendigen Informationen über jene konkrete Wirklichkeit zu sammeln, über welche die Pastoraltheologie reflektieren will. Sie ist deduktiv, weil sie die empirischen Daten anhand der normativen theologischen Werte beurteilt, und weil sie den Humanwissenschaften die Ziele und Werte aufzeigt, die es im Bereich der Forschung zu erreichen und zu wahren gilt.²⁵

Mit Recht beklagt der Autor die ziemlich weit verbreitete Praxis, daß Seelsorger und Mitarbeiter bei ihrer pastoralen Tätigkeit eine ausschließlich deduktive theologische Methode anwenden.²⁶ Während er andererseits die Nützlichkeit und die Zweckmäßigkeit der Humanwissenschaften für die Pastoraltheologie anerkennt, relativiert er doch ihre Beiträge, indem er ihre radikale Unzuständigkeit in den pastoralen Schlußfolgerungen betont. "Die Wissenschaften sind unfähig, Richtlinien für die pastorale Tätigkeit zu geben. Sie lassen unter einem konkreten Gesichtspunkt das Subjekt der Pastoral in seinem Psychismus, in seinem soziologischen, politischen und ökonomischen Umfeld erkennen, enthalten sich jedoch jeglicher Hinweise für die pastorale Tätigkeit. Den Wissenschaften entgehen die übernatürlichen Wirklichkeiten und Mittel (Katechese, Sakramentenliturgie, asketische Übungen, usw.), die eigentlich den Inhalt der Theologie und der pastoralen Kunst ausmachen".²⁷

2.4 Die praktische Charakteristik

Als dieser Begriff vorgestellt wurde, schien er auch schon dazu bestimmt zu sein, in Krise zu geraten; denn er forderte für die Pastoraltheologie den doppelten Charakter der Theologizität und der Wissenschaftlichkeit, antwortete aber nicht auf die praktischen Erfordernisse, die dieser Disziplin zueigen sind.

Wenn nun die Pastoraltheologie Wissenschaft und Lehre der Prinzipien ist, wie kann man dann die Kluft zwischen "wissenschaftlicher Erkenntnis" und "pastoraler Praxis" überbrücken? In der hier präsentierten Gestalt wird die praktische Charakteristik der Disziplin in ihr theologisches und wissenschaftliches Statut nicht einbezogen, sondern an eine andere Stelle übertragen und auf die sogenannte "pastorale Kunst" verwiesen. Es handelt sich um ein Zwischending zwischen pastoralem

²⁵ Cf CERIANI, *Introduzione alla teologia pastorale* 156-172; ID., *Introduzione alla definizione* 678-683; ID., *La pastorale come scienza* 32-33.

²⁶ *Ibidem* 24.

²⁷ *Ibidem* 32-33.

Wissen und pastoraler Praxis, das geschichtlich von einer langen Tradition bestätigt ist und theoretisch im thomistischen Denken bei der Charakteristik der Klugheit angesiedelt wird.

Die beiden Pastoraltheologen stimmen in der klaren Unterscheidung zwischen "pastoralem Wissen" und "pastoraler Kunst" überein, variieren aber in verschiedener Weise die Beziehungen zwischen beiden Größen. Spiazzi tut es mit einem klaren Bezug auf die thomistische Vorstellung einer Verbindung zwischen theologischem Wissen und der Tugend der Klugheit. Ceriani tut es unter Bezugnahme auf das Wesen der pastoralen Kunst, die er "als die Technik der Anwendung der allgemeinen Prinzipien der pastoralen Wissenschaft hinsichtlich ihrer konkreten und praktischen Wirksamkeit versteht".²⁸

2.5 Die Gliederung der Pastoraltheologie

Bezüglich der organischen Gliederung der Pastoraltheologie, die sich als eine theologische Disziplin versteht, schlägt Spiazzi folgenden Plan vor: "*Fundamentale Pastoraltheologie* (die theologischen Grundlagen der Pastoral in der Heilsökonomie): die Kirche als Kommunität und Institution, die Heilmittel, die Diener des Heils (Kleriker und Laien), der pastorale Dienst, die menschlichen Werte, die pastoralen Richtlinien für Sitte und Glaube im soziokulturellen, ideologischen, politischen und geistlichen Bereich unserer Zeit".²⁹

²⁸ Cf SPIAZZI, *Notula* 421-422; ID., *Il ministero pastorale oggi* 27; CERIANI, *Introduzione alla teologia pastorale* 129-132, 189.

²⁹ SPIAZZI, *Il ministero pastorale oggi* 30. Bezüglich der speziellen Pastoraltheologie präsentiert der Autor folgende Gliederung: "B. *Didaktische Pastoraltheologie* (das "munus docendi"): die *kerygmatische Pastoraltheologie*. (die in missionarischer Form zu erfolgender Form zu erfolgender Verkündigung an Glaubende und Nichtglaubende), die *katechetische und homiletische Pastoraltheologie* (Homilie und Predigt im allgemeinen).

"C. *Hodegetische Pastoraltheologie* (das "munus regendi"): die gemeinschaftliche Pastoral (Strukturen, Leitung, Organisation, apostolischer, karitativer und expansiver Eifer der christlichen Gemeinden) - die pädagogische Pastoral (geistliche Bildung und Leitung der Christen, besonders der Jugendlichen; pastorale Assistenz für Familien und soziale Gruppen; "Seelsorge" an den einzelnen Gläubigen und insofern sie verschiedenen Kategorien und sozialen oder kulturellen Gruppen angehören) - die missionarische Pastoral (die Tätigkeit *ad extra* der sichtbaren Gemeinschaft: die Nichtpraktizierenden, die Außenstehenden, die feindlich Gesinnten, die Fernstehenden. Es geht um das Eindringen des christlichen Sauerbrot in die Umgebung und in jene Situationen, die sich in der heutigen Welt außerhalb des christlichen Bereiches entfalten und die der christlichen Präsenz bedürfen).

"D. *Sakramentale Pastoraltheologie* ("munus sanctificandi"): die hierarchische Pastoral (die Verwaltung der verschiedenen Sakramente in entsprechender und

2.6 Ergebnis und Einfluß

"Klarerweise", – schreibt G. Colombo – , "befindet sich die italienische Pastoraltheologie der 60er Jahre noch in einer Phase der Suche und kann daher noch keine Lösung für ihre Probleme anbieten. Umso mehr müßte sich die kritische Analyse bemühen, neben den Verdiensten vor allem die verschiedenen Grenzen aufzuzeigen, an denen sie leidet. Trotz all ihrer Grenzen bewegt sie sich doch auf eine Ebene hin, die es ihr gestattet, am internationalen Dialog aktiv teilzunehmen".³⁰

Es steht fest, daß die Neuerungsvorschläge von Ceriani in der Folge an Bedeutung verloren haben. Der Versuch von Spiazzi blieb unvollständig und hat ihm in Italien nur sehr begrenzte Erfolge eingebracht. Und zwar

- a) "aufgrund des langsamen Vorgehens beim organischen Aufbau von Pastorkursen;
- b) aufgrund der andauernden Unsicherheit und Schwankung, die die Pastoraltheologie hinsichtlich des wissenschaftlich-theologischen Wertes der Pastoral bekundete".³¹

Somit war man sich am Ende der 70er Jahre "der inneren Unvollkommenheit" bewußt und mußte eingestehen, daß man "nach 20 Jahren immer noch keine großen Schritte nach vorn gemacht hatte".³²

Diese Beurteilung gilt für die Pastoraltheologie in Italien, nicht aber für die im Bereich der französischen und deutschen Sprache, wo ja bedeutende Fortschritte erzielt worden sind. Das bestätigt die kritische Überprüfung einiger ausländischer Werke, die ins Italienische übersetzt worden sind.

fruchtbringender Weise) - die liturgische Pastoral (die Entfaltung des christlichen Kultes als Schlüssel der Pastoral)." (siehe 31).

Abgesehen vom zitierten Werk *Teologia Pastorale. Kerigmatica e Omiletica*, hat der Autor in den 60er Jahren noch publiziert: *Teologia Pastorale Didattica. Pastorale Catechetica* (Turin 1966) und *Teologia Pastorale Odegetica* (Turin 1967).

³⁰ COLOMBO, *La teologia pastorale in Italia* 14. "Nicht durch Zufall - bemerkt der Autor - hielt er sich imstande, den ersten internationalen Kongreß der Pastoraltheologie zu veranstalten (Freiburg, 10.-12. Oktober 1961); ebenso hatte er auch gegen Ende der 60er Jahre den Mut, eine internationale Bibliographie über die Pastoral zusammenzutragen und zu publizieren." - Es handelt sich um das Werk von E. STRAMARE, *Pastorale. Bibliografia Internazionale* (Rom 1969).

³¹ SPIAZZI, *Il ministero pastorale oggi* 26.

³² *Ibidem* 25.

3 Mangelnde und bruchstückhafte Empfänglichkeit für theoretische Probleme

Bei einer auch nur flüchtigen und summarischen Lektüre der italienischen Übersetzung ausländischer Schriften kommen sofort mehrere Tatsachen zum Vorschein. Die Sorge um die Praktikizität hat entschieden Vorrang vor dem Interesse für die theoretische Problematik. Daher sind viele Bücher pastoraler Natur ins Italienische übersetzt worden und werden reichlich benützt. Viel spärlicher hingegen sind Übersetzungen von wissenschaftlichen Werken mit einem gewissen pastoraltheologischen Wert.

Aufgrund praktischer Bedürfnisse übersetzt man im allgemeinen keine kompletten Werke, sondern nur von den bekanntesten, nichtitalienischen Pastoraltheologen.³³ Die einzige Ausnahme, die die Regel bestätigt, ist die italienische Übersetzung aller pastoraltheologischen Werke von Karl Rahner.

Für das oben Gesagte gibt es ein bezeichnendes Beispiel in der italienischen Übersetzung des *Handbuches der Pastoraltheologie*. Die kurze Einführung legt dar, daß in Italien "kein vollständiges und zeitgemäßes Handbuch existiert (es gibt ja nicht einmal eine Tradition bezüglich einer Schule der Pastoraltheologie)", und das würde "die Übersetzung einzelner Abhandlungen rechtfertigen, die in diesem deutschen Werk als besonders nützlich und bedeutsam" gelten. Dann wird präzisiert, "daß unser Ziel darin besteht, das reflektierende Nachdenken unserer Seelsorger über die theologischen Grundlagen und die konkreten Entwicklungen der kirchlichen Aktivitäten zu fördern".³⁴ Tatsächlich ignoriert die italienische Übersetzung alle Traktate über die fundamentale Ekklesiologie, über die Träger des Selbstvollzugs der Kirche, über die fundamentalen Aufgaben der Kirche, über die soziologischen Aspekte der Kirche und deren anthropologische Voraussetzungen. Sie ignoriert darüber hinaus den ganzen ersten Teil des Werkes, der dem historischen und methodologischen Problem der Pastoraltheologie gewidmet ist. In diesem Zusammenhang wird auch das theoretische Problem "hinsichtlich des Wesens und der Aufgabe der Pastoraltheologie als einer praktischen Theologie" erörtert (dargestellt im Werk von H. Schuster). Diese Tatsache ist zumindest entmutigend.

³³ All das findet seine Bestätigung in der Übersetzung einzelner Abhandlungen, z.B. von F. X. Arnold, F. Klostermann, P. A. Liégé, während die Übersetzungen anderer bekannter zeitgenössischer Pastoraltheologen aus dem deutschen Sprachraum zur Gänze fehlen.

³⁴ K. RAHNER - N. GREINACHER - H. SCHUSTER - B. DREHER, *Das Heil in der Kirche* (ital. Übersetzung: *La salvezza nella Chiesa* (Brescia 1968).

Wie soll man da beim italienischen Leser die Reflexion über die theologischen Grundlagen der pastoralen Tätigkeit fördern, wenn man ihm die zuständigen Traktate und Abhandlungen vorenthält? All das bekundet in unmißverständlicher Weise ein mangelndes Interesse für die theoretische Problematik der Pastoraltheologie.

Ein anderer bezeichnender Fall bietet sich in der italienischen Übersetzung des *Praktischen Wörterbuches der Pastoral-Anthropologie* an.³⁵ In den Ländern deutscher Zunge hat man ein korrektes Verständnis dieses Wörterbuches, weil es durchgehend theologisch-pastorale Reflexionen anbietet, die von der nunmehr aufblühenden *Pastoralmedizin* bis hin zur *Pastoralanthropologie* reichen.³⁶ Im italienischen Text hingegen findet sich kein entsprechendes Hinterland. Die italienische *Präsentation* dieses Werkes ist anonym und lakonisch. Sie hat kein Gespür für die Notwendigkeit eines adäquaten historisch-genetischen Umfeldes, das in der deutschen Ausgabe keinesfalls fehlen durfte. Für den deutschen Leserkreis, für den es ja geschrieben wurde, ist das verständlich, für den italienischen Leser jedoch bleibt es verschlüsselt. Somit bleibt dieses Wörterbuch unter bestimmten Gesichtspunkten für den italienischen Leser unverständlich und scheint bloß für einen flüchtigen und oberflächlichen Gebrauch bestimmt zu sein.

Ein letzter Fall, der gegen Ende der 70er Jahre verblüfft, und wo ebenfalls das Gespür für das theoretische Problem fehlt, ist das *Wörterbuch der Pastoral der christlichen Gemeinde*, ein gewiß sehr engagiertes und repräsentatives Werk der Pastoral in Italien.³⁷ Es verwundert nicht mehr, daß hier nicht nur Stichwörter wie "Theologie" fehlen, sondern auch Schlüsselwörter wie "Pastoraltheologie" oder "praktische Theologie" und "Geschichte der Pastoral", die zweifelsohne auf pastoraltheologische Fragen verwiesen hätten, die auf einer historischen und theoretischen Ebene gründen. Die *Einleitung* zum Wörterbuch kann diese Auslassungen nicht rechtfertigen, die weniger absichtlich gewollt, als vielmehr "spontan" entstanden sind. Damit wird wieder einmal eine in Italien vorherrschende Mentalität deutlich: man fühlt sich im Bereich der Praxis wohl, aber unwohl angesichts des theoretischen Problems, das unerwartet auf einen zukommt oder höchstens auf unzulängliche Weise unter anderen Stichwörtern behandelt wird.

³⁵ *Dizionario di antropologia pastorale* (italienische Übersetzung) (Bologna 1980).

³⁶ Cf. H. POMPEY, *Von der Pastoralmedizin bis zur Pastoralanthropologie*, in: E. WEINZIERSL - G. GRIESL (Herausgeber), *Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie 1774-1974* (Salzburg - München 1976) 159-197.

³⁷ V. BO - C. BONICELLI - I. CASTELLANI - E. PERADOTTO (Herausgeber), *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana* (Assisi 1980).

Zum Glück ändert sich diese Situation mit Beginn der 80er Jahre. Es beginnt bereits mit der Übersetzung des *Lexikons der Pastoraltheologie*, in dem zumindest in synthetischer Form die grundlegenden Stichwörter wie "Pastoral", "Pastoraltheologie", "Moraltheologie und Pastoral" behandelt werden.³⁸ Darüber hinaus wurden von italienischen Pastoraltheologen einige Monographien publiziert, die Themen der Pastoraltheologie aufgreifen.

4 Die Pastoral als Heilsvermittlung

Ein erster Versuch wurde diesbezüglich von G. Cardaropoli, Professor der Päpstlichen Lateranuniversität, gestartet.³⁹ Ausgehend vom Begriff der Pastoral als Heilsvermittlung, die er in ihren biblischen Grundlagen zügig rekonstruiert und in ihrer geschichtlichen Entwicklung durchleuchtet, stellt der Autor eine "systematische Reflexion" über die "Fundamentalpastoral" an.⁴⁰ Mit Nachdruck wird vermerkt, daß ein Unterschied besteht zwischen der "ontologischen Vermittlung", die allein Christus zukommt, und der "ministerialen oder funktionalen Vermittlung", die von der Kirche ausgesagt werden kann.⁴¹ Um die Heilsvermittlung zu kennzeichnen, sucht man ihr die Kategorie der "Organizität" zuzuerkennen, die immer wiederkehrt und tatsächlich das Leitmotiv dieser Arbeit darstellt. Es wird somit der Anspruch auf die "organische Pastoral" legitimiert, die die italienische Landschaft zwischen den 70er und 80er Jahren bewegt hat.⁴²

Um die "Heilsvermittlung" zu beschreiben, macht man Rekurs auf eine Reihe von "Dimensionen", die zur Bestimmung ihrer Physiognomie beitragen. Die "sakramentale" Charakteristik bekräftigt den Unterschied der Vermittlung zwischen der Kirche und Christus. Der Hinweis auf die "geistliche und pneumatische Dimension" gemahnt an die aktive Präsenz des Heiligen Geistes in der Verwirklichung des Heils. Die Hervorhebung der "wissenschaftlichen und sapientialen" Dimension erklärt die menschliche Komponente und unterstreicht das Verlangen nach Nutzbarmachung eines adäquaten wissenschaftlichen Prozesses der Diagnose. Der Bezug auf die "geschichtliche und eschatologische" Dimension möchte die Verquickung zwischen Menschheitsgeschichte

³⁸ K. RAHNER - F. KLOSTERMANN - H. SCHILD - T. GOFFI, *Dizionario di pastorale* (Brescia 1979).

³⁹ G. CARDAROPOLI, *La pastorale come mediazione salvifica* (Assisi 1982).

⁴⁰ *Ibidem* 6.

⁴¹ Cf *ibidem* 87-102.

und Heilsgeschichte aufzeigen und auf die theologische Bedeutung der "Zeichen der Zeit" hinweisen. Mit der Formulierung "geographische und soziokulturelle" Dimension sind Themen aufgeworfen, die mit der kulturellen Komponente der menschlichen Existenz verknüpft sind. Die "persönliche und gemeinschaftliche" Dimension verweist auf die freie Entscheidung der Person und der Gemeinschaft als Subjekt der Heilungsvermittlung.⁴³

Die Kategorie der "Heilungsvermittlung" und der Anspruch auf "Organizität" tragen bei zur Gestaltung einer "pastoralen Ekklesiologie", in der die Kirche nicht in ihrem "ontologischen Sein" betrachtet wird, sondern in ihrer Geschichtlichkeit, d. h. in der Weise ihres Selbstverständnisses und ihrer Selbstgestaltung. In diesem Zusammenhang betrachtet man wieder mehr die historische Gestalt der Kirche: also nicht so sehr die Universalkirche, sondern mehr die Teilkirche und Ortskirche, genauer genommen die Diözese und die Pfarre, die als Ereignis und Ort der Heilungsvermittlung gesehen werden.⁴⁴

Um die Struktur der Heilungsvermittlung zu definieren, bezieht man sich auf das Modell des "dreifachen Amtes" Christi: die kirchlichen Ämter sind dann gebildet nach der dreifachen Sendung Christi.⁴⁵ Die Abhandlung über die Träger der Heilungsvermittlung befaßt sich mit folgenden Themen: Zugehörigkeit zur Kirche, Teilnahme, kirchliche Dienste, Mitverantwortung, Laien, Organismen der Gemeinschaft und der Mitverantwortung, die Grundausbildung und Weiterbildung der Seelsorger, organische Pastoral und Pastoralplan.⁴⁶ Das Kapitel über die "Empfänger" der Heilungsvermittlung verlagert die Aufmerksamkeit auf jene Phänomene, die unterscheidende Merkmale der gegenwärtigen sozialen, geschichtlichen und kulturellen Wirklichkeit (Pluralismus, Säkularisation, Primat des Menschen) und des *Status* der Kirche (Situation der Minderheit) sind. In diesem Zusammenhang ist die christliche Gemeinschaft aufgerufen, eine "Pastoral der Antwort" im Lichte des "logischen und zeitlichen Primates" anzubieten, der der Kultur zuerkannt wird und auf der Linie einer "Volkspastoral" liegt.⁴⁷ Unter diesem Gesichtspunkt wird es eine grundlegende Aufgabe der Pastoralinstitute sein, "eine

⁴² Cf *ibidem* 105-106, 153, 218.

⁴³ Cf *ibidem* 103-125.

⁴⁴ Cf *ibidem* 127-161.

⁴⁵ Cf *ibidem* 162-185.

⁴⁶ Cf *ibidem* 186-219.

⁴⁷ Cf *ibidem* 220-258.

neue Kultur zu schaffen, die sich bemüht, das Modell einer alternativen Gesellschaft anzubieten".⁴⁸

Die "neue Physiognomie der Pastoral"⁴⁹ hängt von der Bewertung der Sendung der kirchlichen Gemeinschaft ab, die sie befähigt, eine ständige Reflexion anzustellen über "die Beziehung zwischen dem, was die Menschen heute brauchen, und dem, was die Kirche anbieten kann und muß".⁵⁰ Zugleich muß sie sich auch der Gefahren bewußt sein, die von dem als "Prozeß der Säkularisation der Gnade"⁵¹ bekannten Phänomen kommen. Auf diesen Grundlagen beruhen die "Zukunftsperspektiven der Pastoral in Italien" (Pastoral als Antwort, im Dienste des Menschen, Gemeinsamkeit und Kommunität, Erneuerung der Pastoral und der Katechese).⁵² Sie wollen aber kein "Pastoralprojekt" vorlegen, sondern nur einige grundlegende Züge aufzeigen, die "eine mögliche Anwendung allgemeiner Prinzipien auf die Heilsvermittlung in der Besonderheit der italienischen Situation gestatten".⁵³

Wie man leicht feststellen kann, ist das Handbuch reich an all den großen Parolen und Stichworten, die in den Jahren nach dem Konzil zu hören waren. Mosaikförmig angeordnet um das zentrale Thema der Heilsvermittlung sammelt das Handbuch die hauptsächlichen Richtlinien und Themen, die die italienische Pastoral in dieser Periode bestimmt haben. Die Formulierung der Herausforderungen und Aufgaben der Pastoral stützt sich auf den nicht leichten Übergang von einer Pastoral der "sakralen Christlichkeit" zu einer Pastoral der "neuen, erwachsenen und säkularen Christlichkeit", die die Herausforderung der heutigen sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Realität annehmen kann. Unter diesem Aspekt wird das umfassende Angebot einer "Pastoral der Antwort" vorangetrieben. Für die praktische Verwirklichung dieser Aufgabe wird eine Methodologie empfohlen, die im Wesentlichen das applikative Modell wiederholt, wo eben die "allgemeinen Prinzipien" ihre praktische Anwendung in der "besonderen" Situation finden.

Das Werk will eine Abhandlung über "fundamentale Pastoral" sein. In Wirklichkeit beschränkt es sich auf die analytische Beschreibung des pastoralen Objektes, bekannt als Heilsvermittlung. Hingegen ist es ihm nicht in gleicher Weise ein Anliegen, eine begriffliche, pastoraltheologi-

⁴⁸ *Ibidem* 254.

⁴⁹ *Ibidem* 277-281.

⁵⁰ *Ibidem* 261.

⁵¹ *Ibidem* 260.

⁵² Cf *ibidem* 284-305.

sche Instrumentierung bereitzustellen, die eigentlich notwendig wäre, um in kritischer Weise dieses Thema anzugehen. Die Berufung auf die "Pastoral der Antwort" scheint nicht zu genügen, weil sie nur global umrissen wird. Die Aneignung des angewandten, methodologischen Modells führt dann dazu, diesen Versuch im Schema der gegenwärtigen Theologie unterzubringen, die eine applikative Vorstellung von der Pastoraltheologie hat.⁵⁴

5 Kritische Diskussion über die Form der Pastoraltheologie

Ein zweiter Versuch ist der von B. Seveso, Professor an der interregionalen Theologischen Fakultät in Norditalien.⁵⁵ Der Verfasser nimmt sich vor, jene Problemkreise hervorzukehren, die den Weg der Pastoraltheologie erschwert haben, um einen kritischen Beitrag zur Diskussion über das wissenschaftliche, theologische und praktische Statut dieser Disziplin zu bieten. Es handelt sich vor allem um epistemologische Fragen, die in systematischer Weise und aus historischer Sicht betrachtet werden.

Ausgehend vom Werk des H. Schuster, das im ersten Teil des *Handbuches der Pastoraltheologie* zusammengefaßt ist, will diese Studie die Entwicklung der katholischen Pastoraltheologie beginnend mit unserem Jahrhundert aufzeigen, indem sie die schwierigen und entscheidenden Ereignisse festhält. Die Studie beginnt mit der Analyse der pastoraltheologischen Grundsätze jener Zeit, in der die Handbücher, die auf die Themen der Seelsorger und der pastoralen Dienste in der Kirche konzentriert waren, allmählich in eine Krise gerieten und sich erschöpften.⁵⁶ Es werden dann all jene Versuche aufgezeigt, die das wissenschaftliche und theologische Kleid für den pastoralen Ansatz, wie es von früheren Perioden ererbt war, erneuern wollen. Desweiteren werden neue Ansprüche behandelt, die ihren Ursprung in einer großen Sensibilität für die Umbrüche seit Beginn des Jahrhunderts bis in die 40er Jahre haben.⁵⁷

⁵³ *Ibidem* 284.

⁵⁴ Cf B. SEVESO, *Libri di testo e insegnamento della teologia pastorale*, in: *Studia Patavina* 36 (1989) 347.

⁵⁵ B. SEVESO, *Edificare la Chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi* (Torino-Leumann 1982); ID., *Teologia pastorale*, in: G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura), *Dizionario di Teologia* 2081-2100.

⁵⁶ Cf B. SEVESO, *Edificare la Chiesa* 43-64.

⁵⁷ Cf *ibidem* 65-108.

Das nachfolgende Kapitel ist der "gemeinsamen Pastoral" und der "Umweltpastoral" gewidmet, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelten. In einer ansatzhaften theologischen Erarbeitung greift man auf die methodische Formel des "Sehen, Urteilen, Handeln" zurück, indem man der Pastoral die Notwendigkeit eines kritischen Überdenkens der eigenen Aufgaben zubilligt.⁵⁸

Die Studie greift dann den Faden der pastoraltheologischen Reflexion in den 50er und 60er Jahren auf, in denen das Bild einer Pastoraltheologie heranreift, die jede applikative Vorstellung aufgibt und sich in ehrlicher Verantwortung dem Begegnungspunkt zwischen Offenbarung und menschlicher Geschichte, also "zwischen Kirche und Geschichte" stellt. Die Thesen von F.X. Arnold bezüglich "des Prinzips des Göttlich-Menschlichen"⁵⁹ und die verschiedenen Vorschläge für die Pastoraltheologie werden kritisch rekonstruiert: z.B. der Vorschlag von P. A. Liégé über "die Neuorientierung des kirchlichen Handelns"⁶⁰ und der von F. Klostermann über "die Zukunft der kirchlichen Gemeinde"⁶¹ und dann vor allem Karl Rahner über "die kirchliche Initiative in der Geschichte" und "den Selbstvollzug der Kirche".⁶²

Das letzte Kapitel ist der Anerkennung der Selbstdarstellung der Pastoraltheologie in den 70er Jahren gewidmet, wobei das Hauptaugenmerk auf den euro-amerikanischen Raum gerichtet ist: die biblische Seite der praktischen Theologie; der Aufruf zur Formulierung von Theorien; der Beitrag der theologischen Epistemologie; "die klinische Ausbildung des Seelsorgers" als Vorgabe für die praktische Theologie; die Überholung des "*Handbuches der Pastoraltheologie*". Die sogenannte "empirische Wende" wirft erneut die Frage nach einem wissenschaftlichen, theologischen und praktischen Statut für diese Disziplin auf.⁶³

Der Abschluß faßt dann die Extreme einer solchen Fragestellung zusammen. Es geht vor allem darum, daß man ganz entschieden Abstand nimmt von der applikativen Vorstellung der Pastoraltheologie und das in einer doppelten Richtung: sei es, daß der Schwerpunkt auf der "Applikation" liegt und eine theologisch-pastorale Reflexion in rein praktischen Begriffen meint, d.h. reduziert auf die fachlichen Fragen, wo also die Theorie in den Hintergrund gedrängt und allein auf Vorfra-

⁵⁸ Cf *ibidem* 109-130.

⁵⁹ Cf. *ibidem* 131-150.

⁶⁰ Cf *ibidem* 153-162.

⁶¹ Cf *ibidem* 163-174.

⁶² Cf *ibidem* 175-281.

⁶³ Cf *ibidem* 293-378.

gen beschränkt ist; oder sei es, daß die Aufmerksamkeit auf die "Theorie" verlegt wird gemäß dem Wort *agere sequitur esse*, was zur akritischen Schlußfolgerung führt, daß die im Augenblick des *agere* erfolgte Diagnose in ihren entscheidenden Linien schon in der Kenntnis des *esse* enthalten ist.

Die spezifische Aufgabe der Pastoraltheologie wird dann hinsichtlich des Objektes definiert, das in der geschichtlichen Initiative der Kirche besteht, insofern sie Subjekt in der Geschichte ist. Die Reflexion der konkreten Zusammensetzung des kirchlichen Handelns hinsichtlich seiner kritischen und verantwortungsvollen Bestimmung beinhaltet eine Aufgabe, die sonst nirgendwo in der Theologie behandelt wird und von großer Bedeutung für das Verständnis des Glaubens ist. Die Befassung mit dem geschichtlichen Charakter des kirchlichen Handelns enthüllt den unüberwindlichen Unterschied zwischen dem Wahrheitsanspruch, der in der Botschaft des Evangeliums begründet ist, und der Konkretisierung der kirchlichen Aktion, die punktuell ist. Die Diskussion über diesen Unterschied begründet für den Autor das theoretische Engagement der Pastoraltheologie. Das schließt auf methodologischer Ebene die Entfaltung eines gläubigen Verständnisses der Situation oder "der theologischen Analyse der Situation" in sich. Das geschichtliche Bewußtsein, das auf die Dialektik zwischen dem gegebenen Sein und dem Übersteigen der Situation achtet, öffnet einen symbolischen Horizont, in welchem durch die Gabe der Unterscheidung die theologisch-praktische Betrachtung die geschichtliche Bestimmung der Ereignisse und deren Offensein für die ewige Wahrheit anerkennt.⁶⁴

Zweifelsohne bietet diese Studie einen bemerkenswerten Beitrag hinsichtlich der Diskussion über die Pastoraltheologie. Zudem ist sie ein wichtiger Bezugspunkt bei der historiographischen Rekonstruktion der pastoraltheologischen Frage und bei der Diskussion über ihren epistemologischen Status.

6 Der geschichtliche Weg einer wissenschaftlich begründeten Reflexion

Der Autor dieser Darlegung fühlt sich gedrängt, den "geschichtlichen Weg" zu rekonstruieren, den die "pastorale oder praktische Theologie" unter ihrem wissenschaftlich begründeten Aspekt zurückgelegt hat.⁶⁵

⁶⁴ Cf *ibidem* 379-404; ID., *Lo studio della pastorale* 348-349.

⁶⁵ M. MIDALI, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica* (Roma 1985).

Diese Arbeit entstand anhand von Vorlesungen an einer Universität, die durch ihre internationale Hörerschaft charakterisiert ist. Sie will all jenen Studenten eine Antwort geben, die sich um "eine höhere Qualifikation im Bereich der pastoralen oder praktischen Theologie"⁶⁶ bemühen.

6.1 Feststellungen und Ziele

Am Beginn der Darlegung sind einige Feststellungen zu machen, die auch die Ziele beeinflussen. Vor allem ist das Faktum zu nennen, daß die pastorale Praxis und die theologische Reflexion von der Geschichtlichkeit her charakterisiert sind: die eine und die andere stellen sich dar, wandeln sich und stehen in Wechselbeziehung zur jeweiligen sozialen, kulturellen, religiösen und kirchlichen Situation. Bei der Definition dieses theologischen Tatbestandes geht man folglich nicht vom direkten Verständnis desselben aus, auch wenn es legitim und begründet wäre, sondern entscheidet sich für den historischen Weg, der echte Vorteile bringt. Diese Vorgangsweise ermöglicht eine globale und fortschrittliche Sicht der Disziplin; sie hilft, auch unverzichtbare Konstanten und Prospektiven zu erfassen, um kritisierte, immer wiederkehrende und aufgegebenen Begriffe zu erkennen und erhobene Fragen zu klären. Sie fördert zudem die Reifung einer korrekten Mentalität, die in kritischer Weise für Dialog und Austausch offen ist. Sie bewahrt vor allem vor einseitigen Stellungnahmen, vor der Überbewertung einzelner Begriffe und hilft, jene bereits vorher beschriebene Situation zu überwinden, in der sich die Pastoraltheologie in den 70er Jahren befand.

Die Berücksichtigung der Geschichtlichkeit hat bereits die Wahl des Titels für dieses Werk beeinflusst: "*Pastorale und praktische Theologie*". Der doppelte Titel verweist auf den deutlichen und manchmal gegensätzlichen historischen Weg hin, der von dieser Art von Reflexion eingeschlagen wird. Er unterstreicht das erklärte Ziel, beiden Seiten, der katholischen und der protestantischen, Aufmerksamkeit zu schenken, um einen fruchtbaren, interkonfessionellen Dialog zu fördern.

Eine im Laufe der Jahrhunderte immer wiederkehrende Frage in dieser Disziplin betrifft die Möglichkeit und Notwendigkeit einer sogenannten *fundamentalen* oder *begründenden* Pastoraltheologie, die dazu bestimmt ist, jene Sektoren zu bereichern, in denen sich die pastorale Praxis ausdrückt. Zudem soll sie ein unverzichtbarer Bezugspunkt für alle anderen Teildisziplinen sein: Kerygmantik, Katechetik, Homiletik, liturgische Pastoral, Jugendpastoral usw. Die Forschung widmet sich in besonderer Weise dieser Problematik allgemeiner und begründender

⁶⁶ *Ibidem* 5.

Art und wird darin auch durch die Feststellung eines gewissen Fehlens der fundamentalen Pastoraltheologie in verschiedenen kirchlichen Bereichen bekräftigt.

Eine andere wichtige Frage betrifft die Möglichkeit einer praktischen oder pastoralen Theologie *wissenschaftlicher* Art. Es handelt sich bekanntlich um eine säkulare Frage, die im Mittelpunkt einer breiten und langwierigen Debatte stand, die sich besonders in den letzten 20 Jahren entfaltet hat und immer noch offen ist. Im italienischen Raum (und nicht nur in ihm) wurde diese Frage noch zusätzlich durch einen Strom von Publikationen belastet, die sich zwar als "pastoral" ausgeben, denen aber der Charakter der *Wissenschaftlichkeit* fast zur Gänze fehlt. Auf diese Weise wird "pastoral" bewußt oder unbewußt mit vorwissenschaftlichem oder volkstümlichem Wissen gleichgesetzt. Dieser Problematik schenkt das Werk besondere Aufmerksamkeit durch seine theoretischen Überlegungen hinsichtlich des Verständnisses dieser Disziplin, besonders aber durch seine Beiträge zur Ausbildung der Seelsorger und zur religiösen und kirchlichen Praxis.⁶⁷

6.2 Die Gliederung

Die Erkundung des geschichtlichen Weges gliedert sich in vier Teile. *Ein erster Teil* umfaßt die Entwicklung dieser Disziplin von ihren Anfängen bis zum Vatikanum II. Dabei nimmt sie sich nicht so sehr die Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung vor, sondern will vielmehr durch eine mustergültige Gliederung, durch Auflistung der Autoren und durch eine Zusammenfassung der Werke *einige bedeutsame Momente* hervorheben. Es sind jene, die von der neueren Geschichtsschreibung aufgegriffen werden, z.B. wegen der hervorgerufenen Problematik, wegen der neuen Aspekte oder wegen der Lösungen, die sie vorschlagen, wegen der Fragen, die sie offen lassen oder auch wegen der gegenwärtigen Forschung nach einem genügend geklärtem Hinterland. Die Darlegung ist summarisch, aber gut dokumentiert und verweist auf den Wandel, der sich im allmählichen Verständnis dieser theologischen Frage vollzieht. Auch die kritischen und bewertenden Bemerkungen, die sich am Schluß der einzelnen Abhandlungen finden, greifen jene von der zeitgenössischen Geschichtsschreibung erarbeiteten Themen auf und überdenken die unterschiedlichen Vorstellungen

⁶⁷ Cf *ibidem* 11-13.

von Pastoraltheologie und praktischer Theologie, wie sie von den einzelnen Geschichtsschreibern dargelegt werden.⁶⁸

Der zweite Teil bietet eine globale Vision der vom Vatikanum II erarbeiteten theologisch-pastoralen Reflexion, die gemäß den Anordnungen von Johannes XXIII. und Paul VI. ein "pastorales Lehramt" ins Leben rufen sollten. Die breite Entfaltung dieses Themas ist von der Überzeugung gerechtfertigt, daß das konziliare Ereignis einen erheblichen Wandel im katholischen Erbe seit dem Tridentinum darstellt. Tatsächlich bringt die ökumenische Versammlung einen entscheidenden Durchbruch im Vergleich zum früheren pastoralen Denken: sie greift zahlreiche Erneuerungsbestrebungen auf und zeichnet einen weiten, ekklesiologischen Horizont, in dem nunmehr ein theologisch-pastorales Gespräch möglich ist. Der pastorale Charakter des konziliaren Lehramtes wird durch eine rasche Diskussion über die Kriteriologie der direkten Interpretation eingeführt, um die Kontinuität des konziliaren Ereignisses mit der Vergangenheit aufzuzeigen, um auf die aktuellen Probleme hinzuweisen und um seine prinzipielle Einheit darzulegen.

Die analytische Reflexion hebt vor allem jene Ereignisse hervor, in denen sich beim Konzil die fortschreitende Bewußtmachung des pastoralen Profils entfaltet hat: das Lehramt Johannes XXIII., die Krise bezüglich des Schemas über die Quellen der Offenbarung, die Diskussion über die pastorale Ausrichtung von *Gaudium et spes*. Es folgt dann die Aufzählung der Grundlinien des konziliaren Lehramtes: das erneuerte kirchliche Bewußtsein, die kirchliche Erneuerung, der kirchliche Dialog. Diese Grundlinien finden sich schon bei Johannes XXIII., werden dann von Paul VI. in thematischer Weise formuliert und in die Arbeit des Konzils hineingenommen. Als man im folgenden jene Methodologie ins rechte Licht rücken wollte, die bei der "pastoralen" Ausarbeitung der Konzilsdokumente angewendet wurde, umfaßte sie eine bunte Palette verschiedener Arten von Reflexionen: die dogmatisch-pastorale, die applikative, die induktive und deduktive zusammen, die empirisch-kritische und die strategische. Bezüglich der pastoralen Thematik konzentriert sich die Abhandlung auf zwei spezifische Inhalte: a) Das Modell der pastoralen Tätigkeit, wie es vom Konzil dargelegt wurde. Es ist charakterisiert durch eine Ausweitung des Stoffes, durch den "Seelsorger" der kirchlichen Gemeinschaften und anderer Gruppierungen des Volkes Gottes, wobei den Laien und Ordensleuten eine besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht wird. b) Der Begriff der Pastoraltheologie, die charakterisiert ist durch die Ausweitung ihres Bereiches, durch die notwendige Auseinandersetzung mit den sogenannten Humanwis-

⁶⁸ Cf *ibidem* 17-83.

senschaften und durch ihre Unterscheidung von der pastoralen "Kunst".⁶⁹

Der dritte Teil betrachtet die Ströme und Pläne der pastoralen und praktischen Theologie im Europa der 60er, 70er und 80er Jahre, wobei große Aufmerksamkeit jenen Pastoraltheologen geschenkt wird, die einen umfangreichen Dialog gepflegt und innovative Beiträge erbracht haben. Ein minutiöser Auszug aus der theologisch-pastoralen Literatur ermöglicht eine dokumentarische Information über die bunte Landschaft dieser Disziplin. Die Rekonstruktion trägt auch den unterschiedlichen kulturellen und kirchlichen Gegebenheiten Rechnung. Natürlich ist der deutsche Sprachraum besser vertreten und rezensiert als der französische, englische, italienische, holländische und spanische. Doch all das spiegelt eine geschichtliche Gegebenheit wider.

Die Studie aktualisiert und erweitert jenes Panorama, das uns Seveso in seinem Werk vorlegt und versucht, die unterschiedlichen Positionen aufzuzeigen. Sie rekonstruiert die bereits erfolgten oder noch laufenden Erörterungen und identifiziert jene Übereinstimmungen, zu denen man allmählich gelangt ist. Schließlich zeigt sie die vollzogenen Fortschritte auf und verweist auf jene Entwürfe, die für die zukünftige Forschung offen sind. Die kritischen Anmerkungen am Ende einer jeden Abhandlung sind nur selten Ausdruck einer persönlichen Meinung. Es wird vielmehr auf jene Entwicklungen im theologischen Gespräch verwiesen, die in den 70er Jahren die konfessionellen und kontinentalen Grenzen überschritten haben und immer mehr ein interkonfessionelles und internationales Gut vieler Disziplinen geworden sind.⁷⁰

Der vierte Teil ist der Überprüfung der Pastoraltheologie im Umfeld der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gewidmet. Es wird zuerst ein historisches Bild dieses Phänomens entworfen, das den Werdegang, die Entfaltung, die Meinungsverschiedenheiten und die vier hauptsächlichen Strömungen ausführlich darlegt. Der analytische Schwerpunkt liegt auf der Erstellung des methodologischen Itinerariums. Es werden die grundlegenden Thesen der Befreiungstheologie aufgezählt: zuerst kommt die christliche Praxis der Befreiung und dann die Theologie; dann die bevorzugte Option für die Armen; die ideologische und kulturelle Umkehr; die politische Entscheidung gegen die Verbürgerlichung; der erkenntniswissenschaftliche und methodologische Bruch; der hermeneutische Kreis zwischen dem Wort Gottes und der Situation des "Nicht-Menschen", d.h. des Armen innerhalb des Glaubenshori-

⁶⁹ Cf *ibidem* 85-149.

⁷⁰ Cf *ibidem* 151-281.

zontes; der Rekurs der Theologie zu den Humanwissenschaften; die Frage der Beziehung zwischen Praxis und Theorie. In diesem Zusammenhang wird der Theologie echt pastorales Gepräge verliehen, das die traditionellen, wissenschaftlichen Merkmale integriert und erneuert. Von der Studie wird bezüglich der Pastoraltheologie als solcher vermerkt, daß sie von der Befreiungstheologie nicht ausdrücklich als Thema erstellt wurde. Sie wird aber insofern realisiert, als verschiedene Modelle pastoraler Tätigkeit vorgestellt werden, die sich mit der Thematik einer befreienden Verkündigung befassen.⁷¹

6.3 Die Ergebnisse

Das Werk schließt mit einem "aktuellen Vorschlag für die praktische Theologie". Zuerst werden ein kurzgefaßtes Verzeichnis "überholter und aufzugebender Aspekte" erstellt sowie "unverzichtbare Erfordernisse" zur Bewertung angeboten. Dann werden die Ergebnisse der gesamten Forschung hinsichtlich der aktuellen Zusammensetzung dieser Disziplin kritisch erörtert.⁷²

Es wird dann der materielle Umfang definiert: die religiöse, christliche und kirchliche Praxis, betrachtet im Heute und in den verschiedenen christlichen und humanen Bereichen. Als Subjekt hat sie die christliche Gemeinde im umfassenden Sinn des konziliaren Lehramtes. Die wesentliche Thematik wird spezifiziert, indem sie auf die dieser Praxis eigene Struktur und Dynamik zurückgeführt wird. Es wird auch die Notwendigkeit einer offenen Katalogisierung betont.⁷³

Das Werk klärt dann das Formalobjekt: das Beschreiben, Beurteilen und Orientieren des Werdens der Religion, des Christentums und der Kirche, wobei es vor allem um das aktuelle und unterschiedliche Umfeld und um Prospektiven für die Zukunft geht. Dies geschieht im Lichte des Glaubens und mit Hilfe der einigenden theologischen Prinzipien, der Gesetze, der Modelle, der Theorien und der auslegenden Kategorien.⁷⁴

Weiter widmet dieses Werk dem methodologischen Itinerarium besondere Aufmerksamkeit. Vor allem unterzieht es die verschiedenen

⁷¹ Cf *ibidem* 223-338.

⁷² Dieser abschließende Teil wird in den folgenden Artikeln besser angepaßt und deutlicher hervorgehoben: *Teologia pastorale, Teologia pastorale e scienze, Teoria/prassi*, in: M. MIDALI - R. TONELLI (Hg.), *Dizionario di Pastorale giovanile* (Leumann-Torino 1989) 1048-1069, 1101-1112.

⁷³ Cf la voce *Teologia pastorale* in: *Dizionario di pastorale giovanile* 1049-1051.

vorgeschlagenen Methoden einer kritischen Sichtung und Wertung: a) *die applikative Methode* gilt als legitim, aber als unangemessen, weil sie unfähig ist, das Wissen oder die Theorie, die in jedem gläubigen, christlichen und kirchlichen Tun präsent ist, zu fassen; b) *die Methode "Sehen, Urteilen, Handeln"* ist gültig für jene drei Aspekte, die sie umreißt, aber in dem Ausmaß schwach, als sie nicht in unterscheidender Weise den beabsichtigten strategischen und planenden Inhalt herausstellt; c) *die zahlreichen "empirisch-kritischen" methodologischen Vorschläge*, die insofern positiv bewertet werden, als sie einige wichtige Punkte hervorheben, wie z.B. die Situationsanalyse, die zu erreichenden Ziele und die Erfordernisse, die den Übergang von der gegebenen Praxis zu den gewünschten Erneuerungen ermöglichen. Andererseits ist aber diese Methode auch unvollständig, weil sie "den konkreten und klar umrissenen Weg" zur pastoralen Überlegung nicht bringt und einige wichtige Momente in der Schwebe läßt.⁷⁵

Der eigentliche Vorschlag legt ein methodologisches Itinerarium dar, das in vereinheitlichender Weise die unverzichtbaren Forderungen der einzelnen methodischen Vorgangsweisen integriert. Dieses Itinerarium umfaßt drei Phasen, die man aber nicht getrennt, sondern gemeinsam sehen muß, weil sie untereinander in enger Verbindung stehen: die kairologische Phase, die planende Phase und die strategische Phase. Es muß vor allem eine bewertende Analyse der gegebenen Situation durchgeführt werden, um auf dieser Basis zur planenden Phase der erwünschten Praxis zu gelangen. Schließlich soll die strategische Phase entworfen werden, sobald der Übergang von der herrschenden Praxis zur neuen Praxis programmiert wird.

Jede dieser Phasen umfaßt verschiedene Momente: das beschreibende oder "phänomenologische" Moment, das bewertende oder "kritische" oder "hermeneutische" Moment, das "kriteriologische" und das "normative" Moment. Diese Momente werden nicht getrennt voneinander betrachtet, sondern als ineinander verwoben. So wird z.B. in der kairologischen Phase die Beschreibung der vorherrschenden Praxis (phänomenologisches Moment) mit einer Bewertung und Interpretation (hermeneutisches Moment) integriert; beide bedingen die Anwendung eines Bezugsrahmens (kriteriologisches Moment), und die drei Momente – global genommen – sind unentbehrlich, um die pastoralen Imperative (kairós) zu erkennen, die aus der geübten Praxis (normatives Moment) erwachsen. Eine analoge Abhandlung erfolgt für die anderen zwei Phasen.

⁷⁴ Cf *ibidem* 1051-1052.

⁷⁵ Cf *ibidem* 1052-1054.

Diese Momente stellen sich in jeder der drei Phasen verschieden dar: in der Tat schließen die kairologische Phase, die planende Phase und die strategische Phase eine eigene und unterschiedliche Beschreibung und Wertung in sich. Sie erfordern auch eine spezifische Kriteriologie und eine eigene Gliederung des normativen Momentes. So müssen z.B. in der planenden Phase die Beschreibung (phänomenologisches Moment) und die Bewertung (hermeneutisches Moment) der großen pastoralen Ziele (normatives Moment) einen Bezug zur Beschreibung und Bewertung der gegebenen Situation und der pastoralen Imperative herstellen. Sie unterscheiden sich aber wieder, insofern sie nicht die gegenwärtige Situation, sondern die Zukunftsprojekte und -planungen beschreiben und bewerten. Es geht also nicht um die Imperative (oder Ziele), die aus der gegenwärtigen Situation erwachsen, wohl aber um jene, die nur auf weite Sicht erreichbar sind, die tiefe und allgemeine Veränderungen erfordern und für gewöhnlich bloß in (ferner) Zukunft zu verwirklichen sind. Was nun das kriteriologische Moment im besonderen betrifft, wo es also die Ziele zu bestimmen und die Strategien zu planen gilt (Subjekte und Bezugspunkte, Zeiten und Weisen, Itinerarien, Rekurse, Erfahrungen, Überprüfungen und Richtlinien usw.), da sind die in der kairologischen Phase erstellten Kriterien nicht ausreichend. Man muß sie unbedingt mit anderen Kriterien bereichern (z.B. mit Bezug auf Dringlichkeiten, Prioritäten, Abstufungen, Methodologien usw.). Diese Kriterien sind von der Tatsache gefordert, daß es sich hier um Zukunftsperspektiven handelt und man daher austauschbare Methodologien und Itinerarien erstellen muß.⁷⁶

Dieses methodologische Itinerarium erfährt eine weitere Klärung durch die Ausrichtung auf die pastoralen, theologischen und wissenschaftlichen Merkmale der Pastoraltheologie. Die Charakteristik "pastoral und praktisch" hängt mit der Tatsache zusammen, daß diese Disziplin das kritische und prophetische Selbstbewußtsein eines langen Prozesses der Praxis sein möchte. Sie will auch eine klar umrissene Beziehung und Zusammenarbeit mit anderen Instanzen unter Wahrung der unterschiedlichen Kompetenzen.⁷⁷

Die "theologische" Qualifikation wird neu definiert, indem man Abschied nimmt von jenen dualistischen Begriffen, die Tätigkeit und Glauben trennen und eine theologische Sicht aufgreift, die Theorie und Praxis untrennbar vereint. Man beruft sich auf Glaubenskriterien in den beschreibenden, bewertenden und normativen Momenten, in die die

⁷⁶ Cf *ibidem* 1054-1059.

⁷⁷ Cf *ibidem* 1059-1060.

drei angeführten methodologischen Phasen gegliedert sind und verwendet die traditionellen theologischen Quellen (*Loci theologici*).⁷⁸

Der "wissenschaftliche" Charakter ist durch die Aufgabe des scholastischen Modells der Wissenschaft bestimmt, das man nunmehr für nicht entsprechend hält. Es wird der moderne Begriff der Wissenschaft aufgenommen, der auch eine theologische Reflexion gestattet, die sich als "überprüfbare Intelligenz des Glaubens" versteht. Aus dieser Sicht ist die Pastoraltheologie eine Grenzwissenschaft zwischen den anderen theologischen Disziplinen und den Humanwissenschaften: sie bedient sich der methodischen Instrumente, die in der Auseinandersetzung sowohl mit den Humanwissenschaften, wie auch mit der theologischen Wissenschaft (= Intradisziplinarität) erarbeitet wurden. Ihr Tätigkeitsbereich ist durch "einen gut verstandenen, interdisziplinären Dialog gesichert, wenn es notwendig ist, darüber auch hinausgeht (Transdisziplinarität)."⁷⁹

7 Ergebnisse und Ausblicke

Das geänderte kulturelle Klima Italiens der 80er Jahre, das von einer neuen Frage der Theologie und von zahlreichen Versuchen gekennzeichnet ist, darauf eine Antwort zu geben und die Ausführungen von Seveso und Midali (ihre Monographien werden als Handbücher in mehreren kirchlichen Universitäten verwendet) haben zweifelsohne dazu beigetragen, verschiedene kirchliche Bereiche zu sensibilisieren, hinsichtlich der Bedeutung und der Notwendigkeit, um in einer strengeren Art, als dies in der Vergangenheit der Fall war, die Fragen und die Problematik der fundamentalen Pastoraltheologie zu erörtern. Einige bemerkenswerte kulturelle Initiativen der letzten Jahre beweisen dies klar.

So hat z.B. Seveso in seinem Werk einen ideologischen Bezugsrahmen erstellt, in dem sich auch "die Reihe der praktischen Theologie" findet, die auf die Erarbeitung monographischer Studien über Kernfragen der Pastoraltheologie hinzielt. Einige sind bereits publiziert (die Orstkirche,

⁷⁸ Cf *ibidem* 1060-1062.

⁷⁹ Cf *ibidem* 1062-1069. An diesen Darlegungen und Forderungen inspiriert sich weitgehend auch S. Lanza, der in seinem Werk vor allem das philosophische und theologische Hinterland in Zusammenschau mit den diesbezüglichen internationalen Studien darlegt: cf S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. I. Teologia dell'azione ecclesiale* (Brescia 1989).

die Ordensleute, die Laien) und ermöglichen ein pastoraltheologisches Gespräch grundlegender Art.⁸⁰

Analog dazu hat auch der Verfasser dieses Beitrags allgemeine Darlegungen und methodologische Hinweise erarbeitet, die als wichtige Bezugspunkte z.B. in die Reihe "Studien der Pastoraltheologie" und in das "*Lexikon der Jugendpastoral*", herausgegeben vom Pastoraltheologischen Institut der Päpstlichen Salesianeruniversität in Rom, aufgenommen wurden.⁸¹

Das neue epistemologische Statut der Pastoraltheologie war Gegenstand interdisziplinärer Überlegungen bei einigen Symposien und Studententagungen von Experten und Professoren der Pastoraltheologie: es sollen Richtlinien bezüglich der Forschung und Lehre auf diesem Sektor der Theologie erarbeitet werden.⁸²

Gegenwärtig gibt es Initiativen, die im Vergleich mit der jüngsten Vergangenheit auf eine Kursänderung in der Pastoraltheologie hinzielen. Man kann aber nur schwer voraussehen, ob diese neuen Wege und Möglichkeiten auch begangen und aufgegriffen werden. Jedenfalls ist eine weitere Entwicklung für die pastorale Praxis in Italien wünschenswert und für eine fruchtbare, pastoraltheologische Begegnung auf internationaler Ebene wertvoll.

⁸⁰ Cf "Collana di teologia pratica", herausgegeben von der Theologischen Fakultät Norditaliens (Leumann-Turin 1982 u. ff.) Bände 2, 5, 6, 7.

⁸¹ Cf "Studi di Teologia Pastorale", herausgegeben vom Pastoraltheologischen Institut der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Salesianeruniversität in Rom (Rom 1982 u. ff.) Bände 49, 50, 59, 63.

⁸² Cf z.B. die Tagungen und Symposien der *Studia Patavina*, deren Dokumete (Atti) als monographische Veröffentlichungen in der gleichnamigen Zeitschrift erschienen sind: *Fede e cultura nel Trivento*, in: *Studia Patavina* 33 (1986) 1-304; *Prospettive pastorali per le Venezie*, *ivi* 36 (1989) 273-425; darüber hinaus wurden auch Symposien vom Zentrum für Pastorale Richtlinien und vom Pastoralinstitut der Päpstlichen Lateranuniversität organisiert, deren Dokumente (Atti) in: *Quaderni di Orientamenti Pastoralis* (Neapel - Rom 1985 u. ff.) Band 10 u. 11 veröffentlicht sind.

Marc Donzé

Zur Pastoraltheologie im französischen Sprachraum

Die Pastoraltheologie, als wissenschaftlich-systematische Reflexion auf Universittsebene über die Tätigkeit der Kirche, entstand im deutschen Sprachraum vor zwei Jahrhunderten. Sie hat dort einen wichtigen Platz innerhalb des theologischen Wissenschaftssystems und des Hochschulunterrichts inne.

Die Situation ist wesentlich anders, was den französischen Sprachraum betrifft. Da werden Fragen der praktischen Theologie auch heute noch nur äußerst selten für sich allein thematisiert. Sie werden entweder im Rahmen einer dogmatischen oder fundamental-ekklesiologischen Reflexion oder am Schluß, gleichsam als Ergänzung einer religionssoziologischen Studie angegangen. So werden also Fragen der Pastoraltheologie nur am Rande von soziologischen oder dogmatischen Thematisierungen behandelt. Die Tatsache, daß es in Frankreich (außer in Straßburg) an den Hochschulen praktisch keine Lehrstühle für Pastoraltheologie gibt, spricht klar für diese Situation. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß gewisse Fächer, die im allgemeinen Verständnis mehr oder weniger zur Praktischen Theologie gehören, eine bedeutende Entwicklung erfahren haben. Dies ist besonders der Fall bei Katechetik und Liturgik.

Im franzsichsprechenden Teil Kanadas jedoch hat die Pastoraltheologie beachtliche Fortschritte gemacht; dies ist zweifellos der Verbreitung zu verdanken, die sie in den USA in Verbindung mit dem *counseling*, der Kommunikation und der praktischen Anwendung psychosozialer Forschung kennt.

In Belgien und in der Westschweiz sind ebenfalls Versuche zu verzeichnen, die wohl auf die Nähe des deutschen Sprachraumes zurückzuführen sind, von wo die Praktische Theologie neue Impulse erhalten hat.

Der folgende kurze Beitrag möchte die verschiedenen Strömungen aufzeigen, die die Pastoraltheologie im französischen Sprachraum kennzeichnen.

1 Frankreich

1.1 In Anlehnung an die deutschen Modelle

Da die Pastoraltheologie ihre bedeutendste Entwicklung in Deutschland erfahren hat, lag es nahe, die deutschen Modelle zu übernehmen und sie der Situation in Frankreich anzupassen. Dies wurde namentlich von René Marlé in seinem *Projet de théologie pratique*¹ versucht. Als Dekan des *Institut catholique* in Paris versuchte er, die Pastoraltheologie systematischer einzuführen. Sein Projekt, das zu sehr vom *Handbuch* ausging, gelangte jedoch nicht richtig zur Verwirklichung. Der Grund war wohl dieser: die französischen Perspektiven stützten sich spontan eher auf die Religionssoziologie und die Ergebnisse dieser letzteren wurden dann auf die Pastoraltheologie angewandt (Le Bras, Houtart, Godin). Es muß aber auch beachtet werden, daß die Lösung praktischer kirchlicher Probleme eher durch konkrete Versuche vor sich geht als durch Anwendung eines Modells, das festlegt, was Kirche ist und sein soll.²

1.2 Durchbrüche (Liégé, Audinet)

Oftmals wurden die Probleme der Pastoraltheologie von Dogmatikern indirekt angegangen, die sich um den praktischen Einschlag ihrer Thesen kümmerten. P. Chenu, der die Probleme der Menschwerdungstheologie und der Glaubensverkündigung sehr ernst nimmt, ist ein Pionier auf diesem Gebiet. Ihnen gelang auch eine schöne und kurze Definition der Praktischen Theologie: Sie ist die Disziplin, die dem Handeln der Kirche ihr reflexives Bewußtsein gibt ("elle est cette discipline qui donne sa conscience réflexive à l'agir de l'Eglise").

P. Liégé war einer der ersten, der die Pastoraltheologie aus der "künstlerhaften" Ungenauigkeit herausholte.³ Er möchte aus der Praktischen Theologie "eine systematische Reflexion über das konkrete My-

¹ (Le point théologique, 32), Paris, Beauchesne, 1979.

² Auch in Italien kann man die Übernahme der deutschen Modelle feststellen. Siehe M. MIDALI, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica* (Biblioteca di scienze religiose, 69/Studi di teologia pastorale, 11), Rom, L.A.S., 1985 und Br. SEVESO, *Edificare la Chiesa, La teologia pastorale e i suoi problemi* (Collana di teologia pratica 1), Leumann, Elle di ci, 1982.

³ Vgl. M. VIAU, *Introduction aux études pastorales* (Pastorale et vie, 7), Montréal-Paris, Ed. Paulines & Mediaspaul, 1987, S. 22.

sterium der Kirche durch Zeit und Entwicklung"⁴ machen. Er pendelt zwischen zwei Positionen hin und her: entweder erhält die Praktische Theologie die Dimension der ganzen Theologie oder sie wird zu einer originellen und eigenständigen Richtung. Wie dem auch sei, er leistet Pionierarbeit, indem er die theologische Reflexion auch auf praktische Ebene trägt und sie nicht nur im Feld ewiger Ideen beläßt.

Audinet seinerseits sieht die Pastoraltheologie als eine Theorie des religiösen Handelns («*théorie de l'agir religieux*»), die er in drei Aspekte gliedert: Ort der seelsorgerlichen Tätigkeit, ihre Instrumente, ihr Bezugssystem.⁵ Die Praktische Theologie muß Antwort finden auf Fragen wie: Wo befindet sich heute die Kirche? Worin besteht die Originalität dessen, was sie übermittelt? Der Ausgangspunkt ist die Ergründung der christlichen Existenz, das Ziel der Durchbruch neuer Aktionsmöglichkeiten. Der Interpretationsort ist immer, das darf man nicht vergessen, der *sensus fidei* des Volkes.⁶

1.3 Forschungen auf dem Gebiet der Katechetik und der Religionspädagogik

In Paris (namentlich im Rahmen des *Institut supérieur de pastorale catéchétique*) sowie in Straßburg fanden Forschungen statt im Rahmen der Pädagogik und in Bezug auf die Glaubensübermittlung (als Inhalt und als Leben). Sie gehören zum historischen Bereich (mit E. Germain, G. Adler und G. Vogeleisen), sind jedoch für die Pastoraltheologie in dem Sinne interessant, als sie sich um die Lernbedingungen und ihre Auswirkungen auf die Theologie kümmern.⁷ In Straßburg gehen gewisse Bemühungen in Richtung der Inkulturation des Glaubens.

⁴ "la réflexion systématique sur le mystère de l'Eglise en acte vécu dans le temps de sa croissance". P.-A. LIEGE, «Pour une théologie pastorale catéchétique», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 39/1 (1955), S. 5.

⁵ «Questions de méthode», in: Institut catholique de Paris, *Recherches actuelles I*, Beauchesne Paris 1971, 73-89, hier S. 75.

⁶ *Ibid.*, S. 86.

⁷ Siehe *Personne, société et formation* (Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, 5), Paris, Desclée, 1990, et Institut catholique de Paris (ed.), *Essais de théologie pastorale. L'institution et le transmettre* (Le point théologique, 49), Paris, Beauchesne, 1988.

1.4 Im Rahmen der reformierten theologischen Fakultäten⁸

Die Pastoraltheologie wurde hier als Reflexion über das Amt des Pastors und die Art und Weise dessen Ausübung entwickelt. Heute aber umfaßt sie im allgemeinen einen weiteren Bereich als die Praktische Theologie in den katholischen Fakultäten; so schließt sie namentlich die Ekklesiologie mit ein. Heute muß sie sich der Reflexion über das «mündige Christsein», wie es von Bonhoeffer eingeführt wurde, stellen, dem Wechsel von Rolle und Auffassung des Pastors und der Pfarrei, dem Problem der Säkularisierung und der Stellung der Kirche in der Welt.⁹

2 Kanada

Die Hauptorte für die Entwicklung der Pastoraltheologie sind Ottawa, Montreal und Québec. Interessante Initiativen gibt es jedoch auch anderswo, so zum Beispiel in Sherbrooke mit der Behindertenkatechese.

Die Universität Saint-Paul in Ottawa hat besonders die individuelle Seelsorge und das *counseling* entwickelt. Sie veröffentlicht die wertvolle Revue *Sciences pastorales*.

2.1 Universität Laval, Québec

Zwei Forschungsrichtungen scheinen mir hier besonders interessant. Zuerst ist diejenige von Marcel Viau und seinen Mitarbeitern zu nennen. Sie versuchen, den wissenschaftlichen Status der pastoraltheologischen Rede zu definieren.¹⁰ Es geht also um eine epistemologische Forschung, die für alle unerlässlich ist, die die Unsicherheit des Standes der Praktischen Theologie kennen. Die Forschungsrichtung ist nur ganz am Anfang und ihre ersten Schritte sind noch zögernd, doch versprechen sie viel.

Die andere Forschung betrifft die Herstellung von Katechismen in Québec. Sie untersteht der Leitung von Raymond Brodeur. Unter scheinbar

⁸ Vgl. den Artikel von B. Reymond, «Jalons pour une histoire des théologies pastorales d'expression française», *Etudes Théologiques et Religieuses*, n° 1, 1984, 53-59; n° 2, 181-192.

⁹ *Ibid.*, S. 190s.

¹⁰ *Les défis du dialogue*, Questions de théologie pratique (Théologies pratiques, 2), Université Laval, Faculté de théologie, 1990.

harmlosem Äußern beinhaltet sie spannende Entdeckungen über die Entwicklung des Diskurses und seine normative Qualifikation in der katholischen Kirche.

2.2 Montreal

In der Pastoraltheologie hat man an der Universität in Montreal einen Zugang zur seelsorgerlichen Realität entwickelt, den man als "praxeologisches Modell"¹¹ («modèle praxéologique») bezeichnen kann. Dieses Modell besteht in einer sorgfältigen Situationsanalyse, die mit Hilfe eines Rasters, bestehend aus folgenden sechs grundlegenden Fragen vorgenommen wird: wer? was? wo? wann? wie? warum? Die Studie geht in verschiedenen Etappen vor sich: Problemstellung, Interpretation (mit Hilfe der biblischen, geschichtlichen und systematischen Grundlagen), Reelaborierung und Prospektive. Dieses Modell erlaubt zugleich eine rigorose Erfassung der Praxis und die Ausarbeitung theologisch fundierter Instrumente zur Änderung dieser Praxis in einem sozial-triftigeren und evangelischeren Sinn. Folgendes Zitat drückt den grundsätzlichen Geist gut aus: «Le lieu du geste d'interprétation théologique, en quoi consiste la théologie elle-même, c'est la praxis humaine, là où s'affrontent les dires, les pratiques, et les recherches de salut».¹²

3 Belgien

Rund um *Lumen vitae* hat sich das entwickelt, was man die "Theologie des gelebten Lebens" genannt hat.¹³ Es geht hier um eine Theologie, die versucht, das Leben in dem, was es am unmittelbarsten hat, zu erreichen, d.h. das gelebte Leben. Diese Aufmerksamkeit für die erlebte Erfahrung des Christen hat an der Ausarbeitung der Katechetik und der liturgischen Seelsorge stark mitgeholfen. Wenn auch ihre Theoretisierung nicht zu großen Konzeptgebäuden Anlaß gibt, so erlaubt ihre enge Beziehung zum Existentiellen doch, auf die Umsetzung-Setzung und Kritik der am meisten verbreiteten Praktiken im Leben der Kirche einzuwirken.

¹¹ Vgl. J.-G. NADEAU (ed.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours* (Cahiers d'études pastorales, 4-5), 2 Bde, Montreal, Fids, 1987.

¹² P. LUCIER, «Théologie et praxéologie» in: *La praxéologie pastorale*, I, 15-31, S. 24.

¹³ Vgl. A. RADA-DONATH, «Les théories théologiques en vigueur dans les courants pratiques et pastoraux actuels», in: *Les défis du dialogue*, 145-165, S. 156.

4 Schweiz

Die Pastoraltheologie französischer Sprache und Kultur steht im katholischen Milieu der Schweiz noch ganz am Anfang. Es besteht nur ein einziger Lehrstuhl für Praktische Theologie – an der Universität Freiburg – und dies erst seit drei Jahren. Die Forschung geht im Augenblick hauptsächlich in Richtung einer Erarbeitung eines pastoraltheologischen Modells, das durch seine Verwurzelung in der Erfahrung und der pastoralen Analyse wirklich praktisch und durch seine Verwurzelung in einer Korrelationstheologie echt theologisch ist.¹⁴

2.1 Universität Laval, Québec

Zwei Forschungsrichtungen arbeiten mit der Absicht, die Pastoraltheologie in Québec zu erneuern. Die erste ist die Pastoraltheologie, die sich mit der Erarbeitung eines Modells beschäftigt, das die Beziehung zwischen Theologie und Praxis darstellt. Die zweite ist die Pastoralpsychologie, die sich mit der Erarbeitung eines Modells beschäftigt, das die Beziehung zwischen Psychologie und Praxis darstellt.

¹⁴ Vgl. z. B. E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ* (Traditions chrétiennes, 23), Paris, Cerf, 1981 oder gewisse deutsche katechetische Modelle wie der *Zielfelderplan für den religiösen Unterricht in der Grundschule*.

Ernest Henau

Zur Lage der Pastoraltheologie in Belgien¹

Genauso wie in den Niederlanden ist die Pastoraltheologie in Belgien ein Nachzügler auf der theologischen Szene. Zum Verständnis dieser Behauptung bedarf es einiger Hintergrundinformationen über das Theologiestudium in Belgien. Da die Bischöfe die Errichtung von Theologischen Fakultäten an den Staatsuniversitäten abgelehnt hatten, gab es bis in die sechziger Jahre in ganz Belgien nur eine einzige Theologische Fakultät, und zwar die an der Katholischen Universität Löwen². Letztere wurde im Jahre 1425 gegründet. Ihren Höhepunkt erlebte sie im 16. Jahrhundert, als Männer wie Erasmus und Hadrian von Utrecht (der spätere Papst Hadrian VI) dort lehrten. Die anfänglich stürmische Entwicklung flaute im 17. und 18. Jh. infolge der instabilen politischen Lage in den Niederlanden ab. Dies war aber nur ein Vorspiel der eigentlichen Katastrophe: die französische Republik, die im Jahre 1794 das Land überrumpelte, war der Meinung, daß die Universität nicht mit den republikanischen Prinzipien in Einklang stand und schloß sie daher im Jahre 1797.

Nach der Unabhängigkeit Belgiens im Jahre 1830 wurde 1834 die Universität von Löwen wieder eröffnet. Die Theologische Fakultät dieser Universität war als eine Stelle der Weiterbildung und Spezialisierung vorgesehen und richtete sich vor allen an Studenten, die schon zwei Jahre Philosophie und vier Jahre Theologie studiert hatten (klassische Form der Ausbildung in den Seminarien). Auf dem Programm dieser Fakultät standen hauptsächlich "*quaestiones selectae*" aus den klassischen theologischen Disziplinen, von Pastoraltheologie war keine Rede. Im Jahre 1898 wurde neben der Fakultät (auch *schola maior* genannt) eine sogenannte *schola minor* errichtet, die bis zum Konzil praktisch nur von Seminaristen des *Collegium Americanum* besucht wurde.

Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts hatte sich die Universität einen guten Ruf auf dem Gebiet der historischen Forschung und der spekulativen Theologie erworben. Sie wird auch diese Tradition, die ihren Ruhm darstellt, im 20. Jh. fortsetzen. Im Mittelpunkt standen vor

¹ Übersetzung aus dem Niederländischen: Wolfgang Kreiling.

² Abgesehen von der sehr kleinen protestantischen Fakultät in Brüssel, die im Jahre 1950 von der Protestantisch-Evangelischen Kirche und von der Methodistenkirche gegründet wurde. Ihr wurde im Jahre 1954 eine flämischsprachige Abteilung angefügt.

allein die Patrologie (zwischen den zwei Weltkriegen) und die Exegese (nach dem zweiten Weltkrieg). Die Vorlesungen wurden bis in die sechziger Jahre in Latein gehalten, es wurde dann allerdings immer mehr auf Französisch umgestellt.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde von Rom aus eine neue Studienordnung eingeführt: die alte *schola minor* wurde für Laien geöffnet und die *schola maior* wurde in spezialisierte Fachbereiche aufgeteilt, wozu nun auch eine Fachgruppe Pastoral gehörte.

Im Jahre 1968 wurde die Gesamtuniversität Löwen in zwei autonome Universitäten aufgeteilt: eine flämische, die in der alten Stadt verblieb, und eine französischsprachige, die in einer Entfernung von 25 km von Löwen im französischen Sprachgebiet errichtet wurde, in einer vollkommen neuen Stadt, die den Namen Louvain-la-Neuve erhielt. Anfänglich blieb die Einheit der Theologischen Fakultät wegen ihres internationalen Charakters erhalten. Sehr schnell wurde dann aber deutlich, daß der Erhalt dieser Einheit unmöglich war, sodaß zwei autonome theologische Fakultäten entstanden, wobei die flämische ein vollständiges *Curriculum* in Englisch anbot. Dadurch hat diese Fakultät ihren internationalen Charakter behalten.

Aus dieser Übersicht wird deutlich, daß die Pastoraltheologie erst in den sechziger Jahren zur akademischen Disziplin geworden ist. Dies soll nicht heißen, daß vorher keine pastoraltheologischen Themen behandelt wurden. Wie Marc Donzé in seinem Beitrag über das französische Sprachgebiet dargelegt hat, werden in der Tradition der französischen Theologie, die auch in Belgien sehr einflußreich war, diese Themen im Rahmen einer dogmatischen oder fundamentaltheologischen Betrachtung oder als Beigabe bei soziologischen Studien behandelt³.

Daneben werden pastoraltheologische Sachverhalte auch in Verbänden wie der Missionskonferenz (eine Vereinigung aller Volkmissions-Prediger) und bei liturgischen Studientagen und Kolloquien (u.a. organisiert durch die Abtei von Keizersberg in Löwen und durch die *Tijdschrift voor Liturgie* unter der Leitung von A. Verheul). Auch in den Priesterseminaren achtete man auf die Pastoral, wobei man sich vor allem durch französische Sicht inspirieren ließ (z.B. durch die *Pastorale d'ensemble*). Viele Orden und Kongregationen besaßen auch eine eigene pastorale Ausbildung von einem Jahr (nach der Weihe), wobei nur pastoraltheologische Fragen behandelt wurden.

³ Vgl. J. Kerkhofs/J. van Houtte, *De Kerk in Vlaanderen. Pastoraalsociologische studie van het leven en de structuur der kerk*, Tielt/Den Haag 1962.

Wie in vielen anderen Ländern veränderte sich am Ende der sechziger Jahre auch in Belgien die theologische Landschaft von Grund auf. Zunächst wurden einige Ordenshochschulen zusammengelegt und es entstand unter anderen im Jahre 1967 das *Centrum voor Kerkelijke Studies* (Zentrum für Kirchliche Studien) mit einem ausgedehnten theologischen Programm. Später (im Jahre 1969) fusionierte dieses Zentrum teilweise mit der Theologischen Fakultät der (flämischsprachigen) Katholischen Universität Löwen. Aus diesem Anlaß wurde zum ersten Male (innerhalb dieser Universität) ein vollwertiger Lehrstuhl für Pastoraltheologie geschaffen. Inhaber wurde Paul Anciaux. Von seiner wissenschaftlichen Herkunft her war er Dogmatiker mit einem für die Tradition Löwens typischen, fast ausschließlichen Schwerpunkt auf den historischen Aspekten der Dogmatik. Als Professor im Seminar von Mechelen hatte er allerdings auch ein besonderes Interesse an den pastoralen Aspekten der Sakramententheologie entwickelt. Er erkrankte aber früh und schwer, so daß er nur sehr wenig zum Aufbau einer vollwertigen Pastoraltheologie auf akademischem Niveau beitragen konnte.

Das war allerdings innerhalb der Theologischen Fakultät von Löwen nicht sehr einfach, wurde doch die Pastoraltheologie vor dem traditionellen Hintergrund als ein Fremdkörper empfunden, der eigentlich nicht in den akademischen Kontext gehörte, sondern eher in den Bereich höherer Berufsausbildung (z.B. in die Seminarien). Dies wurde schon an der Namensgebung des Fachbereichs ersichtlich: "Angewandte Theologie". Hinter diesem Namen erkennt man nicht nur eine gewisse Geringschätzung, sondern auch einen Hinweis auf das frühere Paradigma, als Pastoraltheologie als ein Umschlagplatz angesehen wurde, von dem aus die Resultate anderer Disziplinen auf das pastorale Feld weitergeleitet wurden. Diese Ansicht wird auch in der Bibliotheksverwaltung wiedergespiegelt. Obwohl es sich hier um eine der größten theologischen Bibliotheken der Welt handelt (mit mehr als 700.000 Bänden und mehr als 1.000 Zeitschriften) ist der pastoraltheologische Bestand sehr lückenhaft. Dies wird besonders deutlich an der Tatsache, daß im *Elenchus Bibliographicus* der *Ephemerides Theologicae Lovanienses* die Pastoraltheologie als Unterabteilung der Moraltheologie aufgeführt wird.

Im Jahre 1981 folgte auf Paul Anciaux der vormalige Dozent für Religionssoziologie und bekannte Leiter von *Pro Mundi Vita*, Jan Kerkhofs. Er bewegte sich einerseits auf dem Feld der soziologisch-empirischen Forschung und versuchte andererseits, die Konsequenzen der Ergebnisse dieser Forschung auf dem Gebiet pastoralen Handelns zu durchdenken und (manchmal etwas visionär) darzustellen. So war er Mitarbeiter bei der Errichtung der *European Values System Study Group*, die ein großangelegtes Forschungsprogramm über die Frage durchgeführt

hat, inwieweit noch eine Gesamtheit kohärenter fundamentaler Werte die Basis für die Kultur der Europäischen Länder bildet.

Inzwischen ist auch Jan Kerkhofs emeritiert. Sein Nachfolger wurde Kristiaan Depoorter. Auch er ist kein ursprünglicher Pastoraltheologe. Er publizierte neben populärwissenschaftlichen Werken einige Beiträge über Individual- und Krankenhausseelsorge.

Zusammenfassung

Vor diesem Hintergrund mag man sich nicht wundern, daß die Ernte auf dem Gebiet pastoraltheologischer Forschung an der flämischen Theologischen Fakultät von Belgien sehr gering ist. Die interessante und für die Pastoraltheologie bedeutendere Forschung findet dann auch an anderen Fakultäten, z.B. an dem Zentrum für Religionspsychologie statt⁴. Symptomatisch für diese Lage ist die Tatsache, daß auf dem Gebiet der Pastoraltheologie noch keine einzige Promotion veröffentlicht wurde. Für die Zukunft gibt es allerdings einen besonderen Trumpf: das ist der internationale Charakter der Fakultät zusammen mit der Tatsache, daß die Dozenten mit verschiedenen (französischen, deutschen, englischsprachigen) Traditionen vertraut sind. Zur Erneuerung ist eine eigenständige Forschung nötig, und solange diese nicht stattfindet, kann man auch wenig Neues erwarten⁵.

⁴ Vgl. D. Hutsebaut, *Onderzoek in het Centrum voor Godsdienstpsychologie*, in: *Over de grens*, Festschrift A. Vergote, Löwen 1987, 223-236.

⁵ Zur Situation im französischen Sprachgebiet vgl. den Beitrag von Marc Donzé in diesem Heft.

Wort und Stoff

Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie: Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raumes?

A.

1. vom Säkularisierungs- 2. in Evangelisierungsparadigma

Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie

Wenn lassen sich die folgenden Überlegungen von der These eines Paradigmenwechsels innerhalb der neueren Entwicklung der pastoralen Theologie leiten. Zu einer ersten Charakterisierung der beiden im folgenden gemeinten Paradigmen ist es hilfreich, das ihnen jeweils zugehörige erkenntnistheoretische Interesse anzugeben:

Das Säkularisierungsparadigma ist der Versuch, auf bestimmte Paradigmen der Modernisierung für Kirche und Christentum zu verweisen. Es geht insbesondere von der Erfahrung einer zunehmenden Entfremdung der Gesellschaft bis hin zu einer epochalen Niedertracht des Christentums aus und sieht es entsprechend als vorrangiges Problem an, wie angesichts einer solchen (fortwährend verbleibenden) Situation pastoral gehandelt werden kann und soll.

Während das Säkularisierungsparadigma sich hauptsächlich auf die gesellschaftliche und individuelle Relevanz von Religion, Kirche und Glaubwürdigkeit richtet, läßt sich das Evangelisierungsparadigma stärker von den Sorgen leiten, welche Folgen dieser Prozeß für die Gestaltung der menschlichen Praxis überhaupt zeitigt. Die gegenwärtige Situation ist für manche unzureichend, nicht, wenn die Säkularisierung als die größte Bedrohung der Kirche angesehen und nicht vorranglich die menschliche geworden Bedrohung der Menschheit sowie der Welt insgesamt in den Blick genommen wird. Die für dieses Paradigma zentrale Erfahrung bildet die Tatsache, daß sich im Gegensatz zu der Mehrheit, die davon profitiert, der Modernisierungsprozeß für die Mehrheit der Menschheit und ihre Umwelt als zerstörerisch und bedrohend erweist. Wie soll man angesichts solchen Leidens und Todesleidensmüdigkeit einen Gott verkündigen, der Liebe ist und Leben will, während zur zentralen Frage:

„Woher die Genesis her ist die ontologische Theologie eng mit dem Säkularisierungsparadigma verbunden.“ Versteht sie doch ihre methodologische Basis durch die Entfaltung von Gesellschaft und Kirche aus-

Norbert Mette

Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie. Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raumes*)

1 Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma

Tentativ lassen sich die folgenden Überlegungen von der These eines Paradigmenwechsels innerhalb der neueren Entwicklung der praktischen Theologie leiten. Zu einer ersten Charakterisierung der beiden zur Diskussion gestellten Paradigmen ist es hilfreich, das ihnen jeweils zugrundeliegende erkenntnisleitende Interesse anzugeben:

Das Säkularisierungsparadigma ist der Versuch, auf bestimmte Herausforderungen der Modernisierung für Kirche und Christentum zu antworten. Es geht insbesondere von der Erfahrung einer zunehmenden Entkirchlichung der Gesellschaft bis hin zu einer epochalen Tradierungskrise des Christentums aus und sieht es entsprechend als vordringliches Problem an, wie angesichts einer solchen tiefgreifend veränderten Situation pastoral gehandelt werden kann und soll.

Während das Säkularisierungsparadigma sein Hauptaugenmerk auf die gesellschaftliche und individuelle Relevanz von Religion, Kirche und Frömmigkeit richtet, läßt sich das Evangelisierungsparadigma stärker von der Sorge leiten, welche Folgen dieser Prozeß für die Gestaltung einer humanen Praxis überhaupt zeitigt. Die gegenwärtige Situation ist ihm zufolge unzureichend erfaßt, wenn die Säkularisierung als die epochale Bedrohung der Kirche angesehen und nicht vordringlich die schicksalhaft gewordene Bedrohung der Menschheit sowie der Schöpfung insgesamt in den Blick genommen wird. Die für dieses Paradigma zentrale Erfahrung bildet die Tatsache, daß sich im Gegensatz zu einer Minderheit, die davon profitiert, der Modernisierungsprozeß für die Mehrheit der Menschheit und ihre Umwelt als zerstörerisch und vernichtend erweist. Wie soll man angesichts solchen Leidens und Todes Unschuldiger einen Gott verkündigen, der Liebe ist und Leben will, wird dann zur zentralen Frage.

Von ihrer Genese her ist die praktische Theologie eng mit dem Säkularisierungsparadigma verbunden.¹⁾ Verdankt sie doch ihre Institutionalisierung der durch die Entflechtung von Gesellschaft und Kirche aus-

gelösten Krise, die eine Neubestimmung pastoralen Handelns erforderlich hat werden lassen. Auch im Verlauf der weiteren Entwicklung dieser theologischen Disziplin blieb dieses Paradigma vorherrschend, wofür die aufweisbare enge Verflechtung der praktisch-theologischen Wissensformen mit der jeweiligen sozialen Wirklichkeit des Christentums ein deutliches Indiz ist.²⁾ Zugleich führt die Pluralisierung und Differenzierung innerhalb dieser sozialen Wirklichkeit des Christentums aber auch zu unterschiedlichen Profilen und Präferenzen innerhalb des Säkularisierungsparadigmas. Das Evangelisierungsparadigma verdankt wesentliche Impulse neueren Entwicklungen, die sie sich in der Pastoral und Theologie der Kirchen in der sog. Dritten Welt, vorab Lateinamerikas, vollziehen. Sie finden wohl nicht zuletzt deswegen Resonanz innerhalb der hiesigen praktischen Theologie, weil in ihnen der Praxis konsequent jene theologische Dignität beigemessen wird, für die sich diese theologische Disziplin bei uns immer wieder stark zu machen versucht hat, die sie jedoch gegen das vorherrschende Theologieverständnis nicht durchzusetzen vermochte. Insofern stellt das Evangelisierungsparadigma nicht etwas völlig Neues dar. Es erlaubt vielmehr, Entwicklungen in Pastoral und Theologie, die zum überwiegenden Teil allerdings abgeblockt worden sind, neu zu würdigen und so Vorläufer von Befreiungsbewegungen in Pastoral und Theologie auch bei uns ausfindig zu machen. Es bleibt allerdings anzumerken, daß nicht jede Rezeption der Befreiungstheologie und -pastoral innerhalb der praktischen Theologie damit bereits das für sie charakteristische Paradigma übernimmt. Nicht selten verbleibt diese vielmehr innerhalb des Säkularisierungsparadigmas, was dann allerdings zur Folge hat, daß dieser Ansatz um seine spezifischen Herausforderungen entschärft wird.

Zweierlei sei einleitend noch bemerkt: Zum einen sei darauf hingewiesen, daß das Evangelisierungsparadigma in seiner bewußten Ausformung noch zu neu ist, als daß es bereits auf die Konzeption von praktisch-theologischen Handbüchern hätte Einfluß nehmen können. Diese sind vielmehr durchgehend dem Säkularisierungsparadigma verhaftet, während das Evangelisierungsparadigma am ehesten – und wohl nicht zufällig – in der neueren praktisch-theologischen Diakonie-Diskussion anzutreffen ist. Zum anderen wird nicht der Anspruch erhoben, mit den beiden gen. Paradigmata alle gegenwärtig antreffbaren praktisch-theologischen Ansätze abdecken zu können. Wohl erweisen sie sich unter methodologischen Gesichtspunkten als die ergiebigsten. Aber neben ihnen feiert weiterhin das "klassische" pastoraltheologische Paradigma – im Sinne einer reinen Anleitungslehre für die pastorale Praxis – fröhliche Urstände. Und nicht zuletzt im Aufwind der postmodernen Wiederentdeckung von Religion wittern manche die Chance eines Neubeginns in der pastoralen Praxis und Theorie, die nach ihrem Da-

fürhalten die lästige Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Moderne für Kirche und Theologie überflüssig werden läßt, da sie vermeintlich überwunden ist. Was häufig unter dem Stichwort "Neo-Evangelisierung" an neuen kirchlichen Bewegungen und spiritueller Erbauungsliteratur firmiert, kann und darf keineswegs ohne weiteres dem Evangelisierungsparadigma zugerechnet werden.

2 Das Säkularisierungsparadigma in neueren praktisch-theologischen Handbüchern

Wie bereits angedeutet, bleibt die Problematik der gewandelten christlich-kirchlichen Praxis im Horizont der neuzeitlichen Lebenswelt für Ansatz und Durchführung praktisch-theologischer Entwürfe bis in die Gegenwart hinein theorieleitendes Motiv. Allerdings werden die durch den Modernisierungsprozeß bedingten Gegebenheiten pastoralen Handelns – hier behelfsweise zusammenfassend als "Säkularisierung" bezeichnet – keineswegs in gleicher Weise wahrgenommen und bewertet. Insofern lassen sich im Rahmen dieses Paradigmas verschiedene Profile und Präferenzen praktisch-theologischer Ansätze unterscheiden. Entsprechend ihres jeweils programmatisch in Anschlag gebrachten Referenzrahmens werden sie im folgenden als

- kirchenbezogen (ekkesiologisch-handlungswissenschaftlich),
- christentumsbezogen (kulturpraktisch-vermittelnd) und
- gesellschaftsbezogen (kritisch-theoretisch bzw. funktionalistisch) typisiert.

2.1 Der kirchenbezogene Ansatz

Mit ihrer starken Konzentration auf die Kirche als sozialem Kommunikations- und Handlungszusammenhang und darin nochmals auf dem Amtsträger erweist sich insbesondere die katholische Variante der Praktischen Theologie als Korrelat eines geschichtlichen Prozesses, der von F.-X. Kaufmann als "Verkirchlichung des Christentums" bezeichnet worden ist.³⁾ Als praktisch-theologisch relevant gelten insbesondere jene Aufgaben und Themen, in denen die Kirche in der Gegenwart sich selbst realisiert. Damit ist keineswegs bloß eine Legitimation des kirchlichen Status quo angezielt. Im Gegenteil, die einerseits situational-analytische und andererseits theologisch-normative Reflexion der kirchlichen Praxis soll gerade zu ihrer konstruktiven Veränderung verhelfen.

Seine bis heute eindrucksvollste Entfaltung hat dieser Ansatz in dem "Handbuch der Pastoraltheologie" gefunden. Doch auch die meisten im Anschluß an das "Handbuch" und teilweise in kritischer Absetzung von ihm entwickelt praktisch-theologischen Neuentwürfe im katholischen Bereich verbleiben innerhalb des kirchenbezogenen Referenzrahmens.⁴⁾

Exemplarisch kann dafür als jüngste, noch im Erscheinen begriffene Veröffentlichung die vierbändige Pastoraltheologie von Paul M. Zulehner angeführt werden.⁵⁾ Ausdrücklich gibt er darin "die 'Praxis der Kirche(n)', also das, was die Kirche 'tut', wie sie handelt, arbeitet und ihre Arbeit organisiert"⁶⁾, als das Thema praktisch-theologischer Reflexion an. Sie zielt grundsätzlich "die Optimierung der stattfindenden kirchlichen Praxis"⁷⁾ an, wozu es einerseits erforderlich ist, mit Hilfe der Human- und Sozialwissenschaften jene Situation zu erkunden, in der die "Praxis der Kirche" heute stattfindet, und andererseits die Aufmerksamkeit darauf gerichtet sein muß, "welche Handlungszumutungen sich von Gott her für seine Kirche aus dieser Gegenwartssituation erkennen lassen"⁸⁾. Diese Aufgabe, die Zulehner "Fundamentalpastoral" nennt, vollzieht sich in drei Abschnitten bzw. Reflexionsschritten: In der "Kriteriologie" geht es darum, die Ziele pastoralen Handelns zu klären, näherhin sich des "unverrückbaren Hauptziels", zu dem die Kirche berufen ist, zu vergewissern und davon die "zwiespältigen Nebenziele", die sich aus ihrer institutionellen Verfassung ergeben, zu unterscheiden. "Kairologie" nennt Zulehner die (wissenschaftliche) Erkundung und Bestimmung der Gegenwartssituation. Und schließlich stellt sich der "Praxeologie" die Aufgabe, Handeln vorzubereiten, genauerhin: verantwortlich notwendige Reformprozesse innerhalb der Kirche zu initiieren.

Zulehner ist es im übrigen sehr daran gelegen, daß sich die Praktische Theologie nicht zu sehr als wissenschaftliche Disziplin von der kirchlichen Praxis abhebt, sondern bewußt an dem gewissermaßen als "alltägliche Pastoraltheologie" zu umschreibenden Nachdenken der Betreffenden über ihr kirchliches Handeln anknüpft und auf dieses hin – kritisch-konstruktiv – bezogen bleibt. Ihm geht es um eine möglichst breit vermittelte "Einübung in verantwortliches pastoraltheologisches Denken"⁹⁾.

Auch die protestantische Variante der Praktischen Theologie erblickt weithin in der Kirche als der zusammenfassenden und vereinheitlichenden Klammer einer Vielzahl von christlich motivierten Einzeläußerungen ihr fundamentales Thema. Treffend hat W. Fürst Entstehung und Entwicklung dieser Disziplin innerhalb der protestantischen Theologie als Korrelat zu jenem geschichtlichen Prozeß rekonstruiert, den er

als "Kirchenwerdung des protestantischen Christentums" bestimmt.¹⁰⁾ Ihre einzelnen Entwürfe lassen sich dahingehend unterscheiden, ob sie ihre Gegenstände und Aufgaben aus dogmatischen Grundsätzen von Kirche zu deduzieren versuchen oder stärker aus den geschichtlichen Überlieferungen herleiten oder sich von solchen vorgegebenen Kanones frei zu halten bestrebt sind, indem sie die kirchliche Praxis als übergreifenden Lebens- und Handlungszusammenhang allererst zu rekonstruieren versuchen.

Für dieses letzte Vorgehen kann als jüngstes Beispiel das auf vier Bände angelegte und im Unterschied zum "Berliner" (s.u.) sog. "Gütersloher" "Handbuch der Praktischen Theologie" angeführt werden.¹¹⁾ Der Band, in dem die wissenschaftstheoretische Grundlegung vorgenommen werden soll, steht allerdings noch aus, so daß die methodologischen Grundlagen dieses Handbuches hier nur fragmentarisch vorgestellt werden können.

Seinen Gesamtansatz kennzeichnet J. Kleemann als "pragmatisch-situativ" und führt dazu aus: "Diesmal rückt die 'Praktische Theologie' genannte Disziplin nicht von den Höhen historisch-systematischer Kategorien gegen die Niederungen kirchlicher Praxis vor, sondern versucht, auf dem Boden tagtäglich gelebter Kirche zu bleiben."¹²⁾ Um genau diesen Boden bzw. dieses Feld tagtäglich gelebter Kirche möglichst vollständig zu erfassen, ist eine Zwölfeldermatrix konstruiert worden. Seine drei Zeilen geben die Felder und Dimensionen kirchlicher Praxis an: der einzelne/die Gruppe, Gemeinde, Gesellschaft/Öffentlichkeit. In den vier Spalten sind die Aufgabenstellungen bzw. "Obligationen" der Kirche aufgeführt: Verkündigung und Kommunikation, Bildung und Sozialisation, Seelsorge und Diakonie, Leitung und Organisation: mit Hilfe dieser Zwölfeldermatrix soll mehrerlei geleistet werden: Sie gibt ein Strukturgitter zur Rekonstruktion und Analyse pastoraler Praxis; sie verdeutlicht das mögliche und nötige Ineinandergreifen der verschiedenen Ebenen kirchlichen Handelns; sie stellt schließlich die einzelnen Bereiche in ihr umfassenderes Bedingungs- und Wirkungsfeld und eröffnet so neue Perspektiven für die kirchliche Praxis. J. Kleemann bemerkt beinahe emphatisch: "So formt sich in der Matrix ein Netz, in dessen Maschen sich nicht nur greifbare, sondern sogar erträumte Kirche fängt! Erlauben doch die Handlungsziele auch Visionen. Sie sind ebensowenig konfessionell oder kirchenamtlich definiert wie die Handlungsebenen territorial im Sinne landeskirchlicher Organisationsprinzipien. Der Leser stößt hier auf eine Topographie kirchenbildenden Handelns, dessen Träger, Orte und Zeiten die Grenzen der Kirchentümer überschreiten."¹³⁾

Die eher konventionelle Darstellungsweise der Praktischen Theologie als systematische Entfaltung ihrer Teildisziplinen liegt dem zwischen 1974 und 1978 erschienenen und von einem Autorenteam in der DDR bearbeiteten dreibändigen "Berliner" "Handbuch der Praktischen Theologie" zugrunde.¹⁴⁾ Ausgehend von dem mit der Bildung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR im Jahre 1969 markierten neuen Selbstverständnis der "evangelischen Kirche als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in einer sozialistischen Gesellschaft" (I/9) sollte eine dem Rechnung tragende Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie konzipiert werden. Als Leitsatz wird ihr vorangestellt: "Die Praktische Theologie erörtert kritisch und konstruktiv den aktuellen Aspekt derjenigen Handlungen, Einrichtungen und Beziehungen, in denen lebend eine gegebene christliche Kirche ihre Mission, Kirche Gottes für die Menschen in ihrer Gegenwart zu sein, entweder wahrnehmen oder preisgeben wird." (I/14). Näherhin wird das in den folgenden Kapiteln zugrundegelegte Selbstverständnis der Praktischen Theologie in drei Durchgängen entwickelt: im Klarwerden darüber, im Schnittpunkt welcher – nicht ohne weiteres zur Deckung zu bringenden – Erwartungen sie steht (Ausbildungs- und Kirchenreform, Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit der Theologie); in der Vergegenwärtigung der Vorgeschichte und Geschichte dieser Disziplin, wobei u.a. Ansprüche wissenschaftlicher Reflexion eine heilsame Relativierung zu erfahren vermögen; in systematischen Bestimmungen der Stellung und Aufgabe der Praktischen Theologie, die schließlich in ihrer Charakterisierung als einer "theologie eventualis" (1/45) münden. Die von J. Henkys eingangs programmatisch angegebene Vorgehensweise der Praktischen Theologie – "Sie setzt beim gegebenen Zustand an und erörtert Gegenwart und Zukunft des kirchlichen Dienstes angesichts der Macht des Faktischen (die also nicht geleugnet und auch nicht verteuelt wird), beflügelt durch den Reiz des Möglichen (der ebenfalls keine Mißachtung verdient), gebunden an den Ruf des Sendenden." (1/45) – wird allerdings in den Einzelbeiträgen ebenso wenig einheitlich befolgt, wie darin die Besonderheit kirchlichen Handelns in einer sozialistischen Gesellschaft erkenntlich wird.¹⁵⁾

2.2 Der christentumsbezogene Ansatz

Auch wenn sich die hier als kirchenbezogen typisierten Entwürfe Praktischer Theologie in ihrer Offenheit für die gesellschaftlichen Problemlagen kirchlichen Handelns deutlich von ihren vielfach defensiv-apolgetisch eingestellten Vorläufern unterscheiden, bleiben sie doch weitgehend unkritisch dem Säkularisierungstheorem verhaftet, insofern sie eine durchweg vollzogene "Verkirchlichung des Christentums" voraus-

setzen und sich konsequent mit den kirchlichen bzw. kirchlich vermittelten Erscheinungsformen christlicher Praxis beschäftigen. Eine solche Reduktion des Christlichen auf die Kirche wird allerdings nicht der neuzeitlichen Konstellation des Verhältnisses von Religion bzw. Christentum und Gesellschaft gerecht. Jedoch auch das Säkularisierungstheorem läßt nicht in den Blick kommen, daß sich seit Beginn der Neuzeit eine Einflechtung von Kirchlichkeit und Christentum vollzogen hat, in deren Gefolge das Christentum neben seiner kirchlich identifizierbaren Prägung auch eine öffentlich-gesellschaftliche und eine individualisierte private Erscheinungsform aufweist, die es so auch zu außerhalb von Theologie und Kirche sich artikulierenden Lebenswelten haben werden lassen. Statt vom Säkularisierungsprozeß ist darum angemessener von einer fortwirkenden "Christentumsgeschichte" zu sprechen.

So läßt sich im Unterschied zu dem kirchenbezogenen Ansatz der hier als christentumsbezogen typisierte Ansatz charakterisieren. Näherhin ausgeführt ist er in der momentan einzigen monographischen Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie, wie sie D. Rössler vorgelegt hat.¹⁶⁾ Nach ihm besteht die auch von ihrer Wissenschaftsgeschichte her sich ergebende Eigenart dieser theologischen Disziplin darin, daß sie auf die bestimmte geschichtliche Form der Praxis des Christentums, nämlich in ihren differenzierten neuzeitlichen Ausprägungen, bezogen ist und es sich entsprechend angelegen sein zu lassen hat, diese geschichtlich gewordene Praxis, die als solche ihr prinzipiell vorausliegt, zu rekonstruieren und somit die Konstitution des zeitgenössischen Christentums auf den Begriff zu bringen. Dabei ist für die kritische Bestimmung seiner Identität auf die Grundsätze der christlichen Überlieferung zurückzugreifen, während seine faktische und mögliche Relevanz nur mit Hilfe eines um humanwissenschaftliche Einsichten bereicherten Theorierahmens angemessen erfaßt werden kann.

In dreierlei Hinsicht erweitert Rösslers Vorgehen den geläufigen Wahrnehmungshorizont der Praktischen Theologie: "Indem es nicht nur einzelne spezifisch religiöse Phänomene ins Blickfeld rückt, sondern auch nach funktionalen Zusammenhängen fragt, durchstößt es... die Grenzen einer Betrachtung, die sich allein auf religiöse Rituale oder kirchliche Einstellungen konzentriert. Durch die identitätstheoretische Perspektive erfolgt eine gründliche Relativierung jedes Versuchs, die gegenwärtige Wirklichkeit allein im Rahmen der Unterscheidung von Kirchlichkeit/Unkirchlichkeit zu erfassen. Und der fundamentale Hinweis darauf, daß das Christentum in der Neuzeit sich als kirchliche, öffentliche und private Religion darstellt, vermag Beziehungen und Spannungen verständlich zu machen, die in der säkularisierten Moderne das Leben des einzelnen wie die Gemeinderealität jederzeit prägen."¹⁷⁾

Zu einem solchen komplexen Vorgehen ist nach Rössler die Praktische Theologie genötigt, will sie der vielfältig ausdifferenzierten Praxis im Rahmen des neuzeitlichen Christentums Rechnung tragen. Indem sie die darin antreffbaren unterschiedlichen Grundformen christlich-kirchlichen Handelns "zusammenfassend zu begreifen und zusammenstimmend darzustellen"¹⁸⁾ versucht, leistet sie ihren Beitrag zur selbständigen Urteilsbildung der in der kirchlichen Praxis Handelnden. Als die für diese theologische Disziplin eigene Bestimmung ergibt sich daraus: "Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet."¹⁹⁾

Als solche ist die Praktische Theologie Theorie und klar von der Praxis unterschieden; ausdrücklich möchte sie darum Rössler im Verband der Theologie als systematische Disziplin verstanden wissen. "Die Praktische Theologie, wie sie in diesem Buch verstanden wird, ist eine Theorie. Sie dient dem Wissen. Sie dient dem Können insofern, als das Wissen dessen Grundlage bildet. Die Praktische Theologie hat Kenntnisse, Einsichten und Urteile zum Inhalt. Sie begründet also nicht von sich aus und durch sich bereits bestimmte Handlungsweisen. Sie begründet vielmehr die Urteilsfähigkeit, die das Können und das praktische Handeln im Christentum und Kirche einer kritischen Prüfung unterzieht."²⁰⁾ Die sich daraus ergebenden handlungsleitenden Folgen zu bedenken und auszuarbeiten, ist also nach Rössler nicht mehr Aufgabe der Praktischen Theologie als Theorie. Das kommt als Leistung des handelnden Subjekts vielmehr zu ihr hinzu. Theorie ist Nachdenken, nicht Entwerfen. Als solches bildet sie zu einer Urteilsfähigkeit, die ihrerseits zu verantwortungsvollem Handeln befähigt und sich "von willkürlichem Durchsetzungswillen oder zufälligem Engagement"²¹⁾ abhebt.

2.3 Der gesellschaftsbezogene Ansatz

Der hier als gesellschaftsbezogen typisierte Ansatz hat mit dem christentumsbezogenen gemeinsam, daß er den kirchenbezogenen Referenzrahmen der Praktischen Theologie als unangemessen, da zu eng gesteckt, zurückweist. Er unterscheidet sich jedoch in seiner Interpretation der neuzeitlichen Entwicklung; angesichts der in ihr zu verzeichnenden Absetzbewegungen von und Brüchen mit der christlichen Tradition suggeriert nach seinem Dafürhalten das Interpretament "Christentumsgeschichte" eine zu einlinige Kontinuität. Christentum und Kir-

che sind ihrerseits vielmehr mit dem Anspruch der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte konfrontiert.

Als prominenter Vertreter für diesen Ansatz ist G. Otto zu nennen, der zunächst in dem von ihm herausgegebenen "Praktisch-theologischen Handbuch" programmatisch und in letzter Zeit in einer bislang zweibändig vorliegenden monographischen Gesamtdarstellung ausführlich seinen Entwurf von Praktischer Theologie als "kritischer Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft" konzipiert hat.²²⁾

Es sind vor allem zwei grundlegende Änderungen gegenüber der herrschenden Tradition dieser theologischen Disziplin, die als kennzeichnend dieser Entwurf für sich in Anspruch nimmt.

Zum einen will er die herkömmliche dogmatisch-ekklesiologische Verengung der Praktischen Theologie aufbrechen. Statt allein die Kirche in den Blick zu nehmen, nimmt er darum den komplexen und spannungsreichen Zusammenhang von Religion und Gesellschaft, dessen Teil die Kirche ist, zum Ausgangspunkt der Theoriebildung. Den angemessenen Reflexionshorizont dafür stellt nach G. Otto die Kritische Theorie zur Verfügung, da sie es nicht bloß bei einer Rekonstruktion der vorfindlichen Religion und damit bei einer Festschreibung ihres status quo beläßt, sondern diesen Legitimationszusammenhang durchstößt, indem sie das der Religion innewohnende emanzipatorische Potential erinnert und zur Geltung bringt.

Damit zusammenhängt zum anderen, daß die sektorale Gliederung der Praktischen Theologie zugunsten einer perspektivischen aufgegeben werden muß. Das bedeutet, daß es gilt, die den praktisch-theologischen Problemfeldern gemeinsamen Dimensionen herauszuarbeiten und zu bestimmen, wie z.B. das Verstehen, das kommunikative Handeln, das Lehren und Lernen. Der Vorteil eines solchen Vorgehens besteht nach G. Otto nicht nur darin, daß der komplexen Realität von religiös vermitteltem und mithin auch kirchlichem Handeln in der gegenwärtigen Gesellschaft auf diese Weise besser entsprochen werden kann, sondern daß der Zusammenhang praktisch-theologischer Reflexion und der ihr zugrundeliegenden Praxis mit der menschlichen Praxis insgesamt in den Blick kommt, weil sich ja ihre Dimensionen tendenziell auf alle Lebensbereiche erstrecken. Nach G. Otto liegt das in der Konsequenz des erkenntnisleitenden Interesses von Theologie, das bestimmt sein muß durch das Interesse am Menschen und seiner Lebenspraxis, wie es eine inhaltliche Bestimmung vom Menschen- und Lebensverständnis Jesu von Nazareth her gewinnt.

3 Das Evangelisierungsparadigma in der neueren praktisch-theologischen Diskussion

3.1 Hintergründe

Soll er nicht inflationär gebraucht werden, ist an der anspruchsvollen Bedeutung des Begriffs "Paradigmenwechsel" festzuhalten, nämlich daß er – übertragen auf den geisteswissenschaftlichen Kontext – einen grundlegenden Wandel des gesamten Reflexionshorizontes von Wirklichkeit bis hin zu den erkenntnistheoretischen Grundannahmen bezeichnet, einen Wandel, der seinerseits mit einem Wandel in der Praxis der Lebenswelt und im entsprechenden Lebensgefühl der betreffenden Menschen in Zusammenhang steht.²³⁾ In diesem Sinne markiert die Genese der Praktischen Theologie einen Paradigmenwechsel innerhalb der Theologie, wie ihn V. Drehsen treffend als "theologische Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion" bestimmt hat.²⁴⁾ Im "Säkularisierungsparadigma" fand das seinen bezeichnenden Ausdruck.

Wenn ihm im folgenden ein alternatives Paradigma gegenübergestellt werden soll, so wird damit eher eine Hypothese zur Diskussion gestellt, als daß die These eines bereits vollzogenen Paradigmenwechsels vertreten werden soll. Die Tatsache, daß das Säkularisierungsparadigma – wenn auch unterschiedlich akzentuiert – unangefochten in den praktisch-theologischen Handbüchern vorherrscht, läßt einen grundlegenden Wandel kaum bald erwarten. Seine fortdauernde Stärke wird zusätzlich dadurch unterstrichen, daß sich das Säkularisierungsparadigma als fähig erweist, mögliche Alternativkonzepte so zu transformieren, daß es seinem eigenen Bezugsrahmen entspricht. Wie bereits angedeutet, ist dafür die Art, wie teilweise vonseiten der hiesigen praktischen Theologie die Befreiungstheologie und -pastoral rezipiert werden, ein beredtes Beispiel.

Demgegenüber ist das, was im folgenden als "Evangelisierungsparadigma" zur Diskussion gestellt werden soll, in unserem pastoralen und theologischen Kontext in den Anfängen begriffen, während es allerdings insbesondere in den Kirchen und theologischen Ansätzen der sog. "Dritten Welt" einen beachtlichen Einfluß gewonnen hat. Insofern ist der Begriff "Evangelisierung" völlig mißverstanden, wenn man ihn von seiner pragmatischen Ebene ablöst und ihn lediglich als eine semantische Neufassung traditioneller pastoraler Praktiken interpretiert.

Bevor jedoch das Evangelisierungsparadigma näher bestimmt werden soll, sollen cursorisch einige Faktoren dafür benannt werden, die dazu geführt haben, daß innerhalb der praktisch-theologischen Diskussion

überhaupt die Frage nach einem Paradigmenwechsel drängend geworden ist. Die These ist, daß dafür weniger wissenschaftsinterne Gründe ausschlaggebend sind, sondern Entwicklungen in den Handlungsfeldern, mit denen es diese theologische Disziplin in besonderer Weise zu tun hat, vorab also in der Kirche, aber auch in der Gesellschaft insgesamt.

- "Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen." Wer kann noch – 20 Jahre später – diese optimistische Einschätzung teilen, mit der K. Rahner das maßgeblich von ihm inspirierte "Handbuch der Pastoraltheologie" abschloß?²⁵⁾ Wo ist in der heutigen kirchlichen Realität erfahrbar, was Rahner als Merkmale für die künftige Entwicklung der Kirche postulierte: Konzentration auf das Wesentliche, Kirche als kleine Herde, Demokratisierung der Kirche, Ausgleich zwischen Zentralismus und Dezentralismus, gesellschaftskritische Funktion der Kirche, neues Verhältnis zwischen individuellem Gewissen und Lehramt? Ist die Praktische Theologie vorab im katholischen Raum dereinst unter einem solchen innerkirchlichen Reformanspruch angetreten, so muß man nüchtern bilanzieren, daß sie mit diesem Projekt gescheitert ist. Angesichts dieser Situation und angesichts der sich infolgedessen immer stärker ausbreitenden Resignation unter den noch kirchlich Engagierten kann sich die Praktische Theologie nicht mit der Ausgabe von Durchhalteappellen begnügen. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die Faktoren und Instanzen namhaft zu machen, die dafür verantwortlich sind bzw. es begünstigt haben, daß es zu der erneuten restaurativen Wende in der katholischen Kirche gekommen ist. Selbstkritisch muß sie sich in diesem Zusammenhang auch fragen, ob sie nicht zu sehr Visionen einer idealen Kirche gehuldigt und dabei die real existierende Kirche mit der ihr als Institution eigenen Beharrungskraft aus den Augen verloren hat. Hinzukommt die konfessionelle Kirchenzentriertheit, die innerhalb der Praktischen Theologie vorherrscht und die es ihr verwehrt, neue Wege eines christlichen Sozialvollzugs, die nicht mehr auf die institutionellen Konfessionsgrenzen fixiert sind, zu entdecken und theologisch verantwortet mitzugestalten. Sie verliert damit den Anschluß an möglicherweise am ehesten noch zukunftssträchtige Bewegungen in den Kirchen und zwischen den Kirchen, die nicht länger darauf warten, daß ihre Praxis auch "von oben" als kirchlich abgesegnet wird.²⁶⁾
- Spätestens die nicht mehr abzustreitenden Traditionsabbrüche innerhalb der Volkskirchen – verstärkt noch durch die Enttraditionalisierungsprozesse in der Gesellschaft insgesamt – lassen das Theorem von einer Kontinuität der Christentumsgeschichte mehr

als zweifelhaft werden.²⁷⁾ Nicht in Frage gestellt werden soll damit, daß mithilfe dieses Theorems eine allzu institutionell-kirchlich fixierte Praktische Theologie wichtige perspektivische Erweiterungen gewonnen hat. Doch bleibt es seinerseits nicht an den Bestand des neuzeitlichen Christentums gebunden? Und was bleibt von dem christentumsbezogenen Ansatz, wenn die Diagnose zutrifft, daß wir mehr und mehr mit einer nach-christlichen bzw. nach-christentümlichen Gesellschaft konfrontiert sind? Und noch in anderer Hinsicht sind Bedenken gegenüber diesem Ansatz angebracht: Er verhilft zwar zu einer differenzierteren Einschätzung und damit zugleich zu einer positiveren Würdigung der Entwicklungen, die das Christentum in der Neuzeit genommen hat, als es weithin innerhalb der Kirchen üblich (gewesen) ist. Aber auf der einen Seite ist es eine Frage der Redlichkeit, ob die durchaus beachtlichen Errungenschaften der Neuzeit allesamt wirklich so dem Christentum zugute geschrieben werden können, wie es – wenn auch nachträglich – dieser Ansatz tut. Und zum anderen fällt auf, wie wenig – nämlich so gut wie garnicht – im Rahmen dieses praktisch-theologischen Ansatzes von der "anderen Seite" des neuzeitlichen Christentums die Rede ist, von all jenen Vorgängen also, aufgrund derer diese Epoche für viele zur Geschichte des Leidens und der Vernichtung geworden ist. Nicht zuletzt wegen ihrer eigenen Verstrickungen in diese Geschichte ist es höchste Zeit, daß die Praktische Theologie sich selbstkritisch auch mit diesem düsteren Kapitel ihrer Entwicklung auseinandersetzt und Trauerarbeit leistet. Nur wenn auch diese Seite ihres Entstehungs- und Verwendungszusammenhangs ohne Beschönigung in den Blick genommen wird, ist die Praktische Theologie auf Zukunft hin dagegen gefeit, sich als nützliche Handlangerin für kirchliche und gesellschaftliche Interessen mißbrauchen zu lassen. Dazu gehört allerdings auch, daß alle die in ihr ein Stimmrecht bekommen, die bislang zum Schweigen verurteilt waren: angefangen von den Laien, und unter ihnen vor allem die Frauen, über die in der pastoralen Praxis Diskriminierten bis hin zu jenen, die im vorherrschenden kirchlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein als "Nicht-Personen" (G. Gutierrez) gelten.

- Schließlich ist an den gesellschaftsbezogenen Ansatz der Praktischen Theologie die Rückfrage zu stellen, ob darin nicht der Relevanzaspekt christlich-kirchlichen Handelns dermaßen in den Vordergrund gestellt wird, daß die Identitätsfrage unterzugehen droht. Selbst ein kritisches Vorzeichen ändert dann nichts daran, daß Religion und Kirche allein noch unter funktionalen Gesichtspunkten interessieren. Noch nachhaltiger ist das natürlich der Fall, wo sich die Praktische Theologie völlig unkritisch in das Fahrwasser des

wiedererwachten Interesses an Religion begibt und ihrerseits der Ausbildung jener modernisierten Religion Vorschub leistet, wie die Postmoderne sie braucht. In dieser Hinsicht können M. Josuttis' ironisch-kritischen Bemerkungen zum Einzug der Postmoderne auch in der Praktischen Theologie möglicherweise eine heilsame Bewußtseinsbildung provozieren: "'Religion' ist wieder hof- und salon- und diskussionsfähig geworden. 'Symbol und Ritual' liefern nicht nur das anthropologische Fundament für die liturgiewissenschaftliche Reflexion, sondern auch das gute Gewissen für die Fortsetzung der bisherigen kirchlichen Praxis. Die Neubewertung des Mythos in den Kulturwissenschaften hat den Zugang zur biblischen Überlieferung offensichtlich entkrampft. Der Pfarrer, der anders ist, unterhält die Gemeinde, wie es gewünscht wird. Er betreut, die im Dunkel leben, und er beerdigt die Opfer. Die Rückwendung zu Religion und Bibel, Gottesdienst und Pfarramt, die in den letzten Jahren zweifellos zu beobachten ist, paßt in den Zeitgeist."²⁸⁾ Die Frage ist, ob sich die Praktische Theologie in den Dienst der Pflege und Legitimation einer solchen "Bürger- bzw. Zivilreligion" stellt oder ob sie entgegen dem Zeitgeist die sperrigen und widerständigen Elemente der religiösen Tradition zur Geltung zu bringen bestrebt ist. Doch wie sollte sie zu letzterem in der Lage sein, es sei denn, daß sie "konservativ zu den (eigenen, N.M.) religiösen Quellen zurückgeht"²⁹⁾?

3.2 Grundlegende Merkmale

Während sich das Säkularisierungsparadigma vor allem innerhalb des durch die Pole Glaube – Unglaube bzw. Theismus – Atheismus markierten Koordinatensystems bewegt, werden innerhalb des Evangelisierungsparadigmas die Gegensatzpaare Leben – Tod bzw. Gott (des Lebens) – Götzen (des Todes) zu den entscheidenden Bezugspunkten. Es bildet im übrigen die praktisch-theologische Konkretion eines Paradigmenwechsels innerhalb der Theologie insgesamt, wie er sich in verschiedenen neueren theologischen Ansätzen (z.B. Theologie der Befreiung, feministische Theologie, Black Theology, Minjung-Theologie) niederschlägt, die – um in der Terminologie von J.B. Metz zu sprechen³⁰⁾ – eine Ablösung sowohl vom neuscholastischen als auch vom transzendental-idealistischen Paradigma zugunsten eines nachidealistischen Paradigmas vollzogen haben. Gemeinsam ist ihnen, daß sie gegenüber einem abstrakt-theoretisch verbleibenden Wahrheitsbezug die praktische und subjekthafte Grundverfassung der Theologie insgesamt herausstellen und ernstnehmen.³¹⁾

Damit ist bereits ein fundamentales Merkmal auch des Evangelisierungsparadigmas angesprochen: Es reklamiert die konstitutive Zusammengehörigkeit von Orthodoxie und Orthopraxie. Das ernstzunehmen, bedeutet, daß von Gott nur glaubwürdig gesprochen werden kann, wenn damit ein entsprechendes Zeugnis der Tat einhergeht. Wenn der christliche Glaube die den Menschen gnadenhaft erschlossene, sie heil und frei machende Liebe Gottes bezeugt, wie sie in Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi unüberbietbar offenbar geworden ist, dann genügt es nicht, davon bloß zu sprechen, sondern dann muß dieser Glaube auch in der Erfahrung und Gestaltung menschlichen Lebens seine Entsprechung finden. Hier – in den realen Verhältnissen der Menschen – ist der eigentliche Ort seiner Bewährung. Das hat nichts damit zu tun, Glaube auf menschliche Praxis reduzieren zu wollen. Er ist ja gerade deswegen heilsam für den Menschen, weil er nicht Heil von den Menschen her, sondern Heil von Gott her ist, dies also nicht durch menschliche Leistung erwirkt, sondern von Gott unverdient geschenkt ist.

Dies befreit von dem Zwang, sich ständig selbst vor den anderen unter Beweis stellen zu müssen, und eröffnet somit neue, den Egoismus sprengende, beziehungsreiche Formen menschlicher Praxis. Christlicher Glaube verwirklicht sich in Kontemplation und Aktion, also einerseits in dem Sich-Ergreifenlassen von und Sich-Hineinversenken ins Mysterium Gottes, andererseits in der bedingungslosen Zuwendung zu allen, zu deren Nächste zu werden die Situation uns herausfordert. Gottes- und Nächstenliebe bilden eine untrennbare Einheit. Aus dieser Bestimmung des christlichen Glaubens als Zusammengehörigkeit von Wort und Tat ergeben sich weitere für das Evangelisierungsparadigma zentrale Merkmale:

- Den Bezugshorizont christlich-kirchlichen Handelns bildet nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes. Dabei ist entscheidend, daß das Reich Gottes nicht länger individualisiert, spiritualisiert und verjenseitigt verstanden wird, sondern als universale Verheißung einer ganzheitlichen Befreiung aus jeglicher Macht des Todes zu den Möglichkeiten des österlichen neuen Lebens. Ihre Bewährung findet sie im Engagement für den Aufbau einer gemeinsamen Welt in Friede, Gerechtigkeit und Freiheit, in der die Integrität allen Lebens und der gesamten Schöpfung gewährleistet ist. Die Pastoral kann sich darum nicht allein und ausschließlich auf die individuelle Dimension beschränken, wie es im Säkularisierungsparadigma vorwiegend der Fall ist; sondern ihr wohnt konstitutiv eine soziale und politische Dimension inne, die es entsprechend auch wahrzunehmen und umzusetzen gilt.³²⁾

- Vom Horizont der Reich-Gottes-Botschaft her gewinnt christlich-kirchliches Handeln eine inhaltliche Stoßrichtung, die zu Unterscheidungen nötigt. Innerhalb der lateinamerikanischen Befreiungspastoral drückt sich das in einem Engagement aus, das ernstnimmt, daß der kontemplativen "Anuncio", d.h. der Ankündigung der frohen Botschaft vom Reiche Gottes und des damit verbundenen Lebens in Fülle für die ganze Menschheit, die prophetische "Denuncia" entspricht, d.h. die konkrete Anklage ungerechter und unmenschlicher Verhältnisse, die dem Willen Gottes widersprechen und darum als "strukturelle Sünde" zu bezeichnen sind. Daraus ergibt sich schließlich als drittes Moment einer so ansetzenden Evangelisierung die "Transformacion", d.h. die Befolgung des Rufes Jesu Christi zur personalen und sozialen Umkehr, zur Transformation der Menschen und Strukturen, um hier und jetzt dem Reiche Gottes, der verheißenen neuen Schöpfung den Weg zu bereiten.³³⁾
- Damit in Zusammenhang stehen die Optionsbestimmungen, die innerhalb des Evangelisierungsparadigmas getroffen werden. Solche Optionen sind der Versuch, angesichts der vorfindlichen sozialen und individuellen Herausforderungen Prioritäten zu entwickeln, die vordringliche Schwerpunkte für das pastorale Handeln angeben. Sie ergeben sich aus der jeweiligen Differenz der vom Evangelium her inspirierten Orientierungen für eine menschenwürdige Praxis und der in ihrem Lichte gewonnenen Befunde der gegebenen gesellschaftlichen Realität. Mit der Wahl von Optionen riskiert die Kirche in der Regel eine Infragestellung sowohl ihres herkömmlichen Selbstverständnisses als auch ihrer Praktiken. Sie wird zur Umkehr und zu konkreten Parteinahmen herausgefordert.
- In dem Maße, in dem die Kirche für die anderen und mit ihnen da ist, gewinnt sie ihre Identität. Das Evangelisierungsparadigma "denkt die Identität der Kirche insofern nicht allein binnenkirchlich, als sie in dem Maße, in dem sie sich evangelisierend verwirklicht, sich auch 'nach außen hin' authentisch realisiert. Denn der Inhalt der Evangelisierung meint nichts anderes als den Dienst der Kirche an der Menschheit überhaupt, wobei dieser Dienst kein anderer ist als derjenige, den sie an sich selbst vollzieht. Und nur wenn die sich im Sinne ihres Hauptes, Jesu Christi, in Wort und Tat evangelisierend darstellt und verhält, erreicht ihre theologische Selbstvergewisserung, Sakrament des Heiles für die Welt zu sein, die Menschen als konkrete Heilung und Befreiung in ihren konkreten Verhältnissen bzw. mit notwendigen Veränderungen dieser Verhältnisse. Evangelisierung ist also nicht identisch mit dem Begriff der Christianisierung, welcher die Christlichkeit der Kirche als

der Verbreiterin des Christlichen und das Christlichkeitsdefizit und -bedürfnis der Umwelt voraussetzt. Die Evangelisation dagegen setzt voraus, daß auch Christ und Kirche selbst ständig ihrer bedürfen und nur in diesem Prozeß dem Bedürfnis der Menschen nach Heil und Befreiung erfahrungshaltig begegnen und dadurch der Evangelisation Raum verschaffen. Der Evangelisationsbegriff meint also eine Identität der Kirche, die sie nicht nach innen oder außen abgrenzt, sondern in der sie sich der permanenten Entgrenzung zum Heil aller Menschen aussetzt und darin zu sich selber findet³⁴⁾.

- "Nach innen" findet diese Entgrenzung darin ihren Niederschlag, daß vor aller funktional bedingten Ausdifferenzierung von bestimmten Verantwortungen für die verschiedenen kirchlichen Handlungsfelder die gemeinsame und gleichwertige Berufung aller Christen zur Evangelisierung anerkannt und zur Geltung gebracht wird. Dem korrespondiert, daß basiskirchlichen Sozialformen eine Priorität beigemessen wird und sie entsprechend gefördert werden, weil sie am ehesten die Möglichkeit zur Entfaltung der verschiedenen Charismen einräumen. Solche Basisgemeinden stehen sowohl im Raum der Kirche (gewissermaßen als die entscheidenden Orte der Kirchwerdung) als auch im Raum der Gesellschaft (als soziale Basisbewegungen). Und aus beiden Dimensionen und Bereichen erwächst ein integrales Engagement: Im Gebet ist die Gesellschaft mit ihren Problemen präsent, und in den Problemen der Gesellschaft ist der Glaube präsent. In den kirchlichen Basisgemeinden gibt es eine tiefe Beziehung zwischen dem Evangelium und dem Leben, zwischen dem Wort Gottes und den konkreten Problemen, zwischen dem Glauben und dem sozialen Engagement. Sie bilden Laboratorien neuer Formen des Zusammenlebens, an deren Gestaltung jeder und jede einzelne und alle gemeinsam gleichberechtigt mitwirken.

3.3 Vermittlungen

Den hier aufgeführten Merkmalen des Evangelisierungsparadigmas hat auch die Methodik der Praktischen Theologie zu entsprechen. Sie kann weder rein deduktiv – im Sinne also einer Ableitung der Normen kirchlicher Praxis aus einem vorgegebenen und feststehenden Lehrgebäude – noch rein induktiv – im Sinne einer Verpflichtung pastoralen Handelns auf empirisch gewonnene Situationsbefunde – angelegt sein. Im Sinne einer "praktischen Hermeneutik" (N. Greinacher)³⁵⁾ hat sie vielmehr die beiden Bezugsgrößen "Wahrheit des Glaubens" und "gegenwärtige Lebenspraxis" so miteinander in Beziehung zu setzen,

daß ein Sich-Einlassen auf die Nachfolge Jesu als für heute und morgen bedeutsam erfahren, gelernt und gelebt werden kann. "Praktische Theologie geht also methodisch empirisch und normativ vor."³⁶⁾

In dem bekannten Dreischritt "Sehen – Urteilen – Handeln" hat diese Methodik ein operationalisierbares Schema gefunden: Der Situationsbezug christlichen Handelns macht eine individual- und sozial-analytische Vermittlung erforderlich (Sehen); seine immer wieder neu zu findende Orientierung an Jesus Christus als seinem Ausgangspunkt und Ermöglichungsgrund geschieht in hermeneutischer Vermittlung (Urteilen); seine antizipatorische Kraft gewinnt es in der praktisch-pastoralen Vermittlung des in Analyse und Reflexion Erarbeiteten (Handeln).

Ziel dieser theoretischen Vermittlungsbemühungen ist eine kritische Orientierung, die es nicht zuläßt, daß die Praxis des Glaubens der Gefahr eines naiven Empirismus, Fundamentalismus oder Pragmatismus erliegt und damit ihr kritisch-aufklärendes und verändernd-innovatorisches Potential einbüßt. Das bedingt allerdings, daß die Praktische Theologie an dieser Praxis partizipiert. Als "Theologie aus der Praxis des Volkes" wird die Praktische Theologie so Anwältin einer "Theologie des Volkes", indem sie das ganze Volk Gottes als Subjekt christlichen und pastoralen Handelns ernstnimmt und gerade so die verschiedenen Charismen zur Auferbauung von Gemeinde und Kirche zur Geltung kommen läßt.³⁷⁾

3.3.1 Sehen

Will die Praktische Theologie dazu beitragen, daß christliches und das es befähigende und begleitende pastorale Handeln der jeweiligen geschichtlichen Situation Rechnung trägt, gehört es zu ihren grundlegenden Aufgaben, zu einem reflexeren Bewußtsein der jeweiligen "Zeichen der Zeit" (Johannes XXIII.) zu verhelfen. Wie eine solche "theologische Analyse der Gegenwartssituation" (K. Rahner) bzw. "Kairologie" (F. Klostermann) allerdings anzusetzen und durchzuführen ist, ist sowohl in erkenntnistheoretischer als auch in forschungslogischer Hinsicht noch nicht hinreichend geklärt.³⁸⁾

Unbestritten ist, daß dabei auf Analysen und Interpretationen von Sozialwissenschaften zurückgegriffen werden muß. Diese sind jedoch nicht einfach in positivistischer Weise zu übernehmen. Sondern der ihnen zugrundeliegende methodologische Ansatz ist daraufhin zu überprüfen, ob er sich mit den grundlegenden Bestimmungen christlichen Handelns vereinbaren läßt. Das scheint am ehesten innerhalb eines handlungstheoretischen Paradigmas gewährleistet zu sein.³⁹⁾ Seine Option für Subjektwerdung in universaler Solidarität läßt die Wahrneh-

mung und Analysen vor allem auf diejenigen individuellen und gesellschaftlichen Faktoren und Zusammenhänge richten, die eine entsprechende Praxis erschweren und verhindern. Davon sind auch die kirchlichen Handlungs- und Sozialformen nicht auszunehmen, da und insofern sie selbst an gesellschaftlichen Verblendungszusammenhängen und Widersprüchen teilhaben.

So sehr auf der einen Seite Globalanalysen vonnöten sind, um sich des Kontextes der konkreten Handlungssituationen zu vergewissern, ist auf der anderen Seite ernstzunehmen, daß die Aufmerksamkeit des christlichen Glaubens dem Alltäglichen und Unscheinbaren personaler und sozialer Existenz gilt. Zu Recht betont darum R. Zerfaß, daß die "kleinste praktisch-theologische Untersuchungseinheit ... die 'Situation', das Interaktionsgeflecht" ist, "in das immer alle verstrickt sind, das sie miteinander schuldig werden und miteinander Erlösung finden läßt"⁴⁰. Und er fügt hinzu: "Situationsanalyse als der Versuch, dieses Handlungsgeflecht in den Blick zu nehmen, die darin angelegten Handlungsmuster, Konflikte, Chancen und Unrechtsstrukturen aufzudecken, ist ein indispensable geistlicher Vorgang, der nur gemeinsam leistbar ist (1 Kor 14, 26 f.) und auf die Unterscheidung der Geister (1 Kor 12, 10; Röm 12, 2) zielt."⁴¹

Damit ist bereits übergeleitet zum nächsten Vermittlungsschritt:

3.3.2 Urteilen

Bereits um in des Wortes eigentlicher Bedeutung wahrnehmen zu können, bedarf es immer der kritischen Überprüfung der eigenen "Vorurteile", die – bewußt oder unbewußt – das Sehen und Handeln leiten. Eigene Wünsche und Ängste spielen dabei eine elementare Rolle. Modetrends und Milieudruck tun nicht selten ein übriges. Und so steht auch pastorales Handeln nicht selten in der Versuchung, sich an den gängigen Kriterien eines erfolgsorientierten Tuns messen zu lassen: Leistung, Effizienz, Breitenwirksamkeit u.ä..

Umso unerläßlicher ist es, sich auch im pastoralen Alltag immer wieder des Grundes und Zieles des Handelns zu vergewissern und zu fragen, wie dem in der Praxis entsprochen werden kann. Soll dabei eine positivistische Orientierung an der Bibel vermieden werden, ist – bezogen auf die konkreten Handlungssituationen der Gegenwart – praktisch-hermeneutisch vorzugehen: In lebendiger Erinnerung der biblischen Überlieferungen wird die gängige Deutung der Wirklichkeit unterbrochen, so daß diese nicht länger alles Handeln determiniert, sondern daraus Hoffnung, Mut und Phantasie zur Gestalt einer Praxis, die mehr von der verheißenen Fülle des Lebens zum Vorschein kommen läßt,

erwachsen. Da aber die den biblischen Erzählungen und Verheißungen zugrundeliegenden befreienden Erfahrungen keineswegs ohne weiteres zugänglich sind, bedarf es einer "Hermeneutik des Verdachts" (D. Tracy), um sie von den in ihrer Wirkungsgeschichte zugefügten Verzerrungen und Entstellungen offenzulegen und wiederzugewinnen. Daß den biblischen Erzählungen und Verheißungen eine befreiende und lebenschenkende Kraft innewohnt, zeigt sich, wenn einzelne oder christliche Gruppen und Gemeinden sich auf sie einlassen, d.h. es lernen und riskieren, diese Überlieferungen handelnd weiterzuerzählen, und sich damit in eine spannungsreiche Kommunikation zu ihrer Umwelt begeben. Solche Praxis wird dann ihrerseits zu einem authentischen Ort theologischer Wahrheitsfindung.

3.3.3 Handeln

Aus der Wahrnehmung der Gegenwartssituation im Hören auf das Lebensangebot des Evangeliums erwachsen kritische und kreative Orientierungen und Impulse für das christliche Handeln. Die Praxis selbst hat jedoch ihre eigene Vernunft, die sich von Analyse und Reflexion unterscheidet. Sie wird wesentlich mitbestimmt durch die Einmaligkeit der jeweils gegebenen konkreten Situation; und sie ist zudem Sache der freien Tat, die denkerisch nie vollständig eingeholt werden kann.

Das schließt nicht aus, daß sich die Praktische Theologie Einsichten zu eigen macht, die über die Bedingungen einer gelingenden Veränderung von individuellem Bewußtsein und sozialen Strukturen Aufschluß geben. Entscheidend ist nur, daß das nicht als "Herrschaftswissen" mißbraucht wird.

Daß Veränderungen des Gewohnten von – sowohl gesellschaftlichen als auch innerkirchlichen – Störungen und Konflikten begleitet werden, läßt sich nicht vermeiden. Es gilt nur, die darin steckenden Lernchancen zu nutzen. Ansonsten müßte sich die Pastoral darauf beschränken, entsprechend den an sie gerichteten gesellschaftlichen und institutionell-kirchlichen Interessen zu funktionieren. Sie begäbe sich damit jedoch der Möglichkeit und verriete ihren Auftrag, "Wirklichkeit aus dem Glauben heraus in der Kraft und in der Gnade des Geistes Gottes zu gestalten, um auf diese Weise das verheißene Reich Gottes anzusagen".⁴²⁾

Mit Hilfe dieser Methodik zielt die Praktische Theologie auf eine Handlungskompetenz, die zu einem authentischen christlichen Handeln als versöhnend-befreiender Praxis in der Gesellschaft befähigt. Sie kann sich damit allerdings von dem Streit um die Realisierung einer solchen

Praxis in gesellschaftlichen und kirchlichen Zusammenhängen nicht dispensieren.

Anmerkungen/Literatur:

- *) Gek. Vorabdruck als "Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma", in: *Diakonia* 21 (1990) 420-429 (Anm. Red.)
- 1) Vgl. ausführlich V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*, Gütersloh 1988; N. Mette, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978.
- 2) Vgl. W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, bes. Teil II.
- 3) Vgl. ebd. 246-277
- 4) Vgl. überblicksartig N. Mette, *Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft*, in: O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 50-63.
- 5) Vgl. P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*. Bd. 1: *Fundamentalpastoral*. Bd. 2: *Gemeindepastoral*, Düsseldorf 1989; vgl. auch ders., *Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral*, in: O. Fuchs (Hg.), a.a.O., 13-37
- 6) P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*. Bd. 1, a.a.O., 32
- 7) Ebd. 37.
- 8) Ebd. 35.
- 9) Ebd. 12.
- 10) Vgl. W. Fürst, a.a.O., 277-321.
- 11) Vgl. P.C. Bloth u.a. (Hg.), *Handbuch der Praktischen Theologie*. 4 Bde., Gütersloh 1981ff.
- 12) J. Kleemann, *Zum Verständnis und Gebrauch des HPTH*, in: P.C. Bloth u.a. (Hg.), *Handbuch der Praktischen Theologie*. Bd. 2, a.a.O., 7-9, hier: 7.
- 13) Ebd. 8.
- 14) Vgl. H. Ammer u.a., *Handbuch der Praktischen Theologie*. 3 Bde., Berlin 1974/78.
- 15) Zu dieser Problematik vgl. auch P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*. Bd. 1, a.a.O., 178-195.
- 16) Vgl. D. Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin/New York 1986. - Vgl. auch V. Drehsen, a.a.O., sowie ders., *Praktische Theologie*, in: ders. u.a. (Hg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh-Zürich 1988, 990-992.
- 17) M. Josuttis, *Religion - Gefahr der Postmoderne. Anmerkungen zur Lage der Praktischen Theologie*, in: *EK* 21 (1988) 16-19, hier: 19.
- 18) D. Rössler, a.a.O., 58.
- 19) Ebd. 3.
- 20) Ebd. 1.
- 21) Ebd.
- 22) Vgl. G. Otto (Hg.), *Praktisch-theologisches Handbuch*, Hamburg ²1975; ders., *Grundlegung der Praktischen Theologie (Praktische Theologie. Bd. 1)*, München 1986; ders., *Handlungsfelder der Praktischen Theologie (Praktische Theologie, Bd. 2)*, München 1988.
- 23) Vgl. hierzu genauer P. Weiß, *Gemeindekirche - Ort des Glaubens*, Graz - Wien - Köln 1989, bes. 399-417.
- 24) So der Untertitel seiner in Anm. 1 gen. Untersuchung.
- 25) Vgl. K. Rahner, *Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen*, in: *HPTH* IV, 744-759.
- 26) Vgl. hierzu auch O. Fuchs, *Dabeibleiben oder Weggehen? Christen im Konflikt mit der Kirche*, München 1989, 107-119.

- 27) Vgl. J. Scharfenberg, Bestandsaufnahme des neuzeitlichen Christentums. Gedanken zu Dietrich Rösslers "Grundriß der Praktischen Theologie", in: Pastoraltheologie 76 (1987) 266-277, hier: 276. Vgl. zum folgenden auch ebd. 276 f.
- 28) M. Josuttis, a.a.O., 16.
- 29) Ebd. 19.
- 30) Vgl. J.B. Metz, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: J.B. Bauer (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985, 209-233; vgl. auch H. Küng, Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, in: ebd. 181-207.
- 31) Vgl. dazu jetzt ausführlich die Studie von P. Weiß, a.a.O. - Zum Folgenden vgl. ausführlicher: R.Zerfaß/H. Poensgen, Predigt/Verkündigung, in: Chr. Bäumlner/N. Mette (Hg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen, München-Düsseldorf 1987, 354-368; H. Heidenreich, "Evangelisierung in Europa", in: Pthl 8 (1988) 25-39 (Lit,I); O. Fuchs, Kirche - Kabel - Kapital, Münster 1989, bes. 45-74.
- 32) Vgl. N. Mette, Sozialpastoral, in: P. Eicher/N. Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten?, Düsseldorf 1989, 234-265.
- 33) Vgl. V. Codina, Qué es la Teologia de la Liberacion?, Oruro/Bolivia 1986, 29.
- 34) O. Fuchs, Kirche - Kabel - Kapital, a.a.O., 61.
- 35) Vgl. N. Greinacher, Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft, in: ThQ 168 (1988) 283-299, hier: 294 f. 297 f. - Auch wenn ich weiß, daß N. Greinacher dem Evangelisierungsbegriff gegenüber skeptisch ist, ist der von ihm vertretene Ansatz, wie er in diesem Beitrag programmatisch formuliert worden ist, dem hier sog. "Evangelisierungsparadigma" zuzuordnen.
- 36) Ebd. 298.
- 37) Im Folgenden greife ich auf anderswo bereits Publiziertes zurück: Vgl. N. Mette, Praktische Theologie, in: G. Bitter/G. Miller (Hg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. Bd. 2, München 1986, 552-560; ders., Sehen - Urteilen - Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis, in: Diakonia 20 (1989) 23-29.
- 38) Vgl. die weiterführende Untersuchung von R. Englert, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985.
- 39) Vgl. dazu grundlegend die Beiträge in: O. Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln, a.a.O., sowie R. Zerfaß, Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche. Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie, in: L.J. 38 (1988) 30-59.
- 40) R. Zerfaß, a.a.O., 50 f.
- 41) Ebd. 51.
- 42) J. Sayer - A. Biesinger, Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, München 1988, 34.

Edward Nieznanski

Methoden- und Methodologiebegriffe in Anwendung auf die Pastoraltheologie*

Einleitung

Der vorliegende Beitrag zur Diskussion über Methoden und Methodologien der Pastoraltheologie stützt sich zwar hauptsächlich auf die Meinungen polnischer Methodologen und Pastoraltheologen, strebt jedoch einer Synthese zu, die die Quellen überschreitet. Auf diese Weise wird der Beitrag zu einem eigenen metatheoretischen Vorschlag als Abbild polnischer Forschungen.

1 Systeme, Modelle und Methoden

Wir möchten vor allem Begriffe der Methoden bestimmen und voneinander unterscheiden. Dazu brauchen wir aber als Hilfskonzepte die System- und Modellbegriffe.

1.1 Begriff des Systems

Nach Hall¹ ist ein *System* die Menge von Elementen, zusammen mit den Relationen, die zwischen den Elementen oder ihren Eigenschaften bestehen. Die ontologische Kategorie der erwähnten Elemente ist dabei vollkommen beliebig. Es ist ebenfalls auffallend, daß die Systemhaftigkeit universal ist, was bedeutet, daß die ganze Wirklichkeit sich

* Nieznanski bezieht sein methodologisches Begriffsinstrumentarium aus Systemtechnik, Kybernetik und Logik - in der Praktischen Theologie hier derzeit eher ungewohnt, etwa im Vergleich zu systemtheoretischen Überlegungen Luhmannscher Provenienz. Dessen kontextuelle Funktion in der allgemeinen Wissenschaftsdiskussion - und vermutlich auch in der Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie und Pastoraltheologie - in Polen bis 1990 läßt sich nur erahnen (inzwischen könnten sich durch die politische Entwicklung wieder Akzente verschoben haben). Um so mehr zeigt dieser einzig gebliebene polnische Beitrag, wie wichtig der pastoraltheologische Dialog des internationalen Symposions gewesen wäre (Anm. Red.).

¹ A.D. Hall, *Podstawy techniki systemow* [Grundlagen von Systementechnik], Warszawa 1968.

nicht als eine chaotische Menge der Dinge, sondern, im Gegenteil, als ein regelmäßiges System von Systemen sehen läßt. Und jedes zugängliche Fragment der Wirklichkeit taucht vor uns immer und überall als System auf. Deshalb halten wir jedesmal das Sein für ein System in der Umgebung von Systemen, d.h. wir stellen die ontologische Hauptopposition: System-Umgebung fest. Der Gläubige nimmt darüber hinaus an, daß es neben der natürlichen auch die übernatürliche Umgebung gibt.

1.2 Arten der Systeme

Wir unterscheiden zwei Arten von Systemen: dynamische und statische. Die ersten werden ontologisch und die zweiten epistemologisch bestimmt, da dynamische Systeme wirkende Seiende und statische dagegen nur Erkenntnisformen sind.

a. Dynamische Systeme

Bei jedem Wirken können wir einerseits alle Ursachen und andererseits alle Wirkungen berücksichtigen. Als dynamische Systeme werden wir jedoch unter den Ursachen die steuernden Systeme und unter den Wirkungen Prozesse selbst in Betracht ziehen.

a.1. Steuernde Systeme

In diesem Abschnitt wird die Theorie von steuernden Systemen nach *Regulski*² wiedergegeben. Man soll also zuerst einige Unterscheidungen und Einteilungen machen:

Die Steuerung liegt in der Erzeugung von Ereignissen und das *steuernde System* ist der Urheber dieser Ereignisse, die auf gesteuerten Systemen verlaufen. Der Disponierende, Planer, Erzeuger und Beobachter bilden insgesamt das steuernde System.

Den Teilnehmer, der über die Ausführung eines Wirkens entscheidet, nennen wir den *Disponierenden*. Er strebt der Erfüllung eines Zieles oder einer Aufgabe zu. Das Ziel einer Handlung ist dabei ein Zustand oder eine Eigenschaft, die an dem gesteuerten System erwartet wird. Die Aufgabe ist hingegen die Bestimmung dessen, was zu machen bleibt, um das Ziel zu erreichen. Zu den Pflichten des Disponierenden gehören: 1) die Zielsetzung für das Wirken, 2) die Zusammenstellung der Teilnehmer, die für die Vorbereitung und Ausführung der Partial-

² J. Regulski, *Cybernetyka systemow planowania* [Kybernetik der Planungssysteme], Warszawa 1974.

handlungen verantwortlich sein werden, 3) der Befehl der Handlungsvorbereitung, 4) die Billigung des Planes des Wirkens, 5) die Handlungsbefehle, 6) die Überwachung des Wirkungsablaufs wie auch entsprechendes Korrigieren der Aufgaben von Teilnehmern, und zuletzt 7) die Bewertung der Handlungswirkungen, d.h. des Zustandes, welcher erreicht worden ist.

Der *Planer* ist Teilnehmer, der mit der Bearbeitung des Handlungsplans ein bestimmtes Wirken vorbereitet. Seine Rolle ist, den Plan zu erstellen, also die Anweisung zu geben, wie man handeln soll, um das beabsichtigte Ziel zu erreichen. Es gibt zwei Arten von Plänen: Objekt- und Subjektpläne. *Objektpläne* beantworten die Frage, wie ein gesteuertes System in der Zukunft aussehen, funktionieren, welche Eigenschaften es haben oder auf welche Weise es sich entwickeln soll. Der *Strukturplan* ist ein Abbild der Gesamtheit von Relationen, die sowohl zwischen den Elementen eines Systems als auch zwischen ihnen und dem System als dem Ganzen stattfinden. Der Plan zeigt uns also, wie das gesteuerte System zukünftig auszusehen hat, aus welchen Elementen es bestehen soll und in welchen Beziehungen die benannten Elemente zueinander stehen sollen.

Innerhalb eines Systems können zwei Arten von Prozessen vorkommen: Funktionierung und Entwicklung. Die Entwicklung ist mit den Strukturveränderungen (und Funktionsverbesserungen) des Systems verbunden. Die Funktionierung eines Systems ändert dagegen die Beziehungen zwischen seinen Elementen (also seine Struktur) nicht, indem sie in der Umgebung des Systems bestimmte Veränderungen bewirkt. Deshalb ist der *Funktionsplan* eine Sammlung von Anweisungen, die die Anwendungsweise des Systems oder Mitwirkung seiner Bestandteile erklärt. Dagegen beschäftigt sich der *Entwicklungsplan* mit der Umwandlung der Struktur eines Systems. Er bestimmt also aufeinanderfolgende Umwandlungsphasen, die Mittel und ihre Anwendungsweisen, die Zusammenarbeit von verschiedenen Menschen, Institutionen usw.

Die bisher besprochenen Planungstypen gehörten alle zu Objektplänen. *Subjektpläne* werden vorläufig auch Handlungspläne genannt und sie sind Sammlungen von Anweisungen dazu wie ein bestimmtes System, ein Mensch, eine Institution oder Maschine wirken soll, um die beabsichtigten strukturellen Veränderungen zu verursachen. Nach *Pszczolowski*³ soll ein guter Handlungsplan zweckvoll (leistungsfähig), ausführbar, kohärent, in seiner Struktur übersichtlich, nicht zu detail-

³ T. Pszczolowski, *Zasady sprawnego dzialania* [Prinzipien leistungsfähiger Handlung], Warszawa 1960.

liert, elastisch und langfristig sein, indem er die Ausführungsfristen von Mittelstadien und der Schlußetappe fixiert.

Wir kehren nun zu Regulski's Theorie steuernder Systeme zurück, um noch übriggebliebene Begriffe des Erzeugers und Beobachters zu erklären. Der *Erzeuger* verwirklicht den Plan, indem er nach den Befehlen des Disponierenden auf das gesteuerte System wirkt. Er modifiziert auch die eigene Handlung, wenn es zu einer Ablenkung von dem erwarteten Zustand des gesteuerten Systems kommt. Zuletzt ist der *Beobachter* ein Teilnehmer, der alle Wirkungen des Handelns verfolgt und seine Wahrnehmungen dem Disponierenden übermittelt.

Obwohl wir in einem steuernden System vier Faktoren unterscheiden, bedeutet das auf keinen Fall, daß es auch immer vier verschiedene Urheber als die Faktoren unbedingt gibt. Es ist doch klar, daß auch eine Person der Disponierende, Planer, Erzeuger und Beobachter desselben Wirkens zugleich werden kann.

a.2. Prozesse

Jedes geordnete 3-stellige System, in dem das erste Glied die Menge von Eingangsobjekten, das zweite eine Operation (als die Tat gemeint) auf die Eingangsobjekte und das dritte Glied die Menge von Ausgangsobjekten sind, wird *Operationssystem* genannt. So wird z.B. im Operationssystem, das mit der Gleichung " $2+3=5$ " beschrieben ist, die Additionsoperation (+) auf den Eingangsobjekten "2" und "3" gemacht und infolge das Ausgangsobjekt "5" hervorgebracht. Indem wir wieder als eine Operation *modus ponens* zu den (als Eingangsobjekten) Aussagen p und "wenn p, so q" anwenden, erhalten wir die Aussage q als das Ausgangsobjekt. Der *Prozeß* ist dann eine endliche Reihe von Operationssystemen, in der (mindestens einige) Ausgangsobjekte der früheren Systeme zugleich Eingangsobjekte der unmittelbar nachstehenden Systeme sind. So bildet z.B. die Reihe von zwei Operationssystemen, indem das erste System von der Gleichung " $2+3=5$ " und das nächste von " $5 \times 4 = 20$ " bestimmt sind, den mit der Gleichung " $(2+3) \times 4 = 20$ " beschriebenen Prozeß. Die Zahl 5, die das Ausgangsobjekt der Additionsoperation auf den Zahlen 2 und 3 ist, ist zugleich das Eingangsobjekt der nachstehenden Multiplikationsoperation.

Wie leicht zu bemerken ist, gibt es in jedem Prozeß, in dem mindestens zwei Operationen stattfinden, drei Arten von Objekten: 1) Anfangsobjekte, die ausschließlich Eingangsobjekte der Operationen sind, dann 2) Mittelobjekte, die Ausgangsobjekte einer früheren und zugleich Eingangsobjekte der unmittelbar nachkommenden Operationen sind, und zuletzt 3) Schlußobjekte, die bloß Ausgangsobjekte der Operationen sind. So sind z.B. in dem Prozeß $(2+3) \times 4 = 20$ als Anfangsobjekte die

Zahlen 2, 3 und 4, das Mittelobjekt die Zahl 5 und das Schlußobjekt die Zahl 20. Der Prozeß, in dem das Schlußobjekt mit einem seiner Anfangsobjekte gleich (d.h. nach dem Wesen ununterscheidbar) ist, heißt *Übertragungsprozeß*, sonst widrigenfalls der *Verarbeitungsprozeß*.

Schließlich, nach dem Stoff, unterscheiden wir Energie- und Informations-, Übertragungs- und Verarbeitungsprozesse. Im Zusammenhang mit Prozessen versteht man die Handlung (das Wirken) als eine Steuerung von Prozessen, indem wir annehmen, daß nicht nur eine Person, sondern auch eine Gemeinschaft und Vereinigung von Gemeinschaften handeln. Ein wertvolles Wirken soll sinnvoll und leistungsfähig sein. Sinnvoll wird dabei eine Handlung genannt, die zugleich zweckvoll, anziehend (attraktiv), (in Tat und Ziel) edel und wirksam (gewünschte Wirkung erzielend) ist. Leistungsfähig wird hingegen nach *Pszczolowski* ein Wirken genannt, das gleichzeitig genau (von den wesentlichen Gesichtspunkten aus maximal dem Muster ähnlich), sorgfältig, korrekt (mangelfrei) und ökonomisch, d.h. ertragreich (mit großen Ergebnissen bei minimalem Energieverbrauch) und sparsam (mit minimalen Energieverlusten) ist.

b. Statische Systeme

Gott allein ist das Seiende, dessen Essenz die Existenz ist, und dessen Wesen immer unveränderlich identisch bleibt. Jedes sonstige Seiende ist von der Natur aus werdend und veränderlich. Die ganze Wirklichkeit ist aktiv, alles verursacht, alles bewirkt, und in diesem Sinne, was existiert, ist dynamisch. Wenn wir also über statische Systeme reden, ziehen wir nur die Essenz in Betracht, indem wir von der Existenz absehen, was eben bedeutet, daß es sich dann bloß um Begriffe selbst handelt.

b.1. Modelle und Prototypen

*Gastiew*⁴ gemäß, wenn es in den zwei Systemen A und B die zwei Untersysteme A' und B' gibt, die (im mathematischen Sinn) *isomorph* (von den bestimmten Gesichtspunkten aus bis zur Ununterscheidbarkeit ähnlich) sind, dann sagen wir, daß die Systeme A und B einander modellieren oder daß das eine das Modell für das andere, der *Prototyp*, ist, für alle Personen, die den Isomorphismus wahrnehmen. Wenn dabei die beiden isomorphen Systeme in bezug auf ihre Formen aktuelle Seiende sind, sprechen wir von der Abbildung der Struktur des Prototyps auf die Struktur des Modells und dann heißt das Modell das Muster

⁴ J. Gastiew, J. Lewin, J. Rozanow, *Jezyk, matematyka, cybernetyka* [Sprache, Mathematik, Kybernetik], Warszawa 1967.

oder *Abbild* des Prototyps. Widrigenfalls, wenn es die bestimmte Struktur nur im Modell ist und im Prototyp erst verwirklicht wird, nennen wir das Modell das Ideal oder *Vorbild* für den Prototyp. Modelle sind Träger der Information. Der Stoff des Modells ist dabei belanglos. Wesentlich ist dagegen das im Modell enthaltene Zeichensystem. Die höchste, vollkommene Informationsform ist das Urteil und System von Urteilen, das das Wissen heißt. Doch sind das wahre Urteil selbst und das adäquate Wissen die Erkenntnis der Wirklichkeit und die Wahrheit soll das übergeordnete einzige Ziel des Erkennens sein.

b.2. Methoden der Energie- und Informationsverarbeitung

"Im allgemeinsten Sinne ist eine *Methode* ein mehr oder weniger genau beschreibbarer Weg (d.h. eine endliche Folge von mehr oder weniger konkreten Handlungsanweisungen oder strategischen Maximen) zur Realisierung eines bestimmten Zieles bzw. zur Lösung einer bestimmten Aufgabe" (Speck⁵, S.429). Indem wir die früher eingeführten Begriffe des Modells, Prozesses und der Steuerung anwenden, können wir eine Methode auch als allgemeines unfehlbares Prozeßsteuerungsmodell definieren. Ein Modell heißt dabei allgemein, wenn es sich um die Abbildung nicht von einem, sondern von mehreren Prototypen handelt, und ein Prozeßmodell wird unfehlbar genannt, wenn die als seine Prototypen von ihm umfaßten Prozesse die gewünschte Wirkung (fast) immer erzielen. "Eine wichtige Rolle spielt in der modernen Methodologie die Unterscheidung zwischen (a) *mechanischen Methoden* und (b) nicht-mechanischen Methoden. Zur ersten Gruppe gehört eine Methode genau dann, wenn ihre Anwendung (d.h. die Befolgung der in ihr enthaltenen strategischen Maximen) von uns keine besonderen Fähigkeiten oder Einsichten verlangt, sondern auch von einer (idealisierten) Maschine ausgeführt werden könnte" (Speck, S.430). Die mechanische Methode wird auch Algorithmus genannt und als eine präzise Vorschrift der Ausführung einer Reihe der Operationen in bestimmter Ordnung verstanden, um damit alle Probleme des gegebenen Typs zu lösen. Als Beispiele mechanischer Methoden können die Regel *modus ponens*, Kochrezepte oder Computerprogramme dienen. *Nicht-mechanische Methoden* sind z.B. die phänomenologische Methode, die pastoraltheologische Methode, die deduktive Methode oder auch Christus als Vorbild des Lebens und Wirkens der Kirche.

Wenn wir Verarbeitungs- und Übertragungsprozesse insgesamt Ablaufprozesse nennen, dann können wir feststellen, daß zwischen jedem Personensystem (d.i. die Person, Gemeinschaft, Vereinigung von Ge-

⁵ J. Speck (Hrsg.), Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe, UTB 967, B. II, Göttingen 1980.

meinschaften) und seiner Umgebung die zwei allgemeinsten Energie- und Informationsablaufsformen stattfinden. Und zwar gibt es zuerst die zwei allgemeinsten Funktionsmuster eines Personensystems gegenüber seiner Umgebung: expansiv (eroberungssüchtig) und nicht-expansiv (verträglich), und dann noch die zwei universalen Informationsablaufsformen: die Logik und Dialektik. Das *expansive System* strebt nach dem unaufhörlich wachsenden Stand des Besitzes aller Reichtümer, Macht und Würden, um eine Übermacht gegenüber der Umgebung zu gewinnen. Die ganze Methodologie des Wirkens läßt sich im Fall dieses Systems auf die Kampf- und Erfolgsstrategien zurückführen. Im Gegenteil, ein *nicht-expansives System* ist konfliktlos und arbeitet stets mit seiner Umgebung zusammen, um gemeinsame Ziele und Werte in die Wirklichkeit umzusetzen, ohne Streben nach Übermacht und ohne Kampf.

Schon Aristoteles hat zwei Erkenntnismethoden unterschieden: die Logik (die er Analytiken nannte) und die Dialektik. Aristoteles gemäß soll die Wahrheit als Ziel der ersten und die Sicherheit beim Gesprächspartner der zweiten Methode gelten. Während die Logik sich auf das Gesetz der Widerspruchsfreiheit stützt, läßt die Dialektik auch Widersprüche zu. Es gibt eigentlich zwei Arten der Dialektik: epistemische und eristische. Die *epistemische Dialektik* findet im Dialog statt, der sich grundsätzlich logischer Gesetze bedient. Hingegen ist nach Schopenhauer⁶ die *eristische Dialektik* eine Überredungskunst, die der Wahrheitsillusion zustrebt, per fas et nefas, ohne jede Rücksichtnahme auf die Sache selbst. Der Dialektiker hält vor allem jede Information nicht nur für ein Erkenntnisinstrument, sondern vielmehr für ein Machtwerkzeug, mit dem man fremde Meinungen, Emotionen, (moralische, religiöse, ästhetische und intellektuelle) Erlebnisse, Stellungen, Absichten und Entschlüsse prägen und beherrschen kann. Welche Macht eine Information darstellt, versteht übrigens jede Person und aus diesem Grund geben sich alle Personensysteme die Mühe, den Informationsablauf, an dessen Lenkung sie auch teilnehmen, ausschließlich mit logischen und nichtdialektischen Gesetzen und Regeln zu bewachen. Expansive Systeme jedoch, bei dem Informationen von ihnen als Sender zur Umgebung als Empfänger laufen, bedienen sich meistens der eristischen Dialektik, indem sie das Wahre mit dem Falschen ausgleichen, um die Umgebung irreführend eigenen expansiven Absichten unterzuordnen. Demgegenüber befreien sich nicht-expansive Systeme von jeder eristischen Dialektik und zu diesem Zweck bemühen sie sich, damit jede Äußerung 1) ihrer Form gemäß: sprach-

⁶ A. Schopenhauer, Die eristische Dialektik, in: ders., Der handschriftliche Nachlass, B. III, Frankfurt am Main 1970.

lich korrekt, logisch kohärent, übersichtlich und bündig; 2) inhaltlich: verständlich, klar, deutlich und anschaulich, und 3) als die ganze Übertragung: adäquat, interessant, stimulierend und impressiv ist.

2 Auf dem Weg zur Methodologie der Pastoraltheologie

Da jede Handlungsmethode der Art und Weise der steuernden und gesteuerten Systeme, der zur Verfügung stehenden Mittel und des Ziels des Wirkens abhängig ist, muß man auch die Überlegungen zur Methode der Pastoraltheologie mit der Bestimmung aller vier erwähnten Parameter anfangen. Die Parameter und Methoden sind übrigens nicht gleich in Anwendung einerseits auf Energie- und andererseits auf Informationsablaufsprozesse.

So stehen wir also vor der Möglichkeit, zwei Methodologien zu entwerfen. Die erste, praxeologische, betrifft alle Methoden der Steuerung der Energieablaufsprozesse und die zweite, epistemologische, umfaßt Steuerungsmethoden von Informationsprozessen.

2.1 Praxeologische Methodologie

Nach dem II. Vaticanum ist es klar geworden, "daß die rettende Vermittlung (Seelsorge) nie als ein einseitiger, transitiver Übertragungsprozeß der Erlösungsgnaden begriffen werden darf, mit Hilfe dessen die Gnaden von den einen Mitgliedern der Kirche, Subjekten dieser Vermittlung, auf die anderen als Objekte übertragen werden" (Blachnicki⁷, S. 425). In der Erlösungskonzeption gibt es heutzutage keine Einteilung der Kirche in zwei Teile, von denen das eine das steuernde und das andere das gesteuerte System wäre. So wird die Kirche als ungeteilt, selbststeuernd, konkret, hic et nunc funktionierend, d.h. als Lokalkirche gemeint. Sie nimmt ihren Anfang an einem bestimmten Menschen und verbreitet sich auf alle Gemeinschaften und Vereinigungen von Gemeinschaften, soweit diese in den evangelischen Werten und Prinzipien verankert sind. In ihrem Leben und Wirken bedient sich die Lokalkirche nicht nur natürlicher, sondern auch, und vor allem, zahlreicher übernatürlicher Mittel. Die rettende Vermittlung der Kirche, in ihrer Doppelordnung: der christologischen und pneumatologischen, muß also zu diesem Zweck und auf diese Weise ausgeübt werden, um

⁷ F. Blachnicki, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej* [Ekklesiologische Deduktion der Pastoraltheologie], Lublin 1971.

die persönliche Begegnung des Menschen mit Gott in Glaube und Liebe über das Wort und Sakrament zu bewirken. Die Kirche verwirklicht sich dann dadurch, daß sie sich in die konkrete Gemeinschaft verkörpert und diese Gemeinschaft umwandelt. "Die Gemeinschaft, die vom Geist des Herren über Sein Wort, die Verehrung und Liebe gegründet wird, kann als Grundlage des Lebens der Kirche und der Pastoraltheologie als Theologie dieses Lebens gelten" (*Blachnicki*, S.428). Man soll also für den höchsten, absoluten und zuletzt den einzigen Wert menschlichen Lebens und zugleich das übergeordnete Ziel der Funktion und Entwicklung der Lokalkirche nichts anderes als *Koinonia* selbst halten, d.i. die *vertikale* Koinonia, Gemeinschaft mit Gott, d.h. das realisierte Treffen und die Lebenseinheit mit Gott durch Christus, im Heiligen Geist, und die darauf gebaute *horizontale* Koinonia, Gemeinschaft mit Brüdern der Kirche.

Das oben genannte Gepräge von den Lebens- und Entwicklungsparametern der Kirche (das selbstgesteuerte System, Mittel und Ziele) führt uns zum offensichtlichen Schluß, daß der Kirche von ihrer Natur aus jede Kampfstrategie und Dialektik absolut fremd sind, und daß ihre ganze praxeologische Methodologie sich auf die Vorführung der Gesamtheit von (nicht-mechanischen) Methoden der Zusammenarbeit und Bruderschaft "in Geist und Wahrheit" zurückführen lassen. Wenn also eine Methode das allgemeine und unfehlbare Handlungsmodell ist, stellt die praxeologische pastoraltheologische Methodologie den Heiland vor uns als das höchste Modell-Vorbild der zugleich vertikalen und horizontalen Koinonia. Christus ist übrigens als "der Weg, die Wahrheit und das Leben" nicht nur das Vorbild zur Nachfolge, sondern auch die deontische Autorität, der sich die Kirche unterordnet. Bei *Bochenski*⁸ wurde der Autoritätsbegriff in zwei Arten eingeteilt: epistemische und deontische. Die Konzeption der deontischen Autorität stützt sich auf den Begriff von Vertrauenswürdigkeit. Eine Person heißt (absolut) vertrauenswürdig, wenn sie sich nie irrt, falls sie die beliebige Handlung in beliebigen Verhältnissen als geeignet zu bestimmtem Ziel ansieht. Menschen sind vertrauenswürdig freilich nur manchmal (d.h. in einigen Bereichen), Gott dagegen – immer. Nur dann ist die Person x für eine Person y (oder für die Menge von Personen y) deontische Autorität (im absoluten Sinn), wenn die Person y (oder jede Person von der Menge y) fest überzeugt wird, daß die Person x (absolut) vertrauenswürdig ist. Die Nachfolge Christi als dem Vorbild und die Unterordnung unter den Heiland als die höchste deontische Autorität konstituieren also den Kern der praxeologischen

⁸ J. Bochenski, Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität, Freiburg 1974.

pastoraltheologischen Methodologie des Lebens und Wirkens der Lokalkirche auf ihrem Weg zum Vollkommenwerden der vertikalen und horizontalen Koinonia. Alle detaillierten Methoden der Kirchengemeinschaft, wie etwa verschiedenste Handlungsmodelle aller kirchlichen Disziplinierenden, Planer, Wirkenden und Beobachter sind übrigens auch wesentlich mit dem Vorbild und der Autorität des Heilands verbunden. Daher sind pastoraltheologische Praxeologie, Pastoralplanung, Seelsorge in Vorbereitung und Führung, alle Mittel und Weisen des Wirkens bis einschließlich der Strategie der Koinonia, alle diesen Methoden dem Kirchenwesen gemäß christologisch und pneumatologisch orientiert.

2.2 Epistemologische Methodologie

Praxeologische Methodologie erfordert eine Übersicht über Handlungsmethoden, abgesehen vom Nachdenken über deren Genese, Wert, Begründung, indem sie sich nicht nur auf eine Darstellung von "Rezepten" des Funktionierens und der Entwicklung der Systeme beschränkt. Da Methoden Modelle, Informationsträger sind, entsteht der Bedarf des Erkennens einerseits, mit welchen Maßnahmen ein Modell seine Prototype abbildet, und andererseits welche Begründungsverfahren dem Modell und seinen Elementen adäquat sind. Die Forschung dieser Abbildung und Begründung ist eben die Sache der epistemischen Methodologie. Das hierarchische Amt der Kirche ist das Informationsablaufsprozesse steuernde System, während die Prozesse selbst gesteuerte Systeme sind. Maßnahmen, die der Kirche dabei zur Verfügung stehen, sind selbstverständlich allerlei Zeichensysteme, mit den wichtigsten Offenbarungsdepositen darunter. Da als Erkenntnisziel der Kirche nur die Wahrheit allein gelten darf, stützt sich die ganze epistemologische Methodologie der praktischen Theologie auf das Widerspruchsfreiheitsprinzip und die Logik, indem alle Gesetze der aristotelischen Dialektik (welche z.B. von A. Schopenhauer stammen) kategorisch abgelehnt werden. Beim Modellkonstruieren wendet man also logische Mittel der Begriffsselektion, Analyse, des Vergleichs, der (logischen, mereologischen, typologischen) Einteilung und Klassifizierung, Begriffsbestimmung und Definitionsbildung, Deutung und Erklärung, als auch der Synthetisierung und Theorieherstellung an. Ebenfalls, auf der Etappe der Modell- und Modellbestandteilebegründung gebraucht man die logischen Deduktions- und Reduktionsmethoden, Erfahrungsverfahren, Dialogsargumentationen, teleologischen Begründungen der praktischen Sätze und Wahrheitsversicherungen von der Seite der epistemischen Autoritäten. Die letztbenannte Begründungsform, über epistemische Autoritäten, wurde bei *Bochenski* beschrie-

ben. Eine derartige Autorität kann man mit dem Glaubwürdigkeitsbegriff erklären. (Absolut) glaubwürdig heißt nämlich die Person, die immer und ausschließlich die Wahrheit allein verkündet. Menschen sind dann nur manchmal (in bestimmten Bereichen) und Gott dagegen immer glaubwürdig. Nur dann ist die Person x für eine Person y (oder für die Menge von Personen y) *epistemische Autorität* (im absoluten Sinn), wenn die Person y (oder jede Person von der Menge y) fest überzeugt wird, daß die Person x (absolut) glaubwürdig ist. In diesem Sinne soll eben Christus die höchste epistemische Autorität der Kirche und zugleich die endgültige Begründung der Offenbarung sein.

Das Problem der pastoraltheologischen Prinzipien der Aktivität der Kirche wurde von *Piwowski*⁹ so aufgefaßt: "Es erhebt sich die Frage, woraus die Pastoraltheologie Prinzipien für die Tätigkeitsgesamtheit der Kirche schöpft? Zweifellos gehen die Prinzipien aus der Offenbarung, und konkret aus den theologischen Hauptwissenschaften, wie etwa der dogmatischen Theologie, Moralthologie und dem Kirchenrecht, hervor. Die Pastoraltheologie konfrontiert sie mit der jetzigen Lage der Kirche, wodurch sie zu aktuellen Prinzipien ihres rettenden, der Neuzeit angepaßten Wirkens werden" (S. 308). Bei *Majka*¹⁰ stellt man hingegen fest, daß die Wirkensprinzipien der Kirche "sowohl aus dem Wesen der Kirche selbst als auch aus der Analyse der Situationen, in welchen die Kirche aktuell tätig ist, erkannt werden können, und daß das Erkennen entweder die Wirklichkeit der Kirche (die kritische Erkenntnis) oder Obliegenheiten, unter die sie fällt (die normative Erkenntnis), betreffen kann" (S. 206). Nach *Blachnicki* hat die Pastoraltheologie eine eigene Methodologie und "man spricht von zwei Methoden: von der Methode der historisch-theologischen und soziologisch-theologischen Analyse" (S. 8). *Zuberbier*¹¹ gemäß "kann man also als Quelle für diese Forschung alles benutzen, was über das Leben und Wirken der Kirche (...) Auskunft gibt. Es werden vor allem schriftliche Texte sein, (...) die im christlichen Glauben und im christlichen Leben engagiert sind" (S. 65). Die geschichtlich- und soziologisch-theologischen Forschungen bezüglich der Lokalkirche sollen dann tatsächlich Muster ihres evangelischen Lebens empirisch wahrnehmen, um damit Fundamente unter die Funktions- und Entwicklungsidealmodelle der aktuellen und künftigen Kirche zu legen. J. Blachnicki (S.475) fügt noch hinzu, daß man in der Struktur und Methode der Analyse jetziger Lage

9 W. Piwowski, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej* [Ekklesiologische Konzeption der Pastoraltheologie], Ateneum Kaplanskie 346 (1966).

10 J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych* [Methodologie der theologischen Wissenschaften], Wrocław 1981.

der Kirche immer die drei Elemente berücksichtigen soll: 1) die Vorstellung der Idealkirche als Gemeinschaft, 2) die konkrete, empirische, zu der Zeit verwirklichte Kirchengestalt und 3) die sog. "moderne Welt", soweit sie die Verwirklichung der Kirche beeinflusst. Deswegen soll die pastoraltheologische Methode nicht nur eine theologisch-geschichtliche und theologisch-soziologische sondern auch eine theologisch-anthropologische sein. Zur Charakterisierung der Persönlichkeit des gegenwärtigen Menschen sind behilflich: Alltagspsychologie, Persönlichkeitspsychologie, Psychoanalyse, Psychopathologie, Psychotherapie, Entwicklungspsychologie, Psychosozologie, Gegenwartsphilosophie, Literatur und Kunst, sowie Forschungen von moralischen und religiösen Grundproblemen der Menschen bestimmter Generation. Ergebnisse der so breit verstandenen Analyse sollen auch konkrete Anweisungen und Schlüsse, sog. Imperative, erbringen, die vorschreiben, was man hic et nunc tun soll, um die Verwirklichung der Kirche, adäquat nach ihrem Wesen und Gottes Plänen und Willen, zu sichern.

11 A. Zuberbier, *Metoda teologii praktycznej* [Methode der praktischen Theologie], *Slaskie Studia Historyczno-teologiczne* 15 (1982).

Elmar Klünger

Kirchenbildung – die Aufgabe der Pastoral

Im Jahre 1940 hat Dominikus Koster ein Buch über die wichtigsten Strömungen der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts verfaßt. Sein Titel ist "Ekklesiologie im Werden". Koster erklärt die Beschreibungen von Kirche haben drei Totalaspekte hervorgehoben, den rechtlichen, den kirchlichen und den gemeinschaftlichen Aspekt. Die Kirche ist institution eigenem Rechts, sie ist Kultgemeinschaft und mystischer Leib.

A.

3.

Perspektiven und Einzelfragen der Pastoraltheologie

Recht, Liturgie, Kultgemeinschaft. Sie stehen je für sich und können nicht beantwortet werden, wenn man nicht die Kirche selbst in der Gesamtheit ihrer Aspekte. Diese kann sich nicht von ihnen trennen, sie müssen sich vielmehr von ihr her bestimmen. Jener Totalaspekt aber, der alle Einzelaspekte erfüllt und in ihrem Gesamtcharakter erschließt, ist das Volk Gottes. Es ist der grundlegendste und allgemeinste Aspekt der Kirche: Sie ist Institution dieses Volkes, sie ist der Ort seines Kultes in der Liturgie, sie entsteht durch seine Gemeinschaft.

Dominikus Koster vermißt an den neueren Ekklesiologien die Erörterung dieses grundlegenden und allgemeinsten Tatbestandes: das Volk Gottes. Er kommt daher zu dem Urteil, "daß sich die gegenwärtige Ekklesiologie durchaus im vortheologischen und noch lange nicht im theologischen Zustand, ja nicht einmal im eigentlichen Übergang dazu befindet. [...] daß die eigentliche Ekklesiologie eine noch ganz in Angriff zu nehmende Angelegenheit ist" (Koster 1940, S. 142).

Er greift besonders hart mit den Entwürfen von Ekklesiologie von Kirche an dem mystischen Leib Christi ins Gericht. Sie haben einen bildlichen, reinen sachlichen Schwerpunkt. Er sagt daher: Unter sachlichem Aspekt ist "die Feststellung unvermeidlich, daß die heutige Corpus-Christi-Richtung wie auch die Kultgemeinschafts-Richtung als 'Wege' der Ekklesiologie wegen ihrer Singebung von 'Corpus Christi' meist schon im Ansatz verfehlt sind. Beide nähmen nämlich nicht den methodischen Ausgangspunkt von der deutlichen und bildlosen Sachbezeichnung der Kirche: 'Volk Gottes.'" (Koster 1940, S. 144-145)

Er bringt von sich aus Kirche als Gemeinschaft zum Bewußtsein, und zwar in Abgrenzung gegen alles andere außerhalb von ihr. "Volk Gottes" bildet die Voraussetzung, die Ansatzstelle, die Basis, den Rahmen, die Norm für das Verständnis der übrigen Kirchenbezeichnungen. Keine von ihnen darf dem mit 'Volk Gottes' ausgesprochenen Inhalt

Elmar Klinger

Kirchenbildung – die Aufgabe der Pastoral

Im Jahre 1940 hat Dominikus Koster ein Buch über die wichtigsten Strömungen der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts verfaßt. Sein Titel ist "Ekklesiologie im Werden". Koster erklärt, die Beschreibungen von Kirche heben drei Teilaspekte besonders hervor, den rechtlichen, den liturgischen und den gemeinschaftlichen Aspekt. Die Kirche ist Institution eigenen Rechts, sie ist Kultgemeinschaft und mystischer Leib.

Recht, Liturgie und Gemeinschaft sind Teilaspekte. Sie stehen je für sich und können den anderen Aspekt in seinem Eigenwert weder erfassen noch ersetzen. Sie sind Teilaspekte von Kirche, aber nicht die Kirche selbst in der Gesamtheit ihrer Aspekte. Diese kann sich nicht von ihnen her, sie müssen sich vielmehr von ihr her bestimmen. Jener Totalaspekt aber, der alle Einzelaspekte erfaßt und in ihrem Gesamtcharakter erschließt, ist das Volk Gottes. Es ist der grundlegendste und allgemeinste Aspekt der Kirche: Sie ist Institution dieses Volkes, sie ist der Ort seines Kultes in der Liturgie, sie entsteht durch seine Gemeinschaft.

Dominikus Koster vermißt an den neueren Ekklesiologien die Erörterung dieses grundlegenden und allgemeinsten Tatbestandes: das Volk Gottes. Er kommt daher zu dem Urteil, "daß sich die gegenwärtige Ekklesiologie durchaus im vorthologischen und noch lange nicht im theologischen Zustand, ja nicht einmal im eigentlichen Übergang dazu befindet, [...] daß die eigentliche Ekklesiologie eine noch ganz in Angriff zu nehmende Angelegenheit ist" (Koster 1940, S. 142).

Er geht besonders hart mit den Entwürfen von Ekklesiologie von Kirche als dem mystischen Leib Christi ins Gericht. Sie haben einen bildlichen, keinen sachlichen Schwerpunkt. Er sagt daher: Unter sachlichem Aspekt ist "die Feststellung unvermeidlich, daß die heutige Corpus-Christi Richtung wie auch die Kultgemeinschafts-Richtung als 'Wege' der Ekklesiologie wegen ihrer Sinnggebung von 'Corpus Christi' meist schon im Ansatz verfehlt sind. Beide nehmen nämlich nicht den methodischen Ausgangspunkt von der deutlichen und bildlosen Sachbezeichnung der Kirche: 'Volk Gottes'." (Koster 1940, S. 144-145)

Er bringt von sich aus Kirche als Gemeinschaft zum Bewußtsein, und zwar in Abgrenzung gegen alles andere außerhalb von ihr. "'Volk Gottes' bildet die Voraussetzung, die Ansatzstelle, die Basis, den Rahmen, die Norm für das Verständnis der übrigen Kirchenbezeichnungen. Keine von ihnen darf dem mit 'Volk Gottes' ausgesprochenen Inhalt

entgegen erklärt und verstanden werden, sondern kann nur je eine Seite oder einen Gesichtspunkt ausdrücken, der in 'Volk Gottes' allein für uns noch nicht ohne weiteres vernehmlich ist, [...] 'Volk Gottes' ist die Bezeichnung der 'geballten Fülle' der Kirche". (Koster 1940, S. 147)

Diesem Urteil aus dem Jahr 1940 ist nichts hinzuzufügen. Es besitzt im Jahr 1991 gesteigerte Aktualität.

Das Zweite Vatikanum hat die Basiskategorie Volk Gottes zum grundlegenden Begriff der Kirche gemacht. Es hat den Standpunkt Kosters somit übernommen und bestätigt. – Es hat aber diesen Standpunkt im Rahmen seiner eigenen Fragestellung grundsätzlich erweitert. Es greift ihn aus einer pastoralen Perspektive auf. Es verbindet mit ihm die kirchliche Arbeit überhaupt. Koster hingegen schrieb aus einem rein theologischen Interesse.

Nach dem Zweiten Vatikanum hat sich gegen die Volk-Gottes-Ekklesiologie die sog. Communio-Ekklesiologie entwickelt. Sie erhebt fälschlicherweise einen gesamtheitlichen Anspruch. Aber sie benennt nur einen Teilaspekt der Kirche und ist daher selbst am Volk Gottes zu messen. Die Auseinandersetzung mit ihr hat theologische und politische Aktualität. Ich möchte sie in diesem Beitrag führen. Denn Kirchenbildung ist Bildung des Volkes Gottes zu einer Gemeinschaft in Christus und die Aufgabe aller Pastoral.

I. Wer ist die Kirche?

1985 hat die römische Bischofssynode eine Sichtung der Aussagen des Zweiten Vatikanums vorgenommen. Schwerpunktthema war die Kirche. Es wurde unter den Aspekten Geheimnis der Kirche, Quellen, aus denen sie lebt, Kirche als communio, sowie ihrer Sendung in der Welt behandelt.

Tragender Gedanke der Interpretation des Konzils im Abschlußdokument ist die Kirche als Gemeinschaft, ihre communio. Sie zieht sich wie ein roter Faden durch alle Kapitel und Abschnitte. Sie besitzt eine Schlüsselfunktion im Umgang mit dem Zweiten Vatikanum. Das Abschlußdokument behauptet wörtlich: "Die 'Communio'-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente." (Zukunft 1986, S. 33)

Jeden, der sich mit dem Konzil befaßt und seine Aussagen auch nur oberflächlich kennt, muß diese Behauptung sehr verwundern. Denn sie ist falsch. Die zentrale und grundlegende Idee des Konzils selbst und seiner Dokumente ist nicht die Kirche als Gemeinschaft, sondern ihre Pastoral. Diese jedoch ist nach seiner eigenen Maßgabe höchst kor-

rekturbedürftig. Sie darf sich in den herkömmlichen Tätigkeiten gerade nicht erschöpfen. Sie ist das Gegenteil von dem, was die Synode im Abschlußdokument von ihr behauptet. Denn sie ist gerade nicht die "Aktualisierung und Konkretisierung der Heilswahrheit, welche in sich für alle Zeiten Gültigkeit hat" (Zukunft 1986, S. 29), sondern ein Weg, diese Wahrheit neu zu entdecken und zu verstehen, nämlich aus der Perspektive der Existenz des Menschen. Grundlegend für seine neue Pastoral ist die Wahrheit vom Menschen, die Wahrheit seiner Existenz in Gott und Christus hier und heute.

Das Konzil geht nicht vom Gemeinschaftsgedanken aus, um zu erläutern, was die Kirche in der Pastoral zu leisten hat. Es bevorzugt den entgegengesetzten Weg. Es geht von der Pastoral aus, um zu erläutern, wer die Kirche ist, nämlich die Gemeinschaft ihrer Mitglieder, der Jünger und Jüngerinnen Christi, einer Gemeinschaft, die aus Menschen besteht und mit der ganzen Menschheit engstens verbunden ist. Von ihnen sagt das Konzil, daß es nichts wahrhaft Menschliches gibt, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall findet: "Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist." (GS 1)

Die Kirche steht nicht über der Menschheit, sondern ist ein Teil der Menschheit; denn sie wird von Menschen gebildet, die eine eigene Gemeinschaft in ihr sind. Sie ist das Volk Gottes in Christus.

Es gibt keine ausreichende Beschreibung kirchlicher Tätigkeit ohne Beschreibung der Kirche selber, die ihr obliegt. Das Zweite Vatikanum hat aber diese Tätigkeit grundlegend und umfassend beschrieben und zum Prinzip seiner eigenen Aussagen gemacht. Es hat daher den grundlegendsten und umfassendsten Begriff von Kirche, den es überhaupt gibt, nämlich Kirche als Volk Gottes. Dieses ist der Grundgedanke seiner Ekklesiologie. Kardinal Suenens, der Relator von *Lumen gentium*, sagt ausdrücklich: "Würde man mich fragen, welches der an pastoralen Auswirkungen reichste 'Lebenskeim' ist, den wir dem Konzil verdanken, so würde ich ohne Zögern antworten: Die Neuentdeckung des Volkes Gottes als Ganzes, als umfassende Einheit und – als Folge davon – die Mitverantwortung, die sich für jedes seiner Mitglieder daraus ergibt." (Suenens 1968, S. 23)

Das Volk Gottes geht der Gemeinschaft voraus und bildet sie. Es ist ihr oberster Maßstab und ihre grundlegende Perspektive.

Denn Gemeinschaft fällt nicht vom Himmel. Sie entsteht auf der Erde. Sie ist die Verbundenheit zwischen Menschen, die an den Menschen

glauben und Lebensprobleme wirklich miteinander lösen. Sie ist eine gesellschaftliche Herausforderung. Das Leben in Gemeinschaft ist die Utopie einer jeden Gesellschaft.

Daher trifft nicht zu, was von der Communio-Ekklesiologie behauptet wird, daß jurisdiktionelle Gewalt in der Kirche und damit die ganze Amtsführung ein rein organisatorischer Sachverhalt ist, der diese Ekklesiologie gar nicht ernsthaft berührt oder höchstens im Sinn einer platonischen Einheit und Vielfalt zu lösen ist (Zukunft 1986, 33).

Ämter, die zu sich selber kein humanes Verhältnis besitzen, können die Humanität Christi weder verkünden noch verwalten. Eine Institution, deren Politik sich Platon mehr verpflichtet weiß als Christus, ist in der Kirche ein Problem der Gemeinschaft selber, ein Problem, das nicht durch Gesundheitsbetriebe zu lösen ist, sondern durch Kritik, durch wirkliche Entscheidungen und echten Wandel.

Die Kirche besteht aus Mitgliedern, die Gemeinschaft miteinander haben, nicht aus einer Gemeinschaft, die Mitglieder hat und sie verwaltet.

Die Communio-Ekklesiologie versteht Gemeinschaft in diesem zweiten Sinn. Daher kann sie nicht nur selber keinerlei Probleme lösen, sondern muß vorhandene Ansätze, und besonders das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Problemlösungskompetenz bestreiten. Sie bestreitet die Autorität des Volkes Gottes.

II. Wer macht die Pastoral?

Die Kirche existiert in ihren Mitgliedern. Sie besteht aus Menschen, die ihr verbunden sind und zu ihr gehören. Sie ist das Volk Gottes.

Daher bestimmt sich die Tätigkeit der Kirche durch das Handeln ihrer Mitglieder. Sie sind Objekt und Subjekt der Kirche. Sie können nichts lehren, was sie nicht auch gelernt haben. Sie haben nie etwas gelernt, wenn sie nicht fähig sind, es auch selbst zu lehren.

Die Pastoral ist daher keine Einbahnstraße. Jeder lernt von jedem. Jeder hat etwas zu sagen, was alle anderen erst noch zur Kenntnis nehmen müssen und zu lernen haben. – Alle machen Pastoral.

Das Zweite Vatikanum hat den allgemeinsten und grundlegendsten Begriff von Kirche, den es gibt, das Volk Gottes. Dieses ist die Zentralidee seiner Aussagen. Auf seinem Boden erweitert es den Begriff der Pastoral in einem umfassendsten Sinn.

Denn sie erschöpft sich nicht mehr in der geistlichen Tätigkeit der kirchlichen Amtsträger, sondern umfaßt die geistliche und weltliche Tätigkeit aller Mitglieder der Kirche. Die Pastoral im Sinne des Titels der

Pastoralkonstitution betrifft die Beziehung der Kirche zur Welt von heute prinzipiell und im allgemeinen. Sie ist Theologie der Politik. Daher gehört zur geistlichen Tätigkeit der weltliche Einsatz und ist weltliche Tätigkeit eine geistliche Sendung. Das Konzil erweitert den herkömmlichen Begriff der Pastoral um zwei Bereiche, um den politischen durch die Katholische Soziallehre und um den theologischen durch die Lehre von der Berufung des Menschen, die ein neuer dogmatischer Standpunkt ist. Es gibt dieser Pastoral einen eigenen Namen. Sie heißt Evangelisation.^{*)} Ihre Träger sind alle Mitglieder der Kirche. Ihre Hauptträger und -trägerinnen aber sind die Laien.

Diese Erweiterung, samt ihrer institutionellen Schwerpunktverlagerung, macht eine Korrektur am traditionellen Sprachgebrauch erforderlich. Denn Kirche ist das ganze Volk Gottes. Subjekt und Objekt der Pastoral sind ihre einzelnen Mitglieder je für sich und alle zusammen. Es gibt folglich nicht nur eine individuelle, sondern auch eine politisch-soziale Pastoral. Sie sind in ihrer Einheit die Gesamtpastoral. Ihre Träger und Trägerinnen sind alle Mitglieder der Kirchen, ist die Kirche als Volk Gottes im ganzen.

Alle seine Mitglieder tragen in ihr eine konstitutive Mitverantwortung. Die Laien, Männer und Frauen, Jugendliche und Erwachsene sind kein Hilfsaggregat des Klerus, kein verlängerter Arm der Hierarchie, sondern Kirche selber. Sie erfüllen einen eigenen Auftrag, der nicht durch die Hierarchie, sondern durch Gott selbst verliehen ist. Sie sind Träger und Trägerinnen eines priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes. Sie sind nicht trotz, sondern wegen ihres weltlichen Lebens Subjekte pastoraler Arbeit. Denn Kirche ist nicht nur geistliche Gemeinschaft, sondern auch irdische Versammlung. Zu ihrem Wesen gehört nicht nur ein inneres Befinden, sondern auch die äußere Situation, sowie Menschen, die diese Situation hinnehmen oder wirklich verändern.

Der viel beschworene Gegensatz von Amt und Charisma ist ein Scheinproblem. Denn beide sind für das Handeln der Kirche überhaupt konstitutiv. Sie sind Prinzipien der Pastoral des Volkes. Amt ohne Charisma wird in ihr zum bürokratischen Überbau. Es verkommt zur geistlosen Chimäre. Und umgekehrt sind Charismen keine Privatangelegenheit, sondern ein amtlicher Auftrag durch Gott selber. Sie sind von ihm gedeckt. Sie erheben Anspruch auf Geltung in seinem Namen.

Das Wort "Selbstvollzug" der Kirche im Handbuch der Pastoraltheologie bedarf einer grundlegenden Neuinterpretation. Der Gegensatz von ewigem Wesen und zeitlichem Vollzug im Sinne der Unterscheidung von Substanz und Akzidenz führt nicht weiter und ist ohnedies falsch.

^{*)} Vgl. auch Themenheft "Evangelisierung in Europa": Pthl 8 (1988) 1 (Anm. Red.)

Selbstvollzug der Kirche bedeutet, ihre Mitglieder werden selber Kirche. Sie bilden Gemeinschaft in ihrem Wesen. Der Selbstvollzug der Kirche ist Gemeindebildung durch die Mitglieder der Kirche selber. Er ist der Vollzug ihres Auftrags in der Welt.¹

Das Wort Kirche hat seinen ursprünglichen Sinn verloren. Er ist in der Theologie ebenso wie im allgemeinen Sprachgebrauch erst wieder zurückzugewinnen.

Die herrschende Bedeutung des Wortes Kirche trifft zwei Sachverhalte, einen architektonischen und den jurisdiktionellen. 'Kirche' meint den Ort, an dem sich Christen versammeln, Häuser, die ihnen gehören. In diesem Sinn ist sie ein Bauwerk. Sie ist Kirche im Dorf, in der Stadt. Sie ist Klosterkirche, Dom oder Basilika. Eine zweite Wortbedeutung ist im deutschen Sprachgebrauch ebenfalls vorrangig. 'Kirche' sind die Vorsteher der Kirche. Sie haben Gewalt über die Christen. Sie verfügen über den Ort, an dem sie sich treffen, und leiten die Versammlung. Das Wort Kirche steht für Papst, Bischöfe und Priester. Auch die Protestanten, die ein ganz anderes Verständnis vom Amt und seiner Funktion besitzen, verwenden es in einem vergleichbaren Sinn. Landeskirche sind die Kirchenvorsteher der Landeskirche.

Dieser herrschende Sprachgebrauch ist jedoch irreführend und einseitig. Denn er ist weder ursprünglich, noch sachgerecht, noch geboten. Die Bibel spricht von der Kirche anders. Die Kirche ist nach ihrem Sprachgebrauch weder ein Haus, noch eine Personengruppe, sondern das Volk Gottes, das Volk, das Gott selber ruft, um sich versammelt und durch die Geschichte leitet. Sie ist das von Christus berufene, um ihn versammelte und durch ihn geleitete Volk Gottes. Sie besteht aus ihren Mitgliedern. Sie ist kein steinernes Haus, sondern ein Haus aus lebendigen Steinen. Sie ist ein priesterliches, prophetisches und königliches Volk Gottes. Sie gehört daher nicht ihren Vorstehern, sondern Gott selber. Sie ist kein Volk der Untertanen, sondern der zur Freiheit Berufenen in Christus. Sie besteht auch nicht aus ihren Vorstehern, sondern aus dem Volk Gottes, zu dem auch die Vorsteher gehören.

Der herrschende Sprachgebrauch ist unzureichend und ergänzungsbedürftig. Mit vollem Recht sagt Bischof Casaldaliga: "Die Kirche hat eine Hierarchie. Aber sie ist das Volk Gottes. Die Hierarchie ist in der

¹ Das Volk Gottes ist im 'Handbuch der Pastoraltheologie' ein beiläufiges Thema. Es begegnet in Band I, zweiter Teil, §4 "Die materiale Grundunterscheidung in der Kirche: Volk Gottes und Hierarchie" (144-148), wird aber im lexikographischen Teil in Band V gar nicht erwähnt. Der formale kirchenkonstitutive Charakter des Volkes Gottes wird an keiner Stelle erfaßt. Das Handbuch kann daher das 'Selbst' im 'Selbstvollzug' der Kirche nicht bestimmen. Es benennt weder die Herkunft noch die Zukunft noch den Inhalt dieses Selbst - das Reich Gottes.

Kirche eine Minderheit. Sie steht im Dienst der Kirche und durch die Kirche im Dienst der ganzen Welt. Das Volk jedoch, dieses Volk Gottes verkörpert die große Mehrheit der ganzen Kirche." (Casaldaliga 1990, S. 137)

Der pastorale Dienst ist Dienst an dieser Mehrheit. Er stellt sich ihren Problemen. Er übernimmt in ihr Mitverantwortung und anerkennt das Recht ihrer Mitsprache. Er unterstützt sie, aber wird auch von ihr getragen. Sie ist die Inkarnation seiner Hoffnung. Er ist die Arbeit an den Verheißungen, die ihr gegeben sind. Er ist ein Leben aus ihrer Zukunft.

Kirche entspringt dieser Begegnung. Sie wird geboren, wo Gott auf das Volk hört und das Volk auf Gott. Daher ist der pastorale Dienst kirchenbildend. Er verkündet dem Volk den Gott, der zu ihm steht und erinnert Gott an das Volk, in dem er seine Zelte aufgeschlagen hat, und dessen Existenz er ist.

Dieser Dienst ist unverzichtbar im Prozeß der Kirchenbildung. Denn wie soll das Volk zu Gott kommen, wenn niemand da ist, der es zu ihm führt? Und wie soll Gott sich an das Volk erinnern, wenn es niemanden hat, der Gott die Situation, in der es leben muß, erklärt, und Gott hilft, sie zu verändern?

Die Pastoral ist ein Dienst der Kirche an dieser Wechselseitigkeit. Sie ist daher kein eindimensionales, sondern ein polares Geschehen. Sie hat soviel zu geben, wie sie empfängt. Sie kann soviel empfangen, wie sie gibt. Sie ist eine relationale Macht.

Nicht alle Taten von Trägern der Pastoral sind kirchenbildend. Manche verhindern und zerstören diesen Prozeß. Aber umgekehrt ist Kirchenbildung ohne pastorales Handeln ausgeschlossen. Es hat im Prozeß dieses Geschehens grundsätzliche Bedeutung. Es hat Bedeutung für die Existenz von Kirche im ganzen.

Eine Hauptaufgabe der Pastoral besteht in der Rückgewinnung dieses ursprünglichen Begriffs.

III. Die Evangelisierung – das Projekt einer Gesamtpastoral der heutigen Kirche. Volk Gottes und Demokratie

Die "Communio-Ekklesiologie" ist weder grundlegend noch zentral. Sie ist nicht grundlegend, weil eine Gemeinschaft Mitglieder voraussetzt, die sie bilden. Der abwegige Gegensatz zwischen Gemeinschaft und

Volk Gottes, den Kardinal Ratzinger und andere aufmachen², zerstört jede Ekklesiologie. Er untergräbt gerade den Gedanken der Gemeinschaft. Die "Communio sanctorum" im Sprachgebrauch der Bibel und des Nicaeno-Constantinopolitanum nämlich ist das Volk Gottes.³

Die sog. "Communio-Ekklesiologie" ist aber auch nicht zentral. Denn sie hat keine pastoralen Konzepte anzubieten, sondern verdrängt sogar noch die Probleme, die zu lösen wären. Sie macht Gemeinschaft zu einer grundlegenden Idee, aber gibt keine Antwort auf die Frage, wie sich Gemeinschaft bildet, wie ihre Mitglieder sie verstehen, beeinflussen und verändern können, und welche Probleme zu bewältigen sind, damit sie überhaupt entsteht.

Diese Fragen aber sind die Basisfragen der heutigen Ekklesiologie. Denn es gibt keine Gemeinschaft ohne Gerechtigkeit gegenüber ihren Mitgliedern. Eine dauernde Benachteiligung und Verharmlosung der Probleme wirkt zerstörerisch. Sie bildet nicht Gemeinschaft, sondern verhindert sie. Politische, anthropologische und theologische Probleme sind grundlegende Anfragen der Pastoral an jede Ekklesiologie.

Denn Gemeinschaften fallen nicht vom Himmel, sie bilden sich. Wo sie Probleme weder anerkennen noch lösen, sondern sogar vermehren und selber hervorbringen, können sie sich in ein Instrument der Bestrafung und Unterdrückung verwandeln.

Gemeinschaft wird dann zu einer fürsorglichen Belagerung nach dem Motto: "Wir sind alle eine große Gemeinschaft, also keine Diskussionen", und: "Willst du nicht mein Bruder sein, dann schlag ich Dir den Schädel ein!"

² Vgl. Ratzinger (1987) S. 22ff und Ders. (1969) S. 90-108.

Vgl. ebenfalls Hermann J. Pottmeyer in: Müller/Pottmeyer (1989) S. 44-47, der von einer zwiespältigen Ekklesiologie spricht und somit den Volk-Gottes-Begriff abwertet. Er verfügt in seiner eigenen Ekklesiologie folglich über keinen Begriff der Basis von Kirche.

Walter Kasper in seinem Kommentar zur Bischofssynode (vgl. Zukunft 1986, S. 49ff) wehrt sich gegen eine schlimme Verkürzung der Communio-Ekklesiologie auf das Verhältnis der Bischöfe untereinander und erklärt: "Kirche als communio besagt: Wir alle sind Kirche. Damit geht ein wichtiges Anliegen der Volk-Gottes-Ekklesiologie unmittelbar in die communio-Ekklesiologie ein." (Zukunft 1986, S. 94) Das bedeutet, die communio greift Anliegen des Volkes Gottes auf, aber ist dieses selbst nicht. Hier ist das Verhältnis zwischen beiden auf den Kopf gestellt. Gegen diese Auffassung ist der kritische Einwand von D. Koster gültig: Ein Teilaspekt von Kirche, die communio, wird zum Gesamtaspekt erhoben, der Gesamtaspekt jedoch, das Volk Gottes, kommt als solcher nicht vor - eine verkehrte Welt.

³ 'Die Heiligen' ist die Selbstbezeichnung der frühen Christen als neues Volk Gottes. Dieses ist die Kirche der Heiligen. Vgl. Cerfaux (1965) S. 101-123.

Tatsächlich ist das Problem einer jeden Gemeinschaft die Gesellschaft. Der Prozeß einer Vereinigung von bestimmten Menschen mit bestimmten Menschen ist immer ein Politikum. Er schafft Abhängigkeiten, verpflichtet zur Solidarität, ändert bestehende Einrichtungen, bricht vorhandene Kontakte ab, läßt aber auch neue entstehen.

Eine Gemeinschaft, die diesen Wandel ausschließt, ist nicht schöpferisch. Sie ist nicht gemeinschaftsbildend, sondern zerstörend. Der Weg, sie zu bilden, ist das ekklesiologische Grundproblem heutiger Pastoral.

Es gibt in ihr zwei Projekte seiner Lösung, die platonische und eine demokratische. Die platonische hat zum Maßstab die Idee der vollkommenen Gesellschaft – die "societas perfecta". In ihr bedeutet Gemeinschaft Korporation und Standesverbindung. Sie will eine hierarchisierte Gesellschaft. Ein demokratisches Modell hat zum Maßstab die Aufgaben des Volkes Gottes. In ihr bedeutet Gemeinschaft freie Verbindung gleichberechtigter Personen, um solche Aufgaben geschwisterlich zu lösen. Sie will keine Standesgesellschaft errichten, sondern die Freiheit der Kinder Gottes erreichen.

Beide Projekte sind die Alternativen heutiger Gesamtpastoral. Ihre Vertreter führen um sie in der Kirche eine heftige Auseinandersetzung mit weitreichenden Folgen. Dennoch kann sie nicht beliebig zwischen ihnen wählen. Denn sie ist das Volk Gottes. Sie verkündet die Botschaft Jesu vom Reiche Gottes seinem Volk und ist gesandt, am Projekt einer neuen Gesellschaft mitzuarbeiten. Sie ist daher gesandt, den Platonismus mit seinen falschen Ideen zu überwinden und die Gemeinschaft der Kinder Gottes, in Freiheit und Gerechtigkeit, in Heiligkeit und Selbstbestimmung herzustellen.

Das Programm dieser Gesamtpastoral ist die Evangelisation. Seine Durchführung bildet Kirche; denn es verkündet die Reich-Gottes-Botschaft Jesu.

Die sachgerechte Beurteilung moderner Demokratie, an deren Ursprung in England, Amerika und Frankreich diese Botschaft und das Volk Gottes selber stehen, die Verteidigung und Durchführung des Menschenrechtsstandpunkts in der Kirche und durch sie in der Gesellschaft, die entschiedene Abkehr von jeder Spielform des Fundamentalismus, und damit unlösbar verbunden die Bevorzugung der Armen gegenüber den Reichen sind entscheidende Aufgaben einer Gesamtpastoral und die Grundlage der Bildung von Kirche überhaupt, der Kirche des Zweiten Vatikanum.

Literatur

- Pedro Casaldáliga (1990): In Pursuit of the Kingdom. Writings 1968-1988. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- L. Cerfaux (1965): La Théologie de l'Église suivant Saint Paul. Paris: Cerf.
- Handbuch der Pastoraltheologie (1964ff). Hrsg. von F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber. Freiburg: Herder.
- Dominikus Koster (1940): Ekklesiologie im Werden. Paderborn: Bonifatius.
- Hubert Müller/Hermann J. Pottmeyer (Hg. 1989): Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status. Düsseldorf: Patmos.
- Joseph Kardinal Ratzinger (1969): Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf: Patmos.
- Ders. (1987): Kirche, Ökumene, Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln: Johannes.
- Kardinal Léon-Joseph Suenens (1968): Die Mitverantwortung in der Kirche. Salzburg: Müller.
- Zukunft aus der Kraft des Konzils (1986): Die außerordentliche Bischofssynode '85. Freiburg: Herder.

Hermann Steinkamp

Die Bedeutung der Konstitution "Gaudium et spes" für Praxis und Theologie christlich-kirchlicher Diakonie*)

Der Versuch, die Bedeutung des II. Vatikanums für die Praxis und Theologie christlich-kirchlicher Diakonie zu verstehen, muß sich vorab der Motive und Voraussetzungen dieser Suchbewegung vor allem aus zwei Gründen vergewissern:

- Angesichts der jahrhundertelangen Vernachlässigung der Diakonie-Thematik durch die Theologie besteht die Gefahr, daß die unternommene Analyse theologisch zu kurz griffe und allzu "theorieilos" ausfiele.
- Die Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, insbesondere der "Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes*", hat bereits bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt zu einer bemerkenswerten *Entwicklung des Diakonie-Begriffs* beigetragen, die ihrerseits unsere Hermeneutik bestimmen muß.

Zunächst vereinfacht: Wir können von "Diakonie" theologisch sinnvoll nicht mehr nur im traditionellen Verständnis christlich-kirchlicher *Caritas* sprechen, auch wenn die gegenwärtige kirchliche Praxis der Caritas – in der Tradition der abendländischen Fürsorge und Armenpflege – nach wie vor deren weitaus größten empirischen Bestand ausmacht. Der Diakoniebegriff wird in der (praktisch-)theologischen Diskussion inzwischen über seine traditionelle ("caritative") Bedeutung um die der politischen¹, prophetischen² und "kulturellen"³ erweitert gebraucht. In dieser gravierenden Transformation des alten Verständnisses der "Bruderliebe" spiegelt sich ein empirisch-ekklesiologischer Prozeß zu einer neuen gesamtkirchlichen Situation, die sich vorab – ebenfalls plakativ – auf den Nenner bringen läßt: Unter dem Dach der römischen Kirche existieren derzeit zwei Typen von Regionalkirchen, die sich vor allem nach dem Grad und der Qualität ihrer Diakonie(haftigkeit) unterscheiden. Die Kirche Brasiliens

*) Vorabdr. in: K. Richter (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, 169-185.

1 Vgl. z. B. O. Meyer: "Politische" und "gesellschaftliche" Diakonie in der neueren theologischen Diskussion, Göttingen 1974.

2 Vgl. z. B. Frei Betto: *Prophetische Diakonie: Der Beitrag der Kirche zur Gestaltung der Zukunft des Menschen*. In: *Concilium* 24, 1988, 289-294.

3 Vgl. G. Fuchs: *Kulturelle Diakonie*. In: *Concilium* 24, 1988, 324-329.

läßt sich – idealtypisch – als eine "diakonische" identifizieren – im Gegensatz z. B. zur Kirche der Bundesrepublik, und dies (paradoxiertweise) trotz deren gigantischer diakonischer Einrichtungen und Aktivitäten, trotz ihrer fast 300.000 Hauptamtliche zählenden personellen Infrastruktur und der Milliarden, die ihre großen "Hilfswerke" für die Armen aufbringen.⁴

Das Spannungsverhältnis von "diakonischen" und Mitgliedschaftskirchen" (als provisorischer Sammelbegriff für das Syndrom "Volkskirche"/"Apparate"-Kirche "Binnenproblem-Fixierung") ebenso wie das Spannungs-Verhältnis von "caritativer" und "politisch-prophetischer" Diakonie in der Folge des II. Vatikanums zu begreifen, sowie die aus dem gegenwärtigen Problem- und Diskussionsstand resultierenden theologischen Fragen mindestens etwas präziser zu stellen, soll Gegenstand der folgenden Überlegungen sein.

1 Die Botschaft der Pastoralconstitution

1.1 Zum Verhältnis von "Lumen gentium" und "Gaudium et spes"

Die zum Zeitpunkt des Konzils für unsere Frage virulenteste Diskussion konzentriert sich auf die Erneuerung des Ständigen *Diakonats* (und *nicht* auf die kirchliche Grundfunktion der *Diakonie!*). Sie fand denn auch ihren Niederschlag in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, insbesondere in dem bekannten Artikel 29, also nicht in GS! Insofern mag es überhaupt erstaunen, daß das Problem der Diakonie an GS und nicht an LG ansetzend erörtert wird.⁵

Eine Bilanz nach 25 Jahren Wirkungsgeschichte des neuen Berufsstandes der ständigen Diakone – anlässlich eines 1989 in Pensier (Schweiz) vom Internationalen Diakonatszentrum veranstalteten Symposiums – ergab u. a. zwei bemerkenswerte Aussagen:

⁴ Vgl. H. Steinkamp: Die Diakonie der "armen" und der "reichen" Kirchen – ein empirisch-ekklesiologischer Vergleich. In: Concilium 24, 1988, 295-301.

⁵ Für die gegenwärtige systematische Theologie in diesem Sinne typisch: P. Hünermann: Diakonie als Wesensdimension der Kirche und das Spezifikum des Diakonates. In: *Diaconia Christi*. Dokumentation 1985, 42-54; vgl. auch R. Völkl: Die "Kirche der Liebe (ecclesia caritatis)" nach den Dokumenten des Vaticanum II. In: Ders.: *Nächstenliebe. Die Summe der christlichen Religion*, Freiburg 1987, 231-246.

Die Aporien eines ämter-theologischen Zugangs zur Diakonie der Kirche erklären sich u.a. aus der - in der Soziologie als systemstabilisierend geltenden - Vorordnung von Struktur- vor Funktionsproblemen. Vgl. H. Steinkamp: *Prekäre Identität*. In: *Diaconia Christi* 24, 1989, H. 3/4, 127-136.

a) Der Italiener Alberto Altana stellte fest, daß der wichtige theologische Zusammenhang von Diakonat (als Institutionalisierung eines neuen Amtes) und Diakonie (als Grundfunktion der Kirche) erst in der nachkonziliaren Reflexion thematisiert worden sei.⁶

b) Andere (wie F. Lobinger, H. Vorgrimler, L. Karrer) wiesen auf Tendenzen hin, das Phänomen des Diakonats ämtertheologisch engzuführen und eben damit den Zusammenhang zur Diakonie der Kirche aus dem Blick zu verlieren.⁷

In beiden Zwischen-Fazits ist die eingangs skizzierte Gefahr einer "theoriellosen", d.h. auch theologisch verkürzten Analyse des II. Vatikanums hinsichtlich der Diakonie-Thematik auf den Punkt gebracht: Eine nur an *Lumen gentium* orientierte, d.h. binnenkirchlich-ämtertheologische Betrachtungsweise, würde eben jenen umfassenden Zusammenhang verfehlen, der nach der diakonischen Gestalt und Funktion der Kirche als ganzer fragt, d.h. vor allem: nach ihrer instrumentellen Funktion für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Genau dieser Zusammenhang aber – so unsere These – kommt in GS zur Sprache, wenn auch zunächst nicht explizit oder gar systematisch als Theologie christlich-kirchlicher Diakonie.

1.2 Wichtige Aussagen von "Gaudium et spes" zu den Grundformen und Aufgaben christlich-kirchlicher Diakonie

Geht man mit einem entsprechend erweiterten Diakoniebegriff an das Dokument GS heran, so zeigt sich, daß es Aussagen sowohl zur klassischen "Caritas" als auch zu Aufgaben und Formen kirchlicher Praxis macht, die wir als "politische" bzw. "prophetische" Diakonie bezeichnen.

1.2.1 Zur traditionellen "Caritas"-Funktion

Ganz vordergründig betrachtet, kann sich die herkömmliche kirchliche Diakonie, zumal in ihren Institutionalisierungen als verbandlich und in-

⁶ Vgl. A. Altana: Die Wiederentdeckung des Diakonates und seine Entwicklung bis heute. In: *Diaconia Christi* 24, 1989, H.3/4, 45-64. Ein wichtiges päpstliches Dokument für diesen Zusammenhang stellt das *Motu proprio* "Ad pascendum" Papst Pauls VI. (1972) dar. Darin wird der Diakon beschrieben als "Förderer des Dienstes oder der Diakonie bei den örtlichen christlichen Gemeinden, als Zeichen oder Sakrament Christi des Herrn selbst, der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen".

⁷ Vgl. zu allen dreien den Dokumentationsband H. 3/4 (1989) von *Diaconia Christi*; vgl. ferner H. Steinkamp: *Prekäre Identität*, a.a.O.

ternational organisierte Caritas, auf GS 88 berufen, wo diese historisch gewachsene Praxis nachdrücklich affirmiert wird: "Sammeln und Verteilen von Mitteln, ... ordnungsgemäß in den Diözesen, in den Ländern und in der ganzen Welt ..."

Die klassischen Funktionen christlicher Caritas werden ähnlich in GS 27 im Zusammenhang des Topos "Achtung vor der menschlichen Person" beschrieben, und es wird ausdrücklich betont, daß Christen sich "zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen" verpflichtet sind. Namentlich nennt GS hier "alte, von allen verlassene Leute, ... [den] Fremdarbeiter, der ungerechter Geringschätzung begegnet, ... einen Heimatvertriebenen oder ...ein uneheliches Kind, ... (sowie den) Hungernde(n), der unser Gewissen aufrüttelt".

Bemerkenswert ist, daß im gleichen Artikel 27 Formen von Unrecht und Verletzung der Menschenwürde aufgezählt werden, deren Bekämpfung zu den Aufgaben "gesellschaftlicher" bzw. "politischer" Diakonie zählt: "Mord, Völkermord, Euthanasie, unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, ... Sklaverei ... Sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird." (Ebd.) Bezeichnenderweise – und natürlich auch verständlich – fehlen in *diesem* Zusammenhang Hinweise auf "pastorale" bzw. "diakonische" Handlungsformen, eben weil sie zu jener Zeit nicht entwickelt bzw. im Blick waren.

In den Artikeln 21 und 24 sind zwei theologische Topoi erwähnt bzw. entfaltet, die zum zentralen Bestand klassischer Caritas-Theologie zählen: die sog. "Bruderliebe" und die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

1.2.2 Zur "Politischen Diakonie"

Die nun folgende Suche nach Aussagen von GS zur sog. "politischen Diakonie" erfolgt unter Vorgriff auf den später noch zu erbringenden theologischen Nachweis, daß "caritative" und "politische" Diakonie notwendig aufeinander bezogen sein müssen. (In Bildern der Samaritergeschichte vorweggenommen: Solange nicht auch die Räuberei bekämpft wird, gerät die caritative Hinwendung zum einzelnen Opfer in die Gefahr, das räuberische System auf Dauer zustabilisieren.) Die betreffenden Aussagen von GS (besonders in den Kapiteln 3 und 4) beziehen sich vor allem auf die Probleme der weltweiten Gerechtigkeit (und in diesem Zusammenhang der Solidarität der Kirche mit den Armen), des Verhältnisses der Kirche zur Arbeiterschaft sowie des Eigentums, hier insbesondere des Landbesitzes im Sinne des Latifundiums.

Die Texte selbst, die weitgehend in der Sprache der katholischen Soziallehre formuliert sind, geben hier weniger als die *Hintergrund-Diskussionen* während des Konzils Aufschluß über das, was wir heute als "politische Diakonie" bezeichnen.⁸ So forderte in der Debatte über das dritte Kapitel am 4./5. Oktober 1965 Bischof Swanstrom, die spätere Kritik an der praktischen Folgenlosigkeit der katholischen Soziallehre vorwegnehmend: "Zwischen ... der kirchlichen Lehre und ihrer Verwirklichung klafft ein breiter Abgrund. Daher schlage ich ganz konkret vor, daß die Kirche eine tiefgreifende und langfristige Kampagne einleitet, die durch Erziehung, Inspiration und moralischen Einfluß bei Christen und allen gutwilligen Menschen lebendiges Verständnis und Anteilnahme für die Armut in der Welt weckt sowie weltweite Gerechtigkeit und Entwicklungshilfe in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit fördert."⁹

Ähnliche Forderungen stellten u.a. der spanische Kardinal de Arriba y Casto und der Chilene Echeverria Ruiz. Papst Paul VI., der bekanntlich während der Diskussion genau dieser Passagen des "Schemas XIII" seine Teilnahme am Konzil unterbrach und zu seiner berühmten Ansprache vor der Generalversammlung der UNO am 4. Oktober 1965 reiste, sagte in New York, exakt in die Richtung solcher Überlegungen zielend: "Wir wollen unseren karitativen Verbänden eine neue Ausrichtung geben gegen den Hunger und die hauptsächlichlichen Nöte in der Welt."¹⁰ Was die Aussagen von GS¹¹ zur Eigentumsfrage, hier insbesondere den in manchen Gebieten der sog. Dritten Welt betreffenden Großgrundbesitz, angeht, so werten K. Rahner und H. Vorgrimler sie unter Berufung auf O. von Nell-Breuning als "vielleicht (die) praktisch-politisch bedeutsamste(n) der ganzen Konstitution"¹². Wenn man die gegenwärtige Praxis etwa der brasilianischen Pastoral da terra betrachtet, die wesentlich in der moralischen und organisatorischen Unterstützung der Landnahme-Kämpfe verarmter Kleinbauern besteht¹³, so stellt sie nicht nur eine konsequente "Praxis"(-Umsetzung) eben dieser Konzilsaussagen dar, sondern zugleich ein anschauliches Beispiel

⁸ Vgl. zum Folgenden X. Rynne: Die Erneuerung der Kirche, Köln 1967.

⁹ Zit. ebd. 117.

¹⁰ Zit. ebd. 333.

¹¹ GS 69: "... immer gilt es achtzuhaben auf die allgemeine Bestimmung der Güter ..." "Wer aber sich in äußerster Notlage befindet, hat das Recht, vom Reichtum anderer das Benötigte an sich zu nehmen."

¹² K. Rahner, H. Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, 441.

¹³ Vgl. H. Steinkamp: Die Reconquista der sem-terra-Bewegung und die Pastoral da terra in Brasilien. In: Ders., M. Estor u.a.: Die Zeichen der Zeit erkennen. Lernorte einer nachkonziliaren Sozialethik. Wilhelm Dreier zum 60. Geburtstag, Münster 1988, 218-232.

der Praxis "politischer Diakonie": als Kampf für gerechtere Verhältnisse, d.h. gegen ungerechte Strukturen, die jene Not/Armut etc. erzeugen, die dann "Caritas" auf den Plan ruft.

1.3 Die diakonische "Botschaft" von "Gaudium et spes"

In der Folge des II. Vatikanums ist gerade im Blick auf das "Schema XIII" immer wieder auf die wichtige Differenz zwischen seinen Aussagen und dem hingewiesen worden, was man in der Sprache der Kommunikationstheorie seine "Botschaft" nennen könnte: die eher meta-kommunikativen, d.h. "zwischen den Zeilen" zu lesenden, im Text "durchschimmernden" Aussagen über die "Grundhaltung" der Kirche zur heutigen Welt und Gesellschaft.

Dies betrifft zumal die wohl meistzitierte Konzilsaussage überhaupt, den Anfang von GS: "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi." (GS 1)

Dieser Satz drückt in kaum zu überbietender Weise *die* pastorale und diakonische Grundhaltung, die der Solidarität, aus. Diese Grundform menschlichen Zueinanders stellt sich ebenso zu einer triumphalistischen Einstellung der Kirche zur "Welt" in Kontrast wie zu einer – dieser analogen – Praxis abendländischer Caritas, der oftmals der Geruch herablassender Mildtätigkeit anhaftete, trotz Vincent von Paul, Franziskus und jener anderen Traditionen der Solidarität mit den "Geringsten".

Bei aller Kritik an Details der Pastoralkonstitution, bei aller Berechtigung vielleicht auch von K. Rahners Einschätzung, das Schema XIII sei "theologisch in der fundamentalen Begründung ...sehr dünn"¹⁴: Über die für die nachkonziliare Kirche überaus positive Wirkung der meta-kommunikativen "Botschaft" von GS gab es lange Zeit kaum theologischen Streit – bis zur jüngsten "Wende" jedenfalls.

Als wichtiger Bestandteil dieser weitgehend meta-kommunikativen "Botschaft" von GS wird auch das Eingeständnis angesehen, daß die Kirche nicht auf alle heutigen Fragen, die die Menschheit bewegen, eine fertige Antwort habe (vgl. Art. 33), eine Aussage, die ähnlich auch in den Erklärungen über die Religionsfreiheit und den Ökumenismus zu finden ist.¹⁵ Die darin zum Ausdruck gebrachte Demut entspricht, so

¹⁴ H. Vorgrimler: Karl Rahner verstehen, Freiburg 1985, 220.

¹⁵ Vgl. X. Rynne: a.a.O. 290.

ein Konzilsbeobachter, "dem seelsorgerlichen Zweck des Konzils und seiner Weigerung, irgendeine seiner Äußerungen für unfehlbar zu erklären"¹⁶. Eine solche Einstellung entspringt dem Selbstverständnis einer diakonischen Kirche, wie sie sich nach dem Konzil in einzelnen Teilkirchen an der "Peripherie" manifest herausgebildet hat.

Zu den "Aussagen" dieser Art in GS, die eine Absage an ehemalige und heutige kirchliche Vorherrschafts-, Vormundschafts- u.ä. "machtförmige" Ansprüche darstellen, gehört ferner jene "Verzichtserklärung", die O. Nell-Breuning als einen der Höhepunkte des Konzils bezeichnet hat¹⁷: der Verzicht auf staatliche Privilegien (vgl. Art. 76). K. Rahner und H. Vorgrimler interpretieren Art. 76 zunächst ganz allgemein und "sehr behutsam" in die Richtung, "daß das Konzil sich gegenüber einer freundschaftlichen Trennung von Kirche und Staat, wie sie vor allem angloamerikanischen Bischöfen am Herzen liegt, in keiner Weise ablehnend verhält"¹⁸. Wo sie dann konkreter werden, "daß damit wesentlich auch Rechte aus Konkordaten gemeint sind"¹⁹, wird man ihnen zustimmen, aber aus heutiger Sicht und im Blick auf die institutionalisierte Diakonie in der BRD gleich hinzufügen müssen, daß deren offenkundige Aporien eben aus solchen Privilegien herrühren: der seit der Adenauer-Ära immer weiter ausgebauten gigantischen Apparate und Einrichtungen der Caritas, die durch das ("katholische") Subsidiaritätsprinzip ideologisierte Teilhabe am wohlfahrtsstaatlichen Netz sozialer Sicherung, die die hiesige Kirche gleichzeitig hindert, sich glaubhaft auf die Seite der "neuen Armen" zu schlagen.

Damit sind wir bereits mitten in der Rezeptionsgeschichte des Konzils, was seine Auswirkungen auf Praxis und Theologie der Diakonie betrifft.

2 Rezeptionsgeschichte (zwei Schlaglichter)

Die inhaltlichen Aussagen von GS zur "caritativen" und "politischen" Diakonie bleiben im Dokument selbst theologisch unvermittelt: insofern gilt auch in bezug auf die *Diakonie*-Theologie Rahners Kritik an ihrer theologischen Inkonsistenz. Ferner muß man bezüglich der Aussagen zur "politischen" Diakonie davon ausgehen, daß diese theologisch und ideologisch sehr umstritten waren. Die ideologischen Kontroversen z.B.

16 Ebd.

17 Zit. bei K. Rahner, H. Vorgrimler: a.a.O. 443.

18 Ebd.

19 Ebd.

um das Armutverständnis²⁰ oder den "Welt"-begriff²¹ wären einer eigenen Untersuchung wert, zumal, wenn man sie als Ouvertüre zu den gegenwärtigen Kontroversen um die Theologie der Befreiung liest. "Option für die Armen" oder "Liebe zu den Armen": So ließe sich denn auch der sprachlich subtile, aber entscheidende Unterschied um das Wesen christlicher und kirchlicher Diakonie charakterisieren, um den bis heute der Streit geht. *Gaudium et spes* läßt sich – wie seine Rezeptionsgeschichte zeigt – in beide Richtungen interpretieren. Das soll schlaglichtartig an zwei Beispielen veranschaulicht werden.

2.1 Von "Medellín" (1968) über "Puebla" (1979) zur Sozialpastoral

Die bislang historisch konsequenteste Verwirklichung des "Weltdienstes" im Sinne des II. Vatikanums wurde durch die II. Allgemeine Lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellín (1968) in Gang gesetzt. Unter ausdrücklicher Berufung auf GS²² traf sie ihre "Option für die Armen" als ausdrückliche Glaubensentscheidung, "als Auftrag zur prophetischen Anklage ..., zur Umkehr im Glauben und als solidarische Verpflichtung für die Kirche selbst"²³. Diese Option wurde elf Jahre später von der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates²⁴ in Puebla (1979) bekräftigt (wenn auch durch die als Präzisierung intendierte Formel "vorrangige Option" zugleich faktisch deren Abschwächung ermöglicht werden sollte, an der besonders die reichen Kirchen und Rom großes Interesse haben²⁵).

Zwischen Medellín und Puebla präzisierten einzelne lateinamerikanische Bischofskonferenzen die "Option für die Armen" in dem Sinn, daß sie – wie die brasilianische Bischofskonferenz mit ihrem "Hirtenbrief an das Volk Gottes" (1976) – die ungerechten wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse des Landes offen anklagten und sich rückhaltlos auf

²⁰ Vgl. z. B. X. Rynne: a.a.O. 86-90.

²¹ Vgl. ebd. 81ff.

²² Vgl. insbesondere GS 69,39, 41, 42; vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 9), Bonn o. J., M 1, II, 23f.

²³ P. Eicher: *Die Anerkennung der anderen und die Option für die Armen*. In: Ders., N. Mette (Hg.): *Auf der Seite der Unterdrückten?* Düsseldorf 1989, 10-52, 15.

²⁴ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): a.a.O. P, II, Teil, 1. Satz: "Die Kirche Lateinamerikas fühlt sich zutiefst und in Wahrheit solidarisch mit dem gesamten Volk des Kontinents" (175; vgl. GS 1)!

²⁵ Vgl. P. Eicher: a.a.O.

die Seite des armen Volkes stellten. "Caritas-wissenschaftlich" in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung: "Der Standortwechsel" der Kirche und vieler Bischöfe wird oft in direkten Zusammenhang mit Erfahrungen der *Grenzen traditioneller Caritas* gebracht. So hatte die brasilianische Kirche zu Zeiten der sog. "Entwicklungsregierungen" (Juscelino Kubitschek, Joao Goulart: 1956-1960; 1961-1964), mit denen sie noch Hand in Hand die von der US-Kapitalflut geschaffenen Folgeprobleme (Landflucht, Ballungszentren, rapide Verarmung) zu lindern suchte, hautnah soziale Probleme kennengelernt und zugleich erlebt, wie die verarmten Massen den Kontakt zu ihr verloren und sich protestantischen Pfingstbewegungen und Sekten zuwandten.

Was der prophetische Bischof Dom Helder Camara bereits 1955 angesichts des Elends der Favelas von Rio vollzogen hatte, die Abkehr von einer paternalistischen Caritas²⁶, holten andere Bischöfe aufgrund ähnlicher Lernprozesse in den kommenden Jahren nach. Drastisch formulierte Dom Fragoso (Cratéus) die Erfahrungen der Caritas-Arbeit seines Bistums, deren jahrelange Praxis darin bestand, Überschüsse aus der US-Landwirtschaft an die Armen zu verteilen: "(Wir) bilanzierten unter pädagogischen Gesichtspunkten (diese Praxis der) Caritas ... Dabei kamen wir zu dem Schluß, daß wir mehr den USA halfen als uns selbst. Also beschlossen wir, die Hilfsmaßnahmen nicht mehr anzunehmen ..., und wir zogen es vor, die Caritas einzustellen."²⁷

Im Zuge solcher Erfahrungen entwickelte sich auf dem Subkontinent eine neue Form kirchlicher Praxis, die sog. "Sozialpastoral"²⁸ oder "Pastoral der Befreiung". Sie bezeichnet jene Befreiungspraxis, wie sie vor allem in den Basisgemeinden gelebt wird und den dialektischen "Gegenpol" und Bezugspunkt (also nicht die "Anwendung") der Theologie der Befreiung darstellt. Im Erscheinungsbild durchaus bestimmten Formen von Sozialarbeit ähnlich, unterscheidet sie sich durch die fundamentale, dem Glauben entspringende "Option für die Armen" von deren rein humanitären Formen. Insofern könnte man die Sozialpastoral durchaus ebenso als "prophetisch-politische Diakonie" kennzeichnen, wenn denn der Diakoniebegriff dabei von allem paternalistischen und assistentialistischen Beigeschmack befreit und strikt im Sinn von "Solidarität" gebraucht wird.²⁹ Die Voraussetzung einer solchen, d.h.

²⁶ Vgl. U. Eigenmann: Politische Praxis des Glaubens. Dom Helder Camaras Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen, Münster 1984 (zit. bei P. Eicher: a.a.O. 26).

²⁷ A. Fragoso: Befreiung vor Ort, Mettingen 1985, 25.

²⁸ Vgl. N. Mette: Sozialpastoral. In: P. Eicher, N. Mette (Hg.): a.a.O. 234-265.

²⁹ Vgl. J. Comblin: Das Bild vom Menschen, Düsseldorf 1987. "Die 'Caritas' als eine in die Gesamtpastoral der Kirche eingegliederte Organisation soll nicht nur eine

glaubhaften Solidarität ist eine Kirche, die selbst arm ist und sich konsequent als diakonische Kirche versteht.³⁰ – Ein zweites "Schlaglicht" – als Kontrast:

2.2 "Caritas und Pastoral"

Im Jahre 1969, gut drei Jahre nach dem Ende des II. Vatikanums, errichtete der Deutsche Caritasverband ein neues Referat "Caritas und Pastoral" mit der ausdrücklichen Funktion, Konsequenzen des "Pastoral-Konzils" für die kirchlich-verbandliche Caritas in der BRD zu ziehen. Die Initiative entstammte nicht allein der allgemeinen pastoralen Aufbruchsstimmung der damaligen Zeit, zumal der theologischen Konjunktur des "Weltdienst"-Gedankens – diese trafen zugleich auf ein diffuses Unbehagen über eine kirchliche Praxis, die durch eine strukturelle Aufspaltung in "Pastoral" hier (= Pfarreipraxis mit Akzentuierung von Gottesdienst, Verkündigung und Katechese) und "Caritas" dort (= verbandlich organisierter kirchlicher Dienst an den Armen, Notleidenden, Hilfesuchenden) gekennzeichnet ist. Diese seit den Anfängen der abendländischen Kirche in den verschiedenen Facetten geläufige "Arbeitsteilung" zwischen amtlich verfaßter Kirche hier und Orden, Spitalwesen, Stiftungen etc. dort – hatte sich im 19. Jahrhundert durch die Gründungen der Inneren Mission und des Deutschen Caritasverbandes zu ihrer heutigen Gestalt verfestigt. Was bis zum Zweiten Weltkrieg als ein vitaler Zweig des im Kulturkampf erstarkten gesellschaftlichen Faktors Katholizismus wirksam war, geriet seit der Adenauer-Ära mehr und mehr zu einem mächtigen Faktor des *staatlichen* Wohlfahrtswesens und als solches zu einem Machtfaktor kirchlichen Einflusses auf das Gemeinwesen, der als geradezu gegenläufig zum Plausibilitäts- und Bedeutungsverlust der Kirche als *Glaubensgemeinschaft* verlief.

Während die organisierte Caritas im Sog der Institutionalisierung und Professionalisierung des Sozialwesens ein immer "weltlicheres" Geschäft betrieb, konzentrierte sich die Pastoral immer mehr auf die sakramentale Betreuung des Kirchenvolkes in den Pfarrgemeinden. Die Aktivitäten beider Strukturen, in denen die Kirche in der Gesellschaft

Wohlfahrtseinrichtung sein, sondern sie muß sich in wirksamer Weise in den Entwicklungsprozeß Lateinamerikas als eine wirklich entwicklungsfördernde Institution eingliedern." Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Kirche Lateinamerikas, a.a.O. M 1, III, 22.

³⁰ So formulierte D. Luciano Mendes beim internationalen Diakonatskongreß in Itaici/Brasilien 1987: "Wir können das Verständnis der diakonalen Berufung nicht trennen vom diakonalen Verständnis, das die Gesamtkirche von ihrer diakonalen Berufung hat." Vgl. H. Steinkamp: Evangelisierung und Diakonie in Europa. In: *Diaconia Christi* 23, 1988, H. 3, 2-10, 6f.

wirksam war, entfremdeten sich zunehmend: Hier waren Sozial-, dort Pastoralarbeiter tätig, die einen verstanden vom beruflichen "Handwerk" der anderen immer weniger.

Das Referat "Caritas und Pastoral" des DCV also versucht seit seinen Anfängen dieser Entwicklung und Verfestigung der "Zweitstruktur"-Diakonie entgegenzuwirken: durch Gründung ähnlicher Referate in den Diözesen, durch Aktivierung von Mitarbeitern der Pfarr-Caritas, durch Förderung von Kooperations-Projekten (in sozialen Brennpunkten, Obdachlosenasylen u.ä.), nicht zuletzt durch theologische Arbeit wie die Organisation theologischer Symposien zum Thema "Caritas und Pastoral" u.ä. Obwohl diese mit erheblichem personellen und organisatorischen Aufwand betriebene Arbeit durchaus [- neben den fruchtbaren Dialogen zwischen beiden Praxisfeldern der Kirche, neben wichtiger Bewußtseinsbildung und theologisch-diakonischen Forschungsergebnissen -] beachtliche Früchte getragen hat und bemerkenswerte Ergebnisse vorzeigen kann³¹: Rückblickend auf 20 Jahre Arbeit wird diese von den Insidern als Sisyphos-Tätigkeit bezeichnet, als mühevoller Versuch einer Art Quadratur des Kreises.

Caritas und Pastoral scheinen unter hiesigen volksskirchlichen Bedingungen zwei grundverschiedene Tätigkeitsfelder zu sein, die im Maße der jeweiligen Spezialisierung (auf immer komplexere Not hier, die - wie Drogenberatung, Familientherapie oder internationale Katastrophenhilfe - nur noch von Profis zu bewältigen zu sein scheint, bzw. auf Kasualienpraxis, Firm-Katechese, Predigt, kirchliches Vereinsleben und Gremien-Management dort) völlig verschiedene Berufsrollen ausgeprägt haben. (Hinzu kommen Status- und Revierkämpfe: Welches ist der "eigentliche" kirchliche Beruf? Wem "gehören" die Jugendlichen in der OT? Wer ist für Aussiedler-Durchgangslager zuständig, wer sammelt für Polen? Kompetenz-Streitigkeiten, die viel Kraft absorbieren auf der einen, ebenso sinnloses Nebeneinander auf der anderen Seite, wo es in allen Fällen doch - pastoral-theologisch abstrakt formuliert - um das Wohl und Heil derselben Menschen geht.)

Die zugehörigen ideologischen Kontroversen gehen um das "Eigentlich"-Christliche, das beide Lager sich wechselseitig abzusprechen neigen, um "Verkündigung" oder "Diakonie", um "nur Sozialarbeit" vs. "weltlose Frömmigkeit". So akademisch interessant diese Kontroversen sein mögen: als ideologische "Begleitmusik" hiesiger Kirchen- und Caritaspraxis enttarnen sie sich schnell als die Frage, welche Funktion denn die "wichtigere" sei: "Wer ist der Größte?" (Mk 9,30-34).

³¹ Vgl. H. Kramer, U. Thien (Hg.): Gemeinde und soziale Brennpunktarbeit. Soziotop von Not und Hoffnung, Freiburg 1989.

Da wird die nicht-eheliche Lebensgemeinschaft einer Kindergärtnerin zur Bedrohung der Identität einer caritativen Einrichtung hochgespielt und dort der sinkende Kirchenbesuch auf die theologisch rechtslastigen Predigten des Pfarrers geschoben. Szenen aus der Volkskirche, deren Gemeinden diakonie-entwöhnt und deren institutionalisierte Caritas un-fromm geworden ist?

Die Erklärungsversuche sind ihrerseits kontrovers: Aporien der Volkskirche, deren Mitgliedschaftsprobleme wichtiger geworden sind als der Kampf um gerechtere Verhältnisse, sagen die einen. Eine Kirche, die in der Diakonie ihre vordringliche Aufgabe sähe, würde unter hiesigen Bedingungen ihrer Sinngebungs-Aufgabe für die Masse der (noch) Getauften nicht gerecht, sagen die Gegner. Eine diakonische Kirche – wie in Brasilien – sei angesichts der hiesigen gesellschaftlichen Bedingungen nicht möglich: Dafür sei die Not hier nicht "drastisch" genug oder eben anderer Art, als daß man ihr mit Basisgemeinden und Mobilisierung begegnen könnte.

Zwei "Grenz"-Erfahrungen der Caritas-Experten, die in dem nachkonziliaren "Grenzbereich Caritas und Gemeinde" tätig sind:

- Versuche mit Methoden der sog. "Gemeinwesenarbeit" in mittelschichtdominierten Pfarreien³² schlagen spätestens dann fehl, wenn "konfliktorientierte" Varianten³³ ins Spiel kommen (zu deutsch: wenn "kirchliche Praxis" an den Festen des kapitalistischen Systems und bürgerlichen Milieus rüttelt).
- Als im Jahr 1986 ein aus der alltäglichen Arbeit der Caritas erwachsener Report über die "neue Armut" in der BRD veröffentlicht werden sollte, der u.a. die Politik der Bundesregierung und deren verschleiernenden ("Armut"-)Sprachgebrauch³⁴ anprangert, entstand hinter den Kulissen des – bis heute von politisch konservativen Kräften dominierten – Deutschen Caritas-Verbandes ein erbittertes Tauziehen um die Veröffentlichung. Es endete schließlich mit dem Kompromiß, daß der Report unter dem Namen und in Verantwortung eines Diözesan-Caritasverbandes (Münster) erschien.³⁵

³² Vgl. W. Dennig, H. Kramer (Hg.): Gemeinwesenarbeiter in christlichen Gemeinden, Gelnhausen o. J. (1974).

³³ Vgl. H. E. Bahr, R. Gronemeyer (Hg.): Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit, Neuwied 1974.

³⁴ Vgl. Caritasverband für die Diözese Münster (Hg.): Arme haben keine Lobby. Caritas-Report zur Armut, Münster 1987, 16.

³⁵ Vgl. ebd.

3 Die Bedeutung von "Gaudium et spes" für die Theologie der Diakonie

Die theologische Reflexion auf die nachkonziliare Praxis der Kirche, zumal auf die von GS ausgehenden Impulse für ihre Diakonie, setzt genau an den zwei unterschiedlichen Rezeptionsmustern an. Dabei fällt ins Auge, daß die Rede von der "Diakonie der Kirche" zwei grundverschiedene Praxisformen bezeichnet:

- Im ersten Sinne ist mit "Diakonie der Kirche" eine Art Grundfunktion ("Wesensaussage") der Kirche als ganzer bezeichnet: Die Kirche ist als solche eine diakonische.
- In der zweiten Bedeutung meint "Diakonie der Kirche" eine Teilfunktion, eine unter mehreren "Grundfunktionen", wie wir das immer schon in der bekannten Rede von den drei gemeindlichen Grundfunktionen der Martyria, Liturgia und Diakonia aussagen.

Nun ist ebenso offenkundig, daß die zwei Bedeutungen nicht theologisch beliebige Alternativen bezeichnen, gleichsam der diakonisch-pastoralen Akzentsetzung einzelner Bistümer/Pfarreien jeweils zur Disposition.

"Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist": Diesen berühmten Satz D. Bonhoeffers kommentiert O. Fuchs: "Bonhoeffers Aussage klingt resolut und provokativ, insbesondere, wenn man ihre Negation mitdenkt: die Kirche ist gar keine Kirche, wenn sie nicht für andere da ist, wenn sie also, so wäre zu ergänzen, nur für sich da ist, als nur nach innen kultivierte Gemeinschaft der Gläubigen mit entsprechenden weltanschaulichen Vergewisserungen und institutionellen Strukturen, welche ihrerseits die Identität der kirchlichen Sozialformen organisieren."³⁶

D. Bonhoeffers Satz klingt "resolut": In der Tat meint die Formel nicht mehr und nicht weniger als "Option für die Armen", d.h. eine vorab zum theologisch inhaltlichen und womöglich kontroversen Diskurs über das Wesen der Kirche getroffene Glaubens-Entscheidung. Der wichtigste und entscheidende Einfluß von GS auf die Theologie der Diakonie und die Diakonie der Kirche besteht genau darin, dies ins Bewußtsein gehoben zu haben. Die instrumentelle und symbolische Funktion der Kirche für das Reich Gottes – ebenfalls ein zentraler Gedanke des Konzils, in GS ebenso unzweideutig wie in LG – wäre systematisch-theologisch, also ekklesiologisch, in diesem Zusammenhang ebenso zu entfalten wie die spezifisch soteriologische, der in J. Moltmanns bekann-

³⁶ O. Fuchs: Kirche für andere. Identität der Kirche durch Diakonie. In: Concilium 24, 1988, 281-289, 281.

tem "1. Leitsatz" anklingt: "Diakonie im Horizont des Reiches ist Diakonie in der Nachfolge des Gekreuzigten und in keinem anderen Namen!"³⁷

3.1 Politische und caritative Diakonie

Unter diesem Kriterium kommt hinsichtlich der anderen "diakonischen" Praxis eine zweifache Problematik, ein doppeltes Defizit in den Blick, das gleichzeitig zwei zentrale Zusammenhänge markiert, von denen die gegenwärtige praktisch-theologische Diskussion bestimmt ist: die Problematik der sog. "Zweitstruktur-Diakonie" sowie der Zusammenhang von "Macht und Helfen".

Unter dem "Zweitstruktur"-Theorem werden dabei jene Praxis institutioneller Caritas und ihre "Folgeprobleme" reflektiert, wie sie – paradigmatisch und sozusagen "auf die Spitze getrieben" – die Situation in der Kirche in der BRD be-"herrscht". Diese Praxis "herrscht" nämlich buchstäblich: als Teilhabe der großen caritativ-diakonischen "Werke" (Caritasverband) an den staatlichen "sozialen Netzen" der Wohlfahrtspflege, in der "Fürsorge" und "Kontrolle" immer notwendig Hand in Hand gehen. Die im Ermessen der Sozialgesetzgebung stehende und bis ins konkrete Handeln des Sozialarbeiters reichende Vorordnung der "Mildtätigkeit" vor der "Gerechtigkeit" stellt die diesbezügliche Rangfolge, die das Konzil gefordert hat, beinahe täglich auf den Kopf. "Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist."

Wo die diakonische Praxis einer Regionalkirche sich nicht gleichzeitig glaubwürdig am Kampf um gerechtere gesellschaftliche Verhältnisse beteiligt, gerät ihre "caritative Diakonie" in den Verdacht, am Bestehen und dem Erhalt des jeweils "herrschenden" Systems Interesse zu haben. Dabei geht es nicht darum, der hiesigen Kirche dies als bewußte Absicht zu unterstellen, wohl aber, ihrer Praxis diese kritische Frage vorzuhalten: Hat die institutionelle "Abspaltung" der Diakonie dazu geführt, daß sie nicht mehr an die "Option für die Armen" angebunden ist, die nur die ganze Glaubensgemeinschaft treffen kann?

Daß die römische Weltpolitik in der jüngsten Zeit in eben diesem Zusammenhang frag-würdig geworden ist, hängt mit dem Verdacht zusammen, den Kampf um Gerechtigkeit in einzelnen Teilkirchen (z.B.

³⁷ J. Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984, 23.

Brasiliens) nicht nur zu wenig zu unterstützen, sondern zu behindern. Die Befreiungstheologie besteht auf der Aussage vom unabdingbar notwendigen Zusammenhang von politischer und "caritativer" Diakonie. Als aus der "Option für die Armen" motivierter *Kampf für Gerechtigkeit* bleibt "politisch-prophetische Diakonie" die Bedingung für die Glaubwürdigkeit christlich-kirchlicher Caritas im Sinne des alltäglichen, selbstverständlichen und selbstvergessenen Dienstes an den je neuen Opfern, die unter die Räuber fallen, aber auch an jenen, deren Leid und Krankheit nicht nur "systembedingt" ist, nicht auf "gesellschaftliche Strukturen" zurückgeführt werden kann, sondern unserer Sterblichkeit und Kreatürlichkeit entspringen. Insofern bleibt politische Diakonie ihrerseits auf die "caritative" bezogen, und zwar ebenfalls notwendig, insofern diese den "eschatologischen Vorbehalt" tagtäglich bezeugt, daß unser Kampf um gerechtere Verhältnisse als solcher das Reich Gottes nicht "schaffen" kann.

Wie sehr wir durch die Praxis der "Zweitstruktur"-Diakonie in den "reichen Kirchen"³⁸ der Ersten Welt durch die "Abspaltung" der "Caritas" von der Gemeindepraxis nicht nur gleichsam eine strukturelle Abspaltung der Gottes- von der Nächstenliebe vorgenommen haben – was dann ja wohl endgültig die Absurdität dieser neuzeitlichen Überplausibilität der "Arbeitsteilung" markiert –, sondern wie sehr wir darin womöglich eine unbewußte Immunisierung gegen den gesellschaftlichen Machtverlust unserer Volkskirchen betreiben: das kann hier nur noch kurz als Problemanzeige formuliert werden. Die damit zusammenhängenden Detailprobleme der augenblicklichen Diakonie-Diskussion reichen von der kritischen Anfrage an die mächtigen kirchlichen Wohlfahrts-Verbände und finanzkräftigen Hilfswerke bis zu den individuellen Parallelen solcher subtiler Strategien der Machtgewinnung und –erhaltung, wie sie im Umkreis des sog. "Helfer-Syndroms" thematisiert werden (vgl. Mk 9,30-34).

Diese Fragen in einem Dialog zwischen praktischer und systematischer Theologie weiter zu bedenken (und ekklesiologisch aus den Pathologien einer "Kirche für sich" nochmal die "Kirche für andere" als die einzig wahre Kirche des "Diakonos Christus" zu begründen), wird zu einem immer drängenderen Postulat.

3.2 Der "Samariter" und GS 92

Eine andere theologische "Grundsatz"-Frage drängt sich seit dem II. Vatikanum auf, die gegenwärtig von kaum zu steigender Aktualität

³⁸ Vgl. H. Steinkamp: Die Diakonie der "armen" und der "reichen" Kirchen, a.a.O.

wird: der Zusammenhang von Diakonie und Ökumene, Diakonie und Weltpolitik.

Seit den Anfängen christlicher Diakonie war diese immer auch begleitet und bedroht von der leidigen Frage nach dem christlichen "Proprium", dem Unverwechselbaren ihres caritativen Dienstes. Dabei wurde das Samariter-Gleichnis oft bis in die theologische Umkehrung seiner eigentlichen Aussage ideologisch instrumentalisiert: Das "eigentlich Christliche" sei die spontane, nicht nach Verursacher und politischen Strukturen fragende Zuwendung zu den Hilfsbedürftigen. Dabei wurde die Kritik an jenem "Propriums"-bedarf, den die Geschichte enthält, ebenso konsequent geleugnet und verdrängt: daß nämlich der "Fremde", der Ungläubige, der Nicht-Zuständige den "Leviten" zeigt, was das "Eigentliche" des Hilfe-Handelns ausmacht! Bis heute unerledigte Kritik an der Arroganz der Rechtgläubigkeit und der kultischen Verengung von Religion! Ist der Samariter nicht der Typus jener "Menschen guten Willens", von denen das vielzitierte Schlußwort von GS (92 und 93) sagt, daß die Kirche nicht nur in den Dialog mit ihnen treten, sondern "mit allen, die die Gerechtigkeit lieben und pflegen" (GS 93), zusammenarbeiten will am Aufbau des Reiches Gottes?

Die Rolle der "Samariter", der "Anderen" ("die hohe Güter der Humanität pflegen"; GS 92), sogar jener, die "Gegner der Kirche sind" (ebd.), unter diakonie-theologischen Aspekten noch besser zu verstehen, die Frage nach dem Geheimnis des "Helfens" und seiner anthropologischen Grundfunktion u.a. "schöpfungstheologisch" auszubuchstabieren, wie es G. Theißen³⁹ jüngst eindrucksvoll angeregt hat, wird – auch im Blick auf die christliche und weltweite Ökumene und Weltverantwortung der Kirche – eine immer dringlichere Aufgabe theologischer Forschung.

Die im Blick auf den konziliaren Prozeß und die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul (März 1990) wieder einmal elitäre, zögerliche und reaktionäre Haltung Roms zu beklagen, anzuklagen und sich als Volk Gottes von ihr nicht beirren zu lassen, eine andere.⁴⁰

³⁹ Vgl. G. Theißen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter. In: G. Röckle (Hg.): Diakonische Kirche, Neukirchen-Vluyn 1990, 47-76.

⁴⁰ Vgl. L. Kaufmann: Weil Rom sich desengagiert ... In: Orientierung 54, 1990, Nr. 1, 1-2.

Leo Karrer

Die Frage nach dem Laien als Frage nach der Kirche. Bedeutet der Aufbruch der Laien das Ende der klerikalen Kirche?

Zwischen Klerikern und Laien zu unterscheiden oder sie gar zu trennen, hat Kirchengeschichte gemacht. Wir sind in der Kirche tief davon geprägt und bis in tiefe unbewußte Anteile unserer Seele davon gezeichnet. So erinnere ich mich, daß nach einem voreucharistischen Gottesdienst in Solothurn, dem ich damals sozusagen "vorstand", ein Junge auf mich zukam und keck meinte: "Du bist gar kein richtiger". Auf meine Frage, was er damit sagen wolle (obwohl ich schon ahnte, was er meinte), beharrte er: "Du bist kein Pfarrer, nur die sind richtige ..." Erstaunt war ich darüber, wie präzise er im Bilde war, denn mein "Defizit" erkannte er daran, daß ich keine Stola trug. – Natürlich ist leicht zu verstehen, was der Junge auf diese köstliche Art ausdrücken wollte. – Diese Erfahrung wurde für mich zum Hinweis: Verriet sich darin nicht auch die bald jahrtausendealte Erbschaft der Kirche, die zu einer Entfremdung und Scheidung zwischen Klerus und Laien, zwischen lehrender und hörender Kirche führte?

Natürlich kann das Anliegen nur skizziert werden. Und ich bin mir bewußt, daß dieses Thema mit viel Gefühlseinstellungen und persönlichen Biographien, mit Ängsten und Interessen zu tun hat. Trotzdem bitte ich um Ihr wohlwollendes Zuhören. Das ist eine unverzichtbare Voraussetzung für Verstehen und jegliche Hermeneutik. Sonst hätte ich keine Chance.

I In der Erbschaft langer Jahrhunderte

Schon die Kirchengeschichte beweist, daß das Bild des Laien das Bild der Kirche widerspiegelt.¹

Die Rolle des Laien und ihre theologische Deutung verraten in jeder Phase auf dem Weg der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch die

¹ Siehe dazu: P. Neuner, *Der Laie und das Gottesvolk* (Frankfurt 1988); vgl. auch E. Klinger/R. Zerfass (Hrsg.), *Die Kirche der Laien* (Würzburg 1987); Literaturbericht zur Laienfrage: U. Ruh, *Das Konzil weiterdenken*, in: *Herder Korrespondenz* 41 (1987) 487-491. - Zu den historischen, theologischen, strukturellen (synodalen) und praktischen Aspekten vgl. L. Karrer, *Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche* (München 1989).

jeweilige Praxis und Gestalt, aber auch das Selbstverständnis und Eigenbild der Kirche.

1 Die Trennung von Klerus und Laien als unausgestandener Prozeß

(Innerkirchliche Zwei-Klassen-Gesellschaft)

Die urchristlichen Gemeinden kannten keine Zweiklassenkirche von "Klerus" und "Laien". Denn die Christinnen und Christen und ihre Gemeinden standen in Spannung zur Welt, aus der sie berufen und auserwählt waren, als Volk Gottes Zeugnis vom Reich Gottes und vom wiederkehrenden Herrn zu geben. Wie bekannt sein dürfte, umfaßte ursprünglich der Begriff "laos" (Volk), von dem sich der später verengte Begriff 'Laie' ableitete, alle Christen, einfache Gläubige und Dienstträger. Begriffe für eine Zweiteilung kamen erst zum Zuge, als Kaiser Konstantin der Große das Christentum privilegierte und dieses später zur Staatsreligion wurde und als sich in Anlehnung an die staatliche auch eine kirchliche Hierarchie bildete. Bischöfe zählten nunmehr auch zu den höchsten staatlichen Würdenträgern, so daß ihnen Handkuß, Weihrauch, Thron und andere Ehrenrechte zustanden. Kirchliche Dienstträger hatten Zugang zur Bildung, so daß der Kleriker zugleich auch ein Gelehrter war, während das Wort "Laie" zum Synonym für "ungebildet" und "uneingeweiht" wurde. Die über Jahrhunderte hinweg sich schleichend vollziehende Enterbung der Laien, wobei die Frau sozusagen zum doppelten "Laien" wurde, verdunkelte das Bewußtsein der Gemeinsamkeit und der vollen Zugehörigkeit zum Volk Gottes. Auf der politisch-öffentlichen, sozialen und institutionellen sowie auf der kulturellen und spirituellen Ebene bildeten sich zwei Klassen von Kirchenmitgliedern, wobei der Laie nicht mehr von seiner Zugehörigkeit zum Volk Gottes her verstanden wurde, sondern zusehends von seiner Abgrenzung vom Kleriker. Die "Männer der Kirche" galten als die "Geistlichen", die Laien als die "Fleischlichen". So unterscheidet die erste große kanonische Rechtssammlung der Kirche (Decretum Gratiani, 1142) am Ende dieser Entwicklung die erste Klasse der zwei Stände in der Kirche, die Priester und Mönche, von der zweiten Klasse, den Laien. Nach dieser auch praktischen Enterbung der Laien gab es allerdings immer wieder seit dem Mittelalter Gruppierungen als Such-Bewegungen, in denen sich die Religiosität von Frauen und Männern eine Bahn brach und Lebensraum suchte. Doch diese wurden jeweils kirchlich entschärft und klerikal eingebunden, sozusagen kirchlich begradigt (melioriert). – Der deutsche Reformator Luther hatte nicht zuletzt deswegen so starken Zulauf, weil er hauptsächlich die immer wieder erho-

benen Laienpostulate verfocht: Bibelausgaben und Gottesdienste in der Volkssprache, Aufhebung der innerkirchlichen Zweiklassengesellschaft von Klerikern und Laien, Betonung der fundamentalen Gleichheit aller Getauften, Laienkelch und allgemeines Priestertum.

Nach dem Konzil von Trient verstärkte sich trotz des pastoralen Ethos des Konzils die innerkirchliche Konsolidierung, wonach alles, was in der Kirche von Belang war, dem Klerus "gehörte", eine Tendenz, die durch das Erste Vatikanische Konzil und durch das Kirchenrecht aus dem Jahre 1917 ihren Höhepunkt erreichte. Demgegenüber änderte auch die Volksfrömmigkeit mit all ihren Licht- und Schattenseiten nichts; sie wirkt aber im nachhinein psychologisch wie eine Entschädigung für die innerkirchliche Entmachtung des Laien als Glied der Kirche. – Insgesamt ist es nicht übertrieben, wenn man sagt, daß die lange Geschichte der Kirche leider auch eine Geschichte der Laien-Enteignung (und besonders der Frauen-Enteignung) genannt werden muß. Man hatte sozusagen die ideale Interpretation des Christentums für einen Stand in der Kirche usurpiert. Die kirchliche Gegenwart ist deshalb auch davon gezeichnet, daß die Enteignung der Laien rückgängig gemacht wird, daß sozusagen mühsam erkämpft werden muß, was sich Rom im Laufe langer Jahrhunderte ohne Rücksicht auf das Volk Gottes genommen und z.T. auch angemäßt hat.

Erlauben Sie mir in diesem Zusammenhang einen kleinen Abstecher zu Mozarts Zauberflöte. Wenn ich an die verräterische und spannungsvolle Geschichte zwischen Klerus und Laien denke, dann spielen sich die Figuren Tamino und Papageno in meine Phantasie. Der scheinbar so frohgelaunte und gefühlsbetonte Naturmensch Papageno, "der das Plaudern nicht lassen kann", der auch nicht kämpfen will, auch keine anstrengende Weisheit verlangt, sich aber ein "Mädchen oder Weibchen wünscht ...", erinnert doch wohl eher an den Typus des "Fleischlichen". Prinz Tamino hingegen – mit seinem "edlen, lauterem und reinen Sinn" – überwindet im Schutz der Zauberflöte und mit hoher Disziplin Einweihungsriten und besteht gehorsam alle gefährvollen Prüfungen auf dem Weg zum Weisheitstempel und zum Himmel seiner Träume, zu Pamina. Solche heroische Zielstrebigkeit lenkt die Gedanken doch eher zu dem Typus des "Geistlichen". Aber – und das ist durchaus erwähnenswert – auch Papageno gelangt zum Ziel seiner Träume; er findet Papagena. Im Unterschied zum erleuchteten Himmel von Tamino gibt es im Himmel des Glücks von Papageno sogar noch "so liebe kleine Kinderlein", viele kleine Papageno und Papagena." Seinem Himmel ist Fruchtbarkeit und Zukunft beschieden. – Das scheint mir fast schon ein kleiner Vorgriff auf unsere weiteren Überlegungen zu sein.

2 Wandel in der Rolle des Laien

Das starre Klerus-Laien-Schema nun erlebte indes schon im letzten Jahrhundert eine erste Metamorphose. Als die Kirche unter dem Druck der Aufklärung, der durch die Ideale der Französischen Revolution inspirierten liberalen Staatsideen und Emanzipationsbewegungen und der zeitweilig recht bedrohlichen Umklammerung durch den absolutistischen Staat versuchte, mit Konkordaten und durch die Aktivierung der Laien gesellschaftlichen Einfluß und kirchliche Freiheit zu sichern, bildete sich der Katholizismus als schützender Schild gegenüber den der Kirche feindlich gesinnten Kräften. Diese Schutzschildfunktion führte vor allem im deutschsprachigen Raum zum sogenannten Block-Katholizismus bzw. zum politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Verbandskatholizismus, der zur Hauptsache von Laien getragen und gestaltet wurde. Dabei ist zu beachten, daß dies nur auf der Basis der bürgerlichen Freiheiten möglich war: Niederlassungs-, Versammlungs-, Presse-, Gewissens- und Religionsfreiheit etc. Dieser Parteien- und Verbandskatholizismus stützte sich somit auf staatsliberale "Ideen" und Wege, die die Kirche ihrerseits lange Zeit bekämpft hatte. Und er strukturierte sich nach den damals geltenden demokratischen Rechten. Allerdings ist dadurch die Spannung "Klerus-Laie" in der Kirche nicht beigelegt worden, weil der sogenannte Verbands-Katholizismus religiös und kirchlich von seiner Zielvorstellung her unter der Führung des Klerus sozusagen der in Staat und Gesellschaft verlängerte Arm der Hierarchie und der rege Träger vielfacher sozialer und religiöser Apostolatsaufgaben blieb.

Nachdem dieser Katholizismus manche der damaligen Funktionen nicht mehr wahrnehmen mußte, weil die Kirche gesellschaftlich arriviert ist und des Schutzschildes nicht mehr bedurfte, veränderte sich nach den fürchterlichen Erschütterungen der beiden Weltkriege und infolge der weltumspannenden Prozesse und Problemeberge und der damit einhergehenden Traditionsbrüche die Lage der Kirche und die des von Laien getragenen Verbands- und Parteienkatholizismus. Denn: In den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts verloren Religion und Kirche – unter dem Einfluß vieler gesellschaftlicher Faktoren, der Privatisierung und Individualisierung des Lebens usw. – ihre normierende und verbindende sowie verbindliche Einheitsfunktion. Die frühere Monopolstellung der Kirche wich einer Konkurrenz-Situation. Dem "institutionalisierten Katholizismus" entglitt die Möglichkeit, die alte Sondergesellschaft aufrechtzuerhalten. Die Kirche findet sich demzufolge in einer völlig veränderten "säkularisierten" Gesellschaft vor. Und die Herausforderungen heute kolonisieren auch den Binnen-Raum der Kirche. Das

hat Auswirkungen auf eine veränderte Rolle der Laien und auf das Selbstverständnis der Kirche.

II Theologische Trend-Wende: Kirche als Volk Gottes (Bewußtseins-Wandel)

Die Frage nach dem Laien ist zu einem praktischen Spannungsfaktor in der Kirche geworden. Ohne lange theologische Prozesse und oft stille Neubesinnung hätte diese Wende nicht so "unerbittlich" werden können. – Es konnte nicht plötzlich bewußtseinsmäßig durchbrechen, was nicht vorher in einer Art Inkubationszeit reif und sprachfähig wurde.

1 Der "Laie" findet seinen theologischen Ort wieder

Diese Spannung markiert bis zu einem gewissen Grad das Zweite Vatikanische Konzil, denn es verbürgt vielfach die fundamentale Gemeinsamkeit, Einheit und Gleichheit aller Christinnen und Christen aufgrund von Taufe und Firmung.² Für die theologische Rechenschaft über den Laien ist – wie Sie wissen – der Gedanke der Kirche als Volk Gottes (Lumen gentium, 2. Kapitel) von entscheidender Aussagekraft, sichert es doch vor aller charismatischen und amtlichen Unterscheidung oder Aufgliederung auf der kirchlichen Ebene die Gleichwertigkeit aller auf der pneumatisch-fundamentalen bzw. christlichen Ebene. Diese christliche Tiefendimension oder "Innenseite" der Kirche (wenn ich es so ausdrücken darf) ist die entscheidende Quelle für die charismatische und dienstliche (bzw. amtliche) "Außenseite" der Kirche.

"Volk Gottes" betont die unübertragbare Subjekthaftigkeit (Würde) aller, die auf den Namen Jesu getauft und gefirmt sind. Worte wie "glaubender Mensch" oder "Christ" sind gefülltere Ausdrücke für das, was das zerschlissene Wort "Laie" kaum mehr hergibt. Nach den Worten des Konzils haben die Christen nicht irgend einen Anteil an der Sendung der Kirche, sondern sie sind vielmehr "berufen, als lebendige Glieder ... alle ihre Kräfte ... zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen" (Lumen gentium 33), denn "alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde, richtet sich in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker" (ebd. 30). – Damit hat der "Laie" wieder seine positive theologische Ortsbestimmung in der Kirche erhalten. Christen erfüllen das Zeugnis und die Sendung der Kirche dadurch,

² W. Zauner, Laien und Priester - eine Kirche, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 135 (1987) 205-212.

daß sie die Lebensabsicht Gottes für die Menschen durch eine kritisch-prophetische Präsenz in den zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Bereichen – sozusagen an den Hecken und Zäunen des Lebens – geltend machen. Schon der Titel "Lumen gentium" (Licht der Völker) der Kirchenkonstitution (Vatikanum II) deutet auf die missionarische Öffnung der Kirche hin, auf ihren Dienst in und für die Welt. Sie verwahrt sich gegenüber den Rückzügen in ein innerkirchliches Getto (Nischen-Katholizismus).

2 Konkurrenz zum kirchlichen Amt?

Diese bewußtseinsbildenden Großtaten des Konzils werden je länger umso mehr durch die weitergehenden Entwicklungen seit dem Konzil zu Spätzündern auch für die Kirchenordnung und für die Fragen um Dienste und Ämter. Im beschränkten Rahmen dieser Ausführungen kann die unübersehbare Fülle der Mit-Beteiligung und des Engagements so vieler Frauen und Männer in allen Teilen der Weltkirche leider nur genannt werden: in der Diakonie und Caritas; im individuellen, sozialen und gesellschaftspolitischen Bereich; in den katechetischen und religionspädagogischen Aufgabefeldern; in der Verkündigung und Theologie, in der Erwachsenenbildung, Medien- und Öffentlichkeitsarbeit; im gottesdienstlichen und sakramentalen Leben der Kirche und Pfarreien; in Verbänden und Räten sowie in der Administration usw. Einschneidende Veränderungen und Initiativen haben stattgefunden: Seit den sechziger Jahren erfuhr die katholische Kirche, vor allem im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils, sozusagen auch interne Veränderungen: Laien wirken mitentscheidend in Synoden, Seelsorgegeräten, Basisgemeinden, Solidaritäts- und Ökumengruppen mit; ohne das Engagement von Laientheologen und -theologinnen, Katecheten und Katechetinnen, Jugendseelsorger und Jugendseelsorgerinnen sind Pastoral und Verkündigung immer weniger denkbar. Auf Initiative von Laien oder in Zusammenarbeit mit Laien entstanden weltumspannende Hilfsorganisationen wie Fastenopfer, Misereor, Adveniat, Missio (Umstrukturierungen)...

Diese erfreulich üppige Vielfalt und die veränderte Bewußtseinslage verlangen aber nach einer ihnen entsprechend dienstbaren Kirchenordnung und nach einer neuen Rollenbestimmung des kirchlichen Amtes, denn das Schema "Klerus – Laie" kann nicht mehr wie ehemals spielen. Die kirchliche Entwicklung der letzten Jahre (auch die Bischofssynode 1987 über Berufung und Sendung der Laien) zeigen allerdings auch mit Deutlichkeit, daß dieser Wandel zu einer schweren Prüfung der Kirche wird. Ob es um die theologischen Grundlagen (Weltdienst-Heilsdienst: hier ist auch das II. Vatikanische Konzil schil-

lernend), um die Spiritualität der Laien, um das Verhältnis der Kirche zur Welt, um die Amtsfrage³ und Amts-Bedingungen, um die Analysen der geschichtlichen und kirchlichen Wirklichkeit geht, hintergründig ist eine heimliche Zwiespältigkeit (Dualismus) am Werk: offensiv schickt man die Laien in die Welt (Missio), und defensiv grenzt man sich im innerkirchlichen Raum (Communio) von ihnen ab. In der Welt sind sie handelnde Erwachsene, während sie in kirchlichen Belangen über den Status des gesteuerten und betreuten Kindes nicht hinausgewachsen sind. Strukturell ist der Laie damit ein geteiltes Subjekt. Und Sie wissen, daß dies hohe Anforderungen an die Identitätsfindung stellt. Mancher Christen-Mut wird dadurch leider gelähmt.

Alle Versuche, die den Laien durch eine zweitrangige binnenkirchliche Ortszuweisung bzw. durch eine ab- und ausgrenzende Verhältnisbestimmung zum Klerus ableiten und deuten wollen, führen zu Scheingefechten. Die Frage nach Charismen, Ämtern und Kirchenordnungen stellen sich auf der kirchlichen Ebene, sind also praktischer Art und beziehen sich auf die empirische Seite der Kirche (was ich etwas hilflos "Außenseite" der Kirche nannte). Die Frage nach der Kirchenmitgliedschaft stellt sich auf der pneumatisch-fundamentalen Ebene, also auf der Ebene des Christseins ("Innenseite" der Kirche, wenn Sie so wollen). Auf dieser entscheidenden Ebene, die Frauen und Männer, "Kleriker" und "Laien" zu einem Volk Gottes eint, verläuft die Unterscheidungslinie zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden (zwischen Christen und Welt wie in der Urkirche). Das kirchliche Amt steht im Dienste dessen, wofür Kirche Instrument und Provisorium ist. In diesem Sinn ist es durchaus konstitutiv für die Kirche. Aber Kirche und ihre Sendung definieren ihre Dienste und ihre Ämter, nicht umgekehrt. Der theologische Dienst des Amtes liegt somit darin, daß Glaube, Hoffnung und Liebe möglich und gelebt werden, daß Kirche sich vollzieht in Verkündigung, Liturgie und Diakonie und darin in der Koinonie. Der Sinn des kirchlichen Dienstes liegt nicht darin, alles selbst zu tun, was der Kirche als Sendung aufgetragen ist, sondern dafür Sorge zu tragen, daß die Kirche als Volk Gottes ihrer Sendung nachkommt. So dürfen wir logischerweise folgern, daß die Fragen um Amt und Kirchenordnung praktische Fragen sind. Die Kirche in ihren Entscheidungsträgern dürfte sich in der Gestaltung ihrer Dienste einer Freiheit bedienen, die sie in den ersten Jahrhunderten selbstverständlich praktiziert hat. Das Problem in der Diskussion um die Laien und um das Amt liegt darin, daß die empirisch kirchliche Ebene ("Außenseite") und

³ Bei genauem Hinsehen ist sie eine Zölibatsfrage und hat in diesem Zusammenhang mit der Einstellung zur Frau und zur Geschlechtlichkeit zu tun. Die Theologie des kirchlichen Amtes ist viel weiter und offener, als es das geschichtlich gewachsene Amtsprofil erkennen läßt oder als man wahrhaben will.

pneumatisch-christliche Ebene ("Innenseite") oft miteinander vermischt werden und zwar in der Art, daß dem Amtsträger ein *christliches* "Mehr" zugesprochen wird, das dem Laien abgeht (repraesentatio Christi, in persona Christi agere ...). Damit wird eine praktische Frage der empirisch-charismatischen Ebene auf die pneumatisch-fundamentale Ebene verlagert. Die Unterscheidung Klerus-Laien aber so "grundsätzlich" zu stellen, verbaut vermutlich eine Lösung, weil die Frage falsch gestellt erscheint.

III Elemente einer Vision

Mit diesen Vor-Fragen ist allerdings der Ernst von Berufung und Sendung der Christinnen und Christen (aller Kleriker, aber auch aller Frauen und Männer in der Kirche) noch nicht voll-umfänglich erfaßt. Aber es ist deutlich geworden, daß die Aufbrüche von Christinnen und Christen sowie die gesellschaftlichen Prozesse die herkömmliche Kirchenordnung, in der 0,05% Kleriker für alle 99,95% Katholiken/innen alleine entscheiden, in Frage stellen.

Die genannten Prozesse fordern nicht nur die Kirche heraus, sondern auch radikal die christlichen Frauen und Männer, das Volk Gottes.

1 Zweit-größte Sorge: echte Partizipation für alle Christinnen und Christen (also strukturelle Aspekte)

Bewußtseinsmäßig sind die Frauen und Männer in der Kirche erwacht. Das ist das großartige und revolutionär Neue. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die sogenannten Laien angefangen, ihr charismatisches Selbstbewußtsein zurückzugewinnen. Dieses nachkonziliär aufgebrochene Bewußtsein ist indes mit vorkonziliären Strukturen konfrontiert, die eher wieder verstärkt werden (Reibflächen und Konflikte).

Aber: Wenn die "Laien" zutiefst als Christen definiert werden dürfen und wenn Frauen und Männer mit den Priestern die vielfältigen Aufgaben der Kirche wahrnehmen, dann stellt sich auch institutionell die Frage gleicher "Bürger-Rechte" in der Kirche, d.h. nach einer echten Partizipation, die über die ersten Ansätze "kompetenzloser" Räte und über den institutionellen Status des unmündigen Kindes hinausgehen. Dabei ist zu denken an synodale (konziliare) Kirchenstrukturen – auf allen Ebenen –, bei denen die Entscheidungskompetenz der Amtsträger/innen und die Mitsprache der "Basis" gegenseitig gebunden und

aufeinander bezogen sind.⁴ Dabei geht es nicht primär um die Diskussion einer neuen Institution, sondern um die Institutionalisierung des innerkirchlichen Dialogs und der Solidarität auch in Konfliktsituationen und bei Polarisierungen. Mit synodaler Kirchenordnung ist weiß Gott keine Kirche ohne Papst und ohne Bischöfe gemeint, sondern die Überwindung einer institutionell-empirischen Kirche "ohne Volk Gottes". – Natürlich sind damit heiße Eisen berührt, z.B. Gleichberechtigung, zölibatäre Lebensform für Priester, Ausschluß der Frauen vom priesterlichen Amt, die Fragen um Gemeindemodelle etc. – Heiß werden diese Eisen, weil sie zur Zeit innerkirchlich keine Chance haben, im Dialog geklärt und "gekühlt" zu werden. Sitz-Streiks vor Bischofsweihen z.B. sind für mich ein Symptom für nicht vorhandene partizipatorische Strukturen in der Kirche. Dieser Mangel an Dialog und entsprechenden Dialog-Instrumenten vergiftet die innerkirchliche Atmosphäre, nicht die Verlegenheit, wie die Probleme einer Lösung zuzuführen sind. Innerkirchliche Reservate oder Schrebergärten für Laien genügen nicht mehr, sondern Partizipation aufgrund von Taufe und Firmung sind angemahnt.

Zum Dialog gibt es auch in der Kirche keine sinnvolle Alternative. Auf der Basis solcher Dialog-Instrumente in der Kirche fänden die echten Probleme und tiefen Sorgen der Menschen eher ein Forum, zur Sprache zu kommen. Angesichts der Menschheits-Sorgen können wir uns doch nicht den Luxus erlauben, als wären Ministrantinnen ein Problem. Es ist doch nicht in sich etwas Sinnvolles getan, wenn wir alle die Kommunion gleich empfangen.

Zudem: in der Außenpolitik des Vatikans (Papstreisen, -ansprachen) werden soziale Probleme mutig beim Namen genannt wie z.B. Freiheit, Gewerkschaftsrechte, Menschenrechte, Dialog mit der Opposition. In der kirchlichen Innenpolitik wären nun die eigenen Kosten in der Höhe der an die Welt verkündeten Preise zu übernehmen.

Nun, die institutionellen Rahmenbedingungen, in denen Frauen und Männer auch kirchlich als "Erwachsene" gelten, sind – so unumgänglich und unverzichtbar sie auch sein werden – in einem gewissen Grad die "zweitgrößte" Sorge.

⁴ Vgl. eine erste Skizzierung: L. Karrer, Laie/Klerus, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2 (München 1984) 367-374.

2 Die größte Sorge: glaubwürdig gelebter Christen-Mut

Wir leben in einer Zeit, in der sich viele innerkirchliche Naherwartungen verzögern. Nicht neue Erfahrungen, aber die Spannungen werden je neu erfahren. Aber selbst dann, wenn sich die innerkirchlichen Naherwartungen vieler "Laien" und Priester verzögern, so gilt die Berufung zum Christsein bzw. die Sendung zum christlichen Zeugnis in den Herausforderungen der heutigen Zeit sozusagen "kompromißlos" und ohne Abstriche. Es geht um das Grundanliegen der christlich-prophetischen Dimension ("Innenseite") von Kirche, nämlich um eine Hoffungspraxis im Leben des einzelnen und im gesellschaftlichen Miteinander. Die Herausforderungen des menschlichen Lebens und die Nöte und Probleme der Welt einerseits und eine leidenschaftliche Verankerung in der uns in Jesus Christus geschenkten Hoffnung andererseits definieren Christsein und letztlich das Wirken der Kirche. Pneumatische Tiefe und charismatisches Handeln verbinden sich zum Zeugnis konkreter Hoffnungsschritte. Erst wenn diese christliche Berufung und Sendung – nach Maßgabe des Vermögens und der Kraft unserer Herzen – eingelöst werden, aber auch nur erst dann, hat m.E. die Frage nach dem "Laien" als Frage nach der Kirche ihre Identität gefunden.

Diese christliche Identität scheint überall dort gefährdet, wo Christen und Christinnen sich von der Kirche entfernen, weil sie glauben, daß die gesellschaftlichen Herausforderungen nur in Distanz zur Kirche oder gegen die Kirche wahrzunehmen sind. Eine weitere Variante zeichnet sich in der privatisierenden Haltung oder in der Meinung ab, ohne Kirche glauben bzw. Christ sein zu können. Manche wenden sich auch verletzt und degoutiert von der Kirche ab. Anderen wiederum würde man zu viel Ehre antun, hinter ihrer Distanz mehr als Langeweile und Konsum-Mentalität zu vermuten. Eine solche Haltung überläßt die Kirche sich selbst. Solche Haltungen führen aber – soweit meine Phantasie zu reichen vermag – zu keinem überzeugendem Modell, nämlich zum eigenen Christen-Mut aufzuwachen und Aufbrüche von Christen so zu gestalten, daß sie auch zu einer größeren Mit-Verantwortung der Frauen und Männer in der Kirche führen und damit zu einer produktiven und prophetischen Überwindung der Kirche des Klerus und der Kirche der Laien.

Diese christliche Identität, die gerade die Spannung zwischen der Gottesfrage und Menschenfrage (Mystik und Politik) auszuhalten bemüht ist, wird aber auch durch innerkirchliche Rückzüge gefährdet, die sich ebenfalls nicht als Modelle für Auf-Brüche von Christen empfehlen. – In Zeiten, in denen scheinbar in Gesellschaft und Kirche die Probleme unlösbar sich auftürmen und bisherige Solidaritäts-Strukturen

und Werte in Krise geraten, ist es verständlich, daß Menschen in Angst geraten. Sie suchen eine schützende Heimat und entlastende Absicherung. Innerkirchlich sehe ich solche Tendenzen im starren Traditionalismus, der das Handeln Gottes an historisch gewachsenen Formen festbinden will. Ähnlich liegt es bei doktrinären Verhärtungen, die Sicherheit nur durch wortwörtliche Treue gegenüber der Bibel und kirchlicher Lehre zu erhalten glauben: das ist die Gefahr des Fundamentalismus, der keine Visionen für Aufbrüche und solidarische Praxis entwickelt, sondern nur rigoros reproduziert und verwaltet. Ist es da nicht verständlich, daß die autoritäre Variante ganz naheliegt? Denn das kirchliche Amt soll diese Sicherheiten garantieren und für das Geradestehen, was gilt. – Eine weitere Sicherheitssuche erfolgt in der Form des Rückzugs in das Erleben von Gemeinschaft, in der Nestsuche in kirchlichen Nischen mit z.T. ausgeprägten spirituellen Ausrichtungen und in den vor der rauhen Luft der Wirklichkeit schonenden Unterständen ("Kuschelgruppen") – oft geschart um dominante Männer oder Frauen ("Gurus").

Christsein findet demgegenüber seine Mitte darin, die geschenkte Hoffnung in konkreten Hoffnungsschritten aus- und mitzuteilen, d.h. die Gottesfrage in die praktische "Menschenfrage" zu mischen und in die Menschenfragen und Menschennöte die Frage nach dem Gott Jesu, der Quelle unserer Hoffnung. Hoffnungsschritte meinen konkrete Solidaritätspraxis in der Verbindlichkeit gemeinsamer Anliegen und in der Verbundenheit gemeinsamer Sorgen.

Die größte Sorge gilt somit der Frage, ob und wie wir "Laien" selber Christsein glaubwürdig leben und gestalten. In diesem Zusammenhang muß an die Passivität vieler Kirchenmitglieder, an die Kirchendistanzierung und an die Flucht vor mittragender Verantwortung sowie an den Klerikalismus auch der Laien erinnert werden. Könnte es nicht sein, daß vor lauter Forderungen nach Rechten in der Kirche übersehen wird, daß manche Laien – wenn es konkret wird – so heiß in Pflicht und aktive Mündigkeit gar nicht genommen werden möchten? Was von der Kirche als Freiraum erwartet wird, ist in tiefster Konsequenz eine Herausforderung auch an die Laien, diesen Freiraum überzeugt und überzeugend sowie vertrauensbildend wahrzunehmen und zu füllen.

Wer diese Last und Chance wagt, wird die befreiende Entdeckung machen, daß die Freiräume an der Basis der Kirche oft weiter und größer sind, als vermutet wird, und daß man mit seinen Kirchenräumen so alleine gar nicht dasteht. Daß Kirche zu einem Hoffnungszeichen unter den Menschen und in der Welt wird, ist zur eigenen Aufgabe geworden, die nicht mehr billig an die offizielle Kirche oder an ihre Amtsträger zu delegieren sind. Mit solchen Formen der Delegation versetzen sich die

Laien selber in unmündige Kindschaft. Demgegenüber sind die Christinnen und Christen gerufen und berufen, selber Plädoyer für eine Kirche zu werden, in der Gott zu den Menschen und zur Welt will (Missio) und die sich als Weggenossenschaft und als Gemeinschaft im Glauben versteht (Communio) und dadurch als Einladung zu den Quellen und Grundlagen des Glaubens (Vertiefung im Glauben, Bibelmeditation ...), als Weg, der sich immer wieder auch als Rückkehr zu den geistlichen Reserven erweist (Gottesdienste, Beten, sakramentales Leben ...). Ohne diese Verankerung in der Botschaft Jesu würde der Gott Jesu ein stimmschwacher Gott im konkreten Leben der Christen und der Kirche. Vielmehr sind die Christinnen und Christen im Vertrauen auf den Gott Jesu, der das Leben aller Menschen in Fülle will (Jo 10, 10), berufen und aufgerufen, die Botschaft Jesu als Lebenshoffnung gegen alle Sterbeprozesse und Lebensbedrohungen in der Welt und in unserem Alltag zur Erfahrung werden zu lassen. Ohne Bezug zur Gemeinschaft des Glaubens verfielen wir leicht der Anästhesie des Bewußtseins, jener schleichenden Unachtsamkeit des Herzens für das, was es mit uns allen und unserem Leben vom Gott Jesu her auf sich hat. Davon kann auch die Knechtsgestalt der Kirche nicht dispensieren, mögen die Verhältnisse leider auch so sein, wie sie sind. Kirche in ihrer christlichen Dimension liegt uns am Herzen, auch wenn sie uns in ihrer empirischen Selbstdarstellung auf dem Magen liegt.

In diesem Sinne sind alle Christinnen und Christen mitverantwortlich und haftbar für eine in vielen kleinen und manchmal größeren Schritten glaubwürdige Kirche, die versucht und wagt, zum Erfahrungsraum und Ort von Lebenshoffnung zu werden. Wenn immer es im Leben um die Tiefendimension des Lebens geht, bezahlt man mit sich selbst. Unter diesem Preis schenkt sich nicht jene Zukunft, die wir der Kirche im Vertrauen auf den Weg und das Wort Jesu wünschen. – Wenn dies uns gelingt, bescheidener und dankbarer: wenn sich dies uns schenkt, dann ist die Hoffnung zu wagen, nämlich daß die Auf-Brüche von Christen und Christinnen, die immer auch Abbrüche und Zusammenbrüche, aber auch Durchbrüche bedeuten, das Ende der herkömmlichen geschichtlich gewachsenen Spaltung der Kirche in Klerus und Laien herbeiführen und bedeuten können. Lohnte es dann nicht, daß wir – uns gegenseitig befreiend – aus unseren klerikalen und laikalen Minderwertigkeitsgefühlen und Ängsten aufbrechen? Denn Angst macht lernbehindert – auch gegenüber dem Wehen des Geistes Gottes, daß wir aufbrechen, um uns als Schwestern und Brüder darin zu finden, im Vertrauen auf das Wort und den Weg Jesu praktischen Christenmut zu wagen. Danach ist gefragt. – Christen-Mut heißt eben, die christliche bzw. pneumatische Tiefendimension der Kirche auf der charismatischen praktischen Ebene zum eigenen Anliegen und zur gemeinsamen

und verbindlichen Sorge werden zu lassen. Das Leben teilt auch hier wie in anderen menschlichen Bereichen kompromißlos mit, daß der Preis des Zieles der Weg ist; der Preis des Weges sind wir selber. Wir müssen ihn gehen. Aber Christinnen und Christen – so meine ich – gehören doch zu jenen Menschen, die sich zwar der Realität stellen, bei ihr aber nicht aufgeben.

B.

Aus dem Beitrags-Symposium
zur empirischen Religionssoziologie
(Salzburg 7.6.1991)

Michael Krüggeler

Religion in der Schweiz

Eine religionssoziologische Untersuchung im europäischen Kontext¹

B.

Aus dem Beirats-Symposium zur empirischen Religionssoziologie (Salzburg 7.6.1991)

Sei es, daß die Praktische Theologie selbst empirische Forschungsproduktion, sei es, daß sie sozialwissenschaftliche Analysen für die Zwecke rezipienter Praktischer Theologie in Auftrag gibt. Die "Ergebnisse" der empirischen religionssoziologischen Forschung sind aber nicht nur für die Praktische Theologie, sondern auch für die Kontrolle der Art und Weise, wie bestimmte Daten und Ergebnisse zustande gekommen sind. Erst der Einblick in die meist oder weniger komplexen Zusammenhänge zwischen Theoriebildung, Operationalisierung, Daten und Interpretation macht empirische Ergebnisse jeweils in ihrer analytischen Qualität überprüfbar und in ihrer handlungsleitenden Relevanz interpretierbar.

1. Drei Fragen nach religiösen Orientierungen und ein Dilemma

Im folgenden soll daher der Ansatz einer Studie über "Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität und kulturelle Identität in der Schweiz" vor dem Hintergrund eines Vergleichs mit zwei anderen Untersuchungen entwickelt werden, die in den achtziger Jahren in verschiedenen Ländern durchgeführt worden sind. Wir konzentrieren uns hier auf die drei bikonfessionell geprägten Staaten Westeuropas, die Niederlande, die Bundesrepublik Deutschland und die Schweiz, und beschränken den Vergleich auf die Diskussion unterschiedlicher Instrumente zur Erforschung religiöser Orientierungen. Der Begriff "religiöse Orientierung" bezieht sich auf die Debatte über verschiedene Dimensionen der

¹ Lokale, modifizierte Fassung eines Referats vor dem Beirat der Fakultät für deutschsprachigen Pastoraltheologie am 2. Juni 1991 in Salzburg. Für die vorliegende Fassung muß der Anrechnungsrat auf der unbedingt nötigen Reduktion und die Vorentscheid von Ergebnissen der Schweizer Studie auf Änderungen beschränkt werden. Eine ausführliche Darstellung der schweizerischen Untersuchung erscheint im Frühjahr 1992 im *nZy-Verein Zürich* unter dem Titel "Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz", Herausgaben von A. Dulake und R. J. Campbell.

Michael Krüggeler

Religion in der Schweiz.

Eine religionssoziologische Untersuchung im europäischen Kontext¹

Sei es, daß die Praktische Theologie selbst empirische Forschungen produziert, sei es, daß sie sozialwissenschaftliche Analysen für ihre Zwecke rezipiert – in beiden Fällen liegt die Aufgabe der Praktischen Theologie auf einer doppelten Ebene: Zum einen auf der Ebene der 'Ergebnisse', die insofern von Belang sind, als sie Aspekte der zu untersuchenden Realität wiedergeben. Zum anderen aber muß die Praktische Theologie sich immer auch einschalten in die Kontrolle der Art und Weise, wie bestimmte Daten und Ergebnisse zustande gekommen sind. Erst der Einblick in die mehr oder weniger komplexen Zusammenhänge zwischen Theoriebildung, Operationalisierung, Daten und Interpretation macht empirische Ergebnisse jeweils in ihrer analytischen Qualität überprüfbar und in ihrer handlungsleitenden Relevanz interpretierbar.

1 Drei Fragen nach religiösen Orientierungen und ein Dilemma

Im folgenden soll daher der Ansatz einer Studie über "Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität und kulturelle Identität in der Schweiz" vor dem Hintergrund eines Vergleichs mit zwei anderen Untersuchungen entwickelt werden, die in den achtziger Jahren in verschiedenen Ländern durchgeführt worden sind. Wir konzentrieren uns hier auf die drei bikonfessionell geprägten Staaten Westeuropas: die Niederlande, die Bundesrepublik Deutschland und die Schweiz, und beschränken den Vergleich auf die Diskussion unterschiedlicher Instrumente zur Erforschung "religiöser Orientierungen". Der Begriff "religiöse Orientierung" bezieht sich auf die Debatte über verschiedene Dimensionen der

¹ Leicht modifizierte Fassung eines Referats vor dem Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen am 7. Juni 1991 in Salzburg. Für die vorliegende Fassung muß der Anmerkungsapparat auf das unbedingt Nötige reduziert und die Wiedergabe von Ergebnissen der Schweizer Studie auf Andeutungen beschränkt werden. Eine ausführliche Darstellung der schweizerischen Untersuchung erscheint im Frühjahr 1992 im NZN-Verlag Zürich unter dem Titel "JedeR ein Sonderfall? Religion in der Schweiz", herausgegeben von A. Dubach und R. J. Campiche.

Religiosität, die im Grunde zwei Kern-Dimensionen von "Religion" zutage gefördert hat (Roof 1979): eine Dimension von Einstellungen und Orientierungen (meaning/belief), die sich in der Zustimmung oder Ablehnung religiöser Glaubenssätze äußert, und eine zweite Dimension der Zugehörigkeit zu und der Beteiligung an religiösen Institutionen oder Organisationen (belonging).

Drei Instrumente zur Erforschung religiöser Orientierungen

Innerhalb des Fragebogens der "Internationalen Wertestudie 1981/82" finden sich eine Reihe von Fragen, die sich auf – wie es heißt – "Glaubensinhalte" beziehen sowie auf die Selbsteinschätzung der eigenen Religiosität.² Die Inhalte dieser Variablen formulieren nahezu ausschließlich zentrale Aussagen des christlichen Glaubensbekenntnisses, so daß die Frage nach der Validität der hier vorliegenden Indikatoren – d.h. welche Einstellungen mit ihnen gemessen werden können – unter Hinweis auf die christlich institutionelle Ausprägung von Religiosität erschöpfend beantwortet ist. Dieser an sich legitime Ansatz religionssoziologischer Forschung wird erst dann zum Problem, wenn im globalen Anspruch der Interpretation die christliche Religiosität mit Religion schlechthin identifiziert und eine gewisse Tautologie im empirischen Ergebnis nicht durchschaut wird: Der empirisch aufweisbare enge Zusammenhang von hoher christlich-religiöser Orientierung und Kirchlichkeit (Sonntagskirchgang) ist umso weniger verwunderlich, als mit dem hier vorliegenden Instrumentarium nur die institutionell-kirchlich typisierte Form von Religiosität gemessen werden kann (vgl. Gabriel 1990). Auch die weittragende Behauptung: "Prognosen einer neuen diffusen Religiosität abseits des traditionellen christlichen Glaubens entbehren jeglicher Grundlage" (Noelle-Neumann, Köcher 1987, 184), geht über die Leistungsfähigkeit der hier verwendeten Indikatoren entschieden hinaus.

Für eine empirische Untersuchung über "Säkularisierung und Entsäulung in den Niederlanden" (Felling, Peters, Schreuder 1987) wurde ein Instrumentarium entworfen, das "Religion als transzendente Welt- und Lebensanschauung (definiert), die sich auf die Themen Ursprung der Welt, Sinn des Lebens, Leiden und Tod, Gut und Böse bezieht" (Felling, Peters, Schreuder 1987, 44). Den Befragten wird eine Vielzahl von Aus-

² Der Fragebogen ist abgedruckt im Anhang von Noelle-Neumann, Köcher 1987, 410-447. Ich beziehe mich nur auf die Fragen 41, 44, 45, 46 und 47 sowie auf ihre Auswertung für die Bundesrepublik Deutschland im Kapitel "Religiös in einer säkularisierten Welt" (ebd. 164-281). Zur gesamt-europäischen Auswertung der Wertestudie 1981/82 vgl. Stoetzel 1983, über religiöse Orientierungen bes. 87-120.

sagen vorgelegt, die fünf unterschiedliche Antwortstufen auf jedes dieser Themen formulieren: christliche, deistische, immanentistische, skeptizistische und nihilistische Stellungnahmen. Mit der so entstehenden Matrix wird ein substantielles Religionskonzept operationalisiert, und die entsprechende theoretische Fragestellung der Untersuchung richtet sich auf die Überprüfung der Behauptung einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit dieser traditionellen, übernatürlich ausgerichteten Religiosität mit der funktional differenzierten, kognitiv geprägten modernen Gesellschaft. Im Vergleich zwischen den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland³ kommen die Autoren zu dem bemerkenswerten Ergebnis, daß auch hinsichtlich der traditionellen Religiosität nicht die Rede sein kann von *der* Religion in *der* modernen Gesellschaft: Das Verhältnis zwischen Religion und Moderne wird vielmehr nach Maßgabe unterschiedlicher historischer Gegebenheiten in durchaus differenzierten "Säkularisierungsmustern" ausgestaltet.

Den Hauptbestandteil der schweizerischen Studie bildet eine Repräsentativbefragung der Schweizer Wohnbevölkerung⁴, die im Unterschied zu den beiden genannten Untersuchungen nun explizit den Versuch unternimmt, in der Frage nach religiösen Orientierungen ein transzendenzbezogen-substantielles mit einem funktionalen Religionsverständnis zu verbinden. Dieses Konzept geht davon aus, daß die historischen Religionen im Lauf der Geschichte verschiedene Funktionen innerhalb der Gesellschaft erfüllen (Kaufmann 1989, 82-89), von denen hier drei in konkrete Fragen umgesetzt werden: Die Funktion der Kosmisierung von Welt (Frage nach der Existenz einer höheren Macht), einer speziellen Kontingenzverarbeitung (Frage nach dem Umgang mit dem eigenen Tod) und die Funktion der Sozialintegration (Frage nach

³ Das für die Niederlande entwickelte Instrumentarium der "Welt- und Lebensanschauung" wurde in den achtziger Jahren in meist stark modifizierter, vor allem gekürzter Form in verschiedenen empirischen Studien verwendet, u.a. in der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) 1982 für die Bundesrepublik Deutschland (dazu auch Daiber 1989). Weitere Aufnahmen: SPI 1989; Kirchenamt der EKD 1991; sowie in einer Befragung von Leipziger Gemeindegliedern (Wolf-Jürgen Grabner).

⁴ Das Teilprojekt "Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität, kulturelle Identität in der Schweiz" gehört zum Nationalen Forschungsprogramm 21 "Kulturelle Vielfalt und nationale Identität" und wird unter Leitung von Roland J. Campiche (Institut d'éthique sociale, Lausanne) und Alfred Dubach (Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen) bearbeitet von Claude Bovay, Peter Voll und Michael Krüggeler. Bei der Repräsentativbefragung im Jahre 1988/89 wurde die Schweizer Wohnbevölkerung nach einem gestuften Zufallsverfahren in drei Landessprachen ohne Ausländer B (Jahresaufenthalter) zwischen 16 und 75 Jahren befragt. Nach der Korrektur einiger Überrepräsentationen für den Tessin, die Romandie und den Kanton Zürich erhalten wir von den insgesamt 1873 Interviews für gesamtschweizerische Aussagen noch 1315 Interviews.

der Zukunft der Menschheit). Auf diese Deutungsprobleme antworten drei Orientierungssysteme mit transzendenzbezogenen Aussagen: der christliche, der allgemein-transzendente und ein synkretistisch-neureligiöser Glaube. Daneben gelten die humanistische und die atheistische Weltanschauung als funktionale Äquivalente zu den substantiell-transzendenzbezogenen religiösen Systemen. Analog zum niederländischen Ansatz erhalten wir somit ein Schema, in dem die Befragten ihre Einstellungen zu drei Grundproblemen menschlich-sozialer Existenz anhand von fünf wichtigen "semantischen Systemen" zum Ausdruck bringen können.

Das Dilemma

Bevor wir den theoretischen Rahmen skizzieren, in den diese breite Frage nach religiösen Orientierungen in unserer Untersuchung eingeordnet wird, und bevor wir einige der mit diesem Instrumentarium erzielten Erkenntnisse referieren, sei vorweg auf ein zentrales Ergebnis verwiesen, das das heutige Dilemma in der Frage nach Religion deutlich macht: Auch mit einer so breit angelegten Frage nach den religiösen Orientierungen erscheint in der Schweiz das christlich-religiöse Orientierungssystem als die am deutlichsten typisierte religiöse Einstellung. Religiosität wird zuerst als christliche Religiosität wahrgenommen und man weiß als Forscher ziemlich genau, daß man mit den entsprechenden Variablen die in den christlichen Kirchen institutionalisierte Religion messen kann.

Zwei weitere Einstellungssyndrome – "Synkretismus" und "Religiöse Deutung des Todes" – sind in ihrem sozialen Kontext viel weniger deutlich beschreibbar, man kann wenig mehr sagen, als daß es sich hier um eine diffuse, d.h. sozial wenig typisierte Religiosität handelt. Aufgrund dieser Beobachtung läßt sich das Dilemma der Frage nach Religion auf der Basis standardisierter Vorgaben einer Repräsentativbefragung folgendermaßen verdeutlichen: Christlich-institutionelle Religiosität ist wegen ihrer klaren sozialen Typisierung relativ zuverlässig meßbar, die interpretatorische Konzentration auf institutionelle Religiosität bleibt allerdings unweigerlich an das Säkularisierungsschema gebunden. Demgegenüber durchbricht der Nachweis alternativer religiöser Einstellungen zwar das Säkularisierungsschema, aber nur um den Preis einer sozial kaum fixierbaren und daher auch (quantitativ) kaum valide meßbaren Religiosität.

Praktisch-theologische Relevanz?

Spätestens an dieser Stelle wird die Frage akut, welche praktisch-theologische Relevanz ein derartiger Versuch zur differenzierten Beschreibung zeitgenössischer Religiosität haben kann, der sich im Grunde immer noch an der Modernisierungstheorie und der ihr zugehörigen Säkularisierungsthese abarbeitet. Zumal die Praktische Theologie sich eigentlich auf einen Wechsel vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma vorbereitet (Mette 1990). Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die von amtlich-römischer Seite propagierte Strategie einer "Neu-Evangelisierung" Lateinamerikas wie Europas auf einer ausgeprägten Säkularisierungsvorstellung beruht. Die hier vorherrschende Deskription der modernen Gesellschaft sieht die Menschen mit dem Verlust der christlich-kirchlichen Religiosität sich generell von ihren religiösen Wurzeln lösen. Eine solche (Verfalls-) Perspektive kann sich leicht durch Umfrage-Daten bestätigen lassen. Doch sie verkennt völlig (oder scheinbar?), daß die angestrebte Verkirchlichung der Kultur unter der Strukturbedingung eines individualisierten Pluralismus nur noch ein ausgesprochen enges Segment der Bevölkerungen integrieren wird.

Auf der anderen Seite wird auch das diakonische Evangelisierungsparadigma, das sich wesentlich vom Vorbild der Kirchen in der "Dritten Welt" leiten läßt und von daher ein religiöses Potential gerade aus der Kritik der Modernisierung aktiviert, Religion nicht nur aus einem Gegenentwurf zur Moderne entwickeln zu dürfen. Gerade eine religiös motivierte Kritik an den empirischen Realitäten der Modernisierungswege wird sich von einem genuinen religiösen Gehalt in der Moderne selbst inspirieren lassen können (Hervieu-Léger 1990). Mit anderen Worten: Sowohl auf der theoretischen wie auf der empirischen Ebene ist die Auseinandersetzung über Religion und moderne Gesellschaft nach wie vor von hoher Aktualität.

2 Religion unter der Bedingung struktureller Individualisierung

An diese Fragestellung anknüpfend entwickelt der Theorierahmen der schweizerischen Untersuchung den Ort von Religion und Konfession in der modernen Gesellschaft in einem differenzierungstheoretischen Ansatz. Eine unmittelbare empirische Umsetzung der Theorie Niklas Luhmanns erweist sich jedoch als unmöglich, so daß wir zusätzlich auf weitere Ansätze einer Individualisierungstheorie (Beck 1980) und auf

die "Soziologie des Katholizismus" (Gabriel, Kaufmann 1980; Altermatt 1989) zurückgegriffen haben.

Pluralisierung und Individualisierung

Hinsichtlich der Frage nach "religiösen Orientierungen" sind in diesem Rahmen insbesondere die beiden Begriffe "Pluralisierung" und "Individualisierung" zu erläutern. In historischer Perspektive leben die westeuropäischen Gesellschaften seit der Reformation mit einem zunächst konfessionell-religiösen, dann einem allgemein-kulturellen Pluralismus. Wenn die verschiedenen Modernisierungswellen immer eine Auflösung traditioneller Lebensformen mit sich bringen, so wird die Durchsetzung des Prinzips funktionaler Differenzierung im Modell der modernen Industriegesellschaft zugleich abgefedert durch die Entstehung neuer, großer Sozialmilieus, so daß der kulturelle Pluralismus in diesem Modell jeweils auf kollektivem Niveau sozial abgesichert bleibt. Die Sozialmilieus entstehen auf der Basis der ausgeprägten Schichtungsstruktur der Industriegesellschaft, ihrer unterschiedlichen lokalen Modernitätsniveaus und dem Merkmal konfessioneller Zugehörigkeit. So war es in den bikonfessionellen Staaten Westeuropas insbesondere ein katholisch-konfessionelles Milieu, das unter der Bedingung industriegesellschaftlicher Modernität eine Sondergesellschaft auf religiös-kirchlicher Grundlage mit höchster Integrationskraft errichten konnte.

Mit dem jüngsten Modernisierungsschub seit etwa dem Ende des Zweiten Weltkriegs lösen sich diese kollektiven Absicherungen des kulturellen Pluralismus auf, und eine breitgefächerte kulturelle, religiöse und weltanschauliche Pluralisierung reicht jetzt im Prinzip bis auf die Ebene jedes individuellen Bewußtseins hinab. Eine ausgreifende Bildungsexpansion, die Etablierung einer gesamtgesellschaftlichen Medienöffentlichkeit und der Ausbau wohlfahrtsstaatlicher Sicherungen machen das Prinzip der modernen Gesellschaft: die soziale Gliederung nach Funktionen und Aufgaben statt nach hierarchischer Stellung für die Mehrheit der Bevölkerungen unmittelbar virulent. Damit wird jede/r einzelne ins Gegenüber zu einer in wenigstens drei Hinsichten heterogen strukturierten, sozial und kognitiv immens komplexen Wirklichkeit gesetzt (Kaufmann 1989, 22):

- die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Kommunikationsmedien und funktional ausgerichteter Handlungsbereiche strukturiert weitgehend das Handeln in modernisierten Kontexten, beansprucht die einzelnen aber nur mehr in Teilaspekten des Handelns und der eigenen Person;

- die Ebene partialisierter Alltagswirklichkeiten wird von der Ebene formal strukturierter Organisationssysteme entkoppelt, wodurch sich die soziale Komplexität in modernen Gesellschaften historisch einmalig erhöht;
- die Entwicklung zur "Weltgesellschaft" führt verschiedene Gesellschaftsformationen mit heterogenen kulturellen Traditionen auf zunehmend interdependente Weise zusammen.

Diese Pluralisierung der Wirklichkeit geht in der modernisierten Gesellschaft einher mit dem unmittelbar komplementären Merkmal struktureller Individualisierung: Mit der Auflösung der Sozialmilieus bricht auch ihre Leistung als Orientierung vermittelnde und Handlungen leitende "große Lebenswelt" zusammen, und die Koordinierung der unterschiedlichen Ansprüche aus einer heterogenen Wirklichkeit wird zunehmend unmittelbar zur Aufgabe und zur Leistung der einzelnen Individuen. Angesichts der wahrnehmbaren Komplexität treten dabei institutionelle, normative Regelungen sozialer Beziehungen zurück zugunsten wachsender Entscheidungsoffenheiten in der Auswahl kultureller Orientierungen, von Werten und Normen, in der Gestaltung sozialer Beziehungen insbesondere im privaten Bereich (Familienformen, Erziehungsstile) und nicht zuletzt in der Art und Weise der eigenen Selbstbeschreibung, der Formulierung persönlicher Identität.

Genau diese Zusammenhänge einer Verschiebung im Integrationsmodus der Gesellschaft von der institutionell-traditional verankerten Regelung sozialer Beziehungen hin zur Kombination formalisierter Integrationsmechanismen mit vom Individuum selbst zu leistenden Formen sozialer Integration unter der Bedingung prinzipieller Entscheidungsoffenheit bezeichnen wir mit dem Begriff "strukturelle Individualisierung". Und trotz der gegenwärtig viel diskutierten und umstrittenen analytischen Brauchbarkeit des Terminus 'Individualisierung' kommen so unterschiedliche Autoren wie Jürgen Habermas und Niklas Luhmann zu vergleichbaren Diagnosen. Während Luhmann das Problem formuliert: "Daher gibt es auch keinen gesellschaftlichen Gehalt für individuelle Identitätsbildung, keine 'kollektive' Identität als Maß für 'individuelle' Identität. Der Zusammenhang von kollektiver und individueller Identitätsbildung ist zerrissen ... " (Luhmann 1989, 245), benennt Habermas als daraus entstehende Herausforderung, daß "heute die Aufgabe einer vom Individuum selbst zu leistenden Rekonstruktion der vormodernen Formen sozialer Integration erst mit voller Wucht auf uns zukommt ... " (Habermas 1988, 241).

Religiöse Orientierungen unter der Bedingung struktureller Individualisierung

Eine der zentralen Annahmen unserer Untersuchung besteht folglich darin, daß auch Religion und religiöse Orientierungen sich heute nicht anders formieren können als unter dieser Bedingung struktureller Individualisierung. Das heißt insbesondere, daß auch im Religionssystem und auf der Ebene religiöser Orientierungen die institutionelle Vorgegebenheit zurücktritt zugunsten einer individuell bestimmten Rekonstruktion religiöser Semantik und religiöser Zugehörigkeit. Individuelle Rekonstruktion meint, daß religiöse Orientierungen unter dieser Bedingung vielgestaltig sein können, in *jeder* Gestalt jedoch im Prinzip selbstverantwortet und quasi "geleistet" werden müssen. Näherhin erwarten wir die Formierung religiöser Orientierungen nicht nur nach dem Bild einer einzigen Achse mit christlichen Orientierungen am einen und Atheismus/Humanismus am anderen Ende. Eher wäre das Bild einer Ellipse angemessen: In deren ersten Pol können sich religiöse oder weltanschauliche Orientierungen gerade im Gegenentwurf zur unbeherrschbaren Unübersichtlichkeit als besonders exklusiv, ausschließlich und geradezu fundamentalistisch konstituieren. Im zweiten Pol sind die Konturen der Religiosität angesichts vervielfältigter Orientierungsmöglichkeiten, wachsender Pluralisierung innerhalb der Kirchen und der Unsichtbarkeit von Religion im täglichen Leben in Richtung auf eine allgemeine, diffuse Religiosität hin abgeschliffen. Und auf der elliptischen Bahn liegen eine Reihe von Trabanten in unterschiedlicher Ausgestaltung dieser beiden Hauptvarianten zeitgenössischer Religiosität. Quer zur ganzen Ellipse steht die Frage, ob und in welcher Form Religion auch einen integralen Beitrag zur Entwicklung autonomer Selbstbestimmung und zur Ausbildung einer balancierenden Identität im Rahmen struktureller Individualisierung leisten kann.

Die gegenwärtige Situation ist also mit unterschiedlichen Gestalten, Typen und Formen von Religion verträglich. In diesem Sinn rekonzeptualisieren wir "Säkularisierung" zum Teil als einen Individualisierungsprozeß der Religion. Der empirisch kaum bestreitbare Rückgang großkirchlich institutionalisierter Religiosität führt demnach nicht zu einem allgemeinen Religionsverlust, sondern zu einer qualitativen Verschiebung von der historischen Dominanz kirchlich normierter Religiosität hin zu einer sozial diffusen, d.h. weder doktrinal noch organisatorisch fixierten oder fixierbaren Religiosität. "Säkularisierung" läßt sich in Anlehnung an Luhmann (1977, 225-271) gesellschaftsstrukturell als die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme aus dem Deutungsmonopol der Religion begreifen. Auch wenn die Religion in diesem Prozeß zahlreiche soziale Funktionen an andere Teilsysteme abgibt, so impliziert diese Gesellschaftsstruktur nicht notwendig den Rückgang

von Religion auf der Ebene individueller Orientierungen, die sich anhand einer Repräsentativerhebung wiederum zu aggregierten Mustern und Typen zusammenführen lassen.

Es dürfte unmittelbar deutlich sein, daß man bei einem solchen theoretisch abgeleiteten Erwartungshorizont die Fragen nach den religiösen Orientierungen nicht ausschließlich unter Bezug auf die christlichen Kirchen und ihre Glaubenssysteme formulieren kann. Trotz der oben skizzierten Schwierigkeiten, auf die eine breit angelegte und offener formulierte Frage nach Religion stoßen muß, sollte in der schweizerischen Untersuchung bewußt der Versuch unternommen werden, die Möglichkeiten auch einer Repräsentativbefragung einmal über die vorgängige Einschränkung auf das Säkularisierungsparadigma hinaus auszuschöpfen. Aus diesem Grund wurden neben dem christlichen Orientierungssystem weltanschauliche Alternativen und das in den vergangenen Jahren virulente neureligiös-synkretistische Glaubenssystem in das Instrumentarium aufgenommen. Erste Ergebnisse dieses Vorgehens sollen nun in einem knappen Überblick dargestellt werden.

3 Religiöse Orientierungen im Wandel: Einige Ergebnisse im Vergleich

Das interne Muster religiöser Orientierungen⁵

Schon zu Beginn wurde erwähnt, daß das dem gesamten, 18 Items umfassenden Variablenkomplex der schweizerischen Frage nach religiösen Orientierungen zugrundeliegende Muster sich in drei Dimensionen darstellen läßt: Schweizerinnen und Schweizer orientieren sich zunächst in der sozusagen klassischen Dimension zwischen Christentum und Atheismus. Daneben geht es in einer zweiten Dimension um Zustimmung oder Ablehnung gegenüber Aussagen aus dem synkretistisch-neureligiösen und humanistischen Glaubenssystem, während eine dritte Orientierungsdimension im Sinne einer religiösen/nicht-reli-

⁵ Referiert werden hier die Ergebnisse verschiedener Faktoren- und Clusteranalysen. Für eine genaue Darstellung muß auf die in Anm. 1 genannte Publikation verwiesen werden. Auf einem eher technischen Niveau sind die Analysen greifbar anhand des internen Schlußberichts an das Nationale Forschungsprogramm 21, der in einigen Kapiteln in der Form von "SPI-Berichten" zugänglich ist, u.a.: A. Dubach, "Selbstverpflichtung gegenüber den Kirchen"; P. Voll, "Religion und Sozialstruktur"; M. Krüggeler, "Zwischen Individualität und Institution: Der Glaube der Schweizerinnen" sowie als Theorierahmen: P. Voll, M. Krüggeler, "Religion und Konfession im Rahmen einer Theorie funktionaler Differenzierung", alle St. Gallen 1990.

giösen Deutung des Todes fast ausschließlich Meinungen zu dieser Funktion spezieller Kontingenzbewältigung zusammenführt. Unterschiede in dieser Dimensionierung religiöser Orientierungen beruhen in der Schweiz vor allem auf der sprachregionalen Landesgliederung.

Ein solches mehrdimensionales Grundmuster macht es möglich, die religiösen Orientierungen in der Schweiz in einer empirischen Typologie zu beschreiben, sich also zu fragen, wie die drei verschiedenen Dimensionen in bestimmten Typen miteinander gekreuzt werden. Zusammengefaßt bringt eine solche Typologie zwei Ergebnisse:

- Religiöse Orientierungen formieren sich in einer pluralen Abstufung gegenüber den doktrinalen Vorgaben der kirchlichen Institutionen. Nähe *und* Distanz zur christlichen Doktrin können jedoch mit der Bezugnahme auf andere religiöse Quellen einhergehen, so daß die Form der "Bricolage" oder einer "religiösen Fleckertepichnäherel" (Th. Luckmann) bestimmend ist: Sowohl die Vorstellungen von einer höheren Macht wie die religiösen Deutungen des Todes werden vielfach aus ganz verschiedenen religiösen Quellen zusammengesetzt oder zusammengewürfelt.
- Über die Abstufung im Blick auf das Christentum hinaus unterscheiden sich die Typen religiöser Orientierung vor allem hinsichtlich der Deutung des Todes: Die beiden dem Christentum am nächsten stehenden Typen und ein Typus mit Distanz zum Christentum, jedoch Ansprechbarkeit auf andere religiöse Vorstellungen ("Neu-Religiöse") deuten den Tod unter Bezugnahme auf christliche und/oder außerchristliche Quellen. Ein Typus "religiöser Humanisten" ist zwar ansprechbar auf verschiedene religiöse Vorstellungen einer höheren Macht, steht aber wie die sogenannten "Humanisten ohne Religion" jeglicher religiöser Deutung des Todes neutral bis ablehnend gegenüber.

Bringt man die fünf verschiedenen Typen mit dem Indikator des Kirchganges zusammen, dann zeigen sich die beiden Pole, von denen anhand der theoretischen Erwartungen die Rede war: eine diffuse, aus verschiedenen Quellen schöpfende, in losem Kontakt zu den Kirchen stehende Form von Religiosität auf der einen und explizite Formen christlicher Religiosität bzw. eines weltanschaulichen Humanismus auf der anderen Seite. Angesichts des ausgeprägten Zusammenhangs mit der Gewohnheit regelmäßigen Sonntagskirchganges liegt die Vermutung nahe, daß explizite Christlichkeit heute durch eine hohe soziale Interaktionsdichte abgestützt wird oder werden muß. In diesem Zusammenhang ergibt sich auch eine Antwort auf die Frage nach dem Einfluß der ehemals so dominanten konfessionellen Konfliktlinie in der Schweiz nur mehr durch eine Kombination der beiden Merkmale Kon-

fession und Kirchgang: Es sind die reformierten Sonntagskirchgänger, die den Typus exklusiver Christlichkeit in der Schweiz repräsentieren, während katholische Sonntagskirchgänger ihre hohe christliche Orientierung mit allgemeinen (welt-)religiösen Vorstellungen mühelos in Verbindung bringen können. Erstaunlicherweise macht sich bis auf den heutigen Tag der konfessionell unterschiedliche Umgang mit der "Volkreligiosität" (van Dülmen 1989, 50-69) in einer Typologie religiöser Orientierungen bemerkbar. Überhaupt läßt sich in den verschiedenen Typen und ihrer religiösen Fleckerteppichnäherie eine Art Wiederbelebung populärer Religiosität in alten und neuen Formen identifizieren, und zwar umso mehr, als die institutionellen Kirchen ihre Sanktionsmacht über weite Teile der Bevölkerung nicht länger aufrechterhalten können.

Der strukturelle Kontext religiöser Orientierungen⁶

Hypothesen über Säkularisierung und/oder Individualisierung lassen sich auf der Ebene der internen Gestaltung religiöser Orientierung noch nicht nachprüfen. Modernisierungstheoretische Aussagen richten sich vor allem auf den Zusammenhang kulturell-religiöser Orientierungen und der Sozialstruktur: insbesondere bei den Trägern der ökonomischen und kulturellen Modernisierung – bei Männern, bei Gebildeten einerseits und Arbeitern andererseits, bei berufsaktiven Altersgruppen und Großstädtern – sei eine geringere und sinkende Bedeutung von Religiosität zu beobachten im Vergleich mit anderen Bevölkerungsgruppen: bei Frauen, Kindern und älteren Menschen sowie bei Bauern und der Landbevölkerung (Felling, Peters, Schreuder 1987, 75).

Unter "Sozialstruktur" verstehen wir die Verteilung bestimmter Eigenschaften sozialer Positionen, die Verhaltenserwartungen bilden, d.h. Handlungschancen derart ungleich verteilen, daß eine bestimmte Handlung eher für den Inhaber der einen als für denjenigen einer anderen Position erfolversprechend ist. Solche Positionseigenschaften sind vor allem Geld, Macht, Prestige und Bildung, in einem abgeleiteten Sinn aber auch weitere Merkmale und Lebensbedingungen, insofern die Positionseigenschaften durch intervenierende Faktoren beeinflußt werden können, beispielsweise durch Alter oder Geschlecht. Im Blick auf traditionelle Religiosität kommen Untersuchungen im Vergleich der Niederlande und der Bundesrepublik Deutschland wie in der Schweiz zu dem Ergebnis, daß derartige Strukturmerkmale nur eine sehr geringe Prädiktionskraft für Religion und religiöse Orientierungen aufwei-

⁶ In diesem Abschnitt greife ich auch auf Überlegungen und Ergebnisse zurück, die Peter Voll zum Thema "Religion und Sozialstruktur" erarbeitet hat.

sen. Einer Individualisierungstheorie entsprechend würden sich die kulturellen Merkmale der Religiosität und Kirchlichkeit eher aus der Kombination mit anderen, ebenfalls kulturellen Merkmalen erklären lassen (ebd. 98). Für die Schweiz seien noch einige deskriptive Hinweise hinzugefügt:

- Im Blick auf das Merkmal "Alter" gilt die höhere (traditionelle) Religiosität der älteren Generation als klassische Aussage der Religionssoziologie. Tatsächlich weist die christliche Orientierungsdimension einen starken Zusammenhang mit dem Alter in dieser Richtung auf. In der Typologie religiöser Orientierungen zeigt sich dann, daß die jüngere Generation in den Typen der "Neu-Religiösen" und der "Humanisten ohne Religion" überdurchschnittlich vertreten ist. Im Hintergrund dürfte hier eine Kombination aus Zeiteinflüssen (kultureller Umbruch der siebziger Jahre) und Lebensaltereffekten stehen.
- Ist auch die höhere Religiosität der Frauen aufgrund ihrer spezifischen Rollenzuteilung innerhalb der bürgerlich-familiären Arbeitsteilung religionssoziologisches Gemeingut, so zeigen sich doch bemerkenswerte Differenzierungen: Auch unter der Bedingung der Berufstätigkeit gleichen sich die Muster religiöser Orientierungen bei Frauen nicht direkt an die der (berufstätigen) Männer an, es sind allerdings überdurchschnittlich nicht-berufstätige Frauen, die der traditionellen Religion nahestehen. Berufstätige Frauen weisen demgegenüber eine überdurchschnittliche Affinität zum neu-religiösen Typus auf.
- Nach wie vor ist die kirchlich-traditionelle Religiosität ein Merkmal relativ traditionaler Bevölkerungsgruppen, kirchliche Religion lebt(e) vorwiegend von dem Segment der auf allen Ebenen und in verschiedenen Hinsichten in die Gesellschaft Integrierten. Es gibt Hinweise darauf, daß in stärker differenzierten Kontexten Religion nicht einfach zurückgeht, sich aber in ihrer Rolle ändert: Integration in die Kirche(n) markiert nicht mehr den höchsten Punkt gesellschaftlicher Integration, sie wird zu einer vom jeweils individuellen Bedarf abhängigen Form der Beteiligung am sozialen Leben. Vermutlich wird eine neue Religiosität eher von denen leben können, die den Brüchen der modernen Gesellschaft stärker ausgesetzt sind als andere.

Die an dieser Stelle aufgrund fehlender Materialexposition notwendig dürftig bleibende Darstellung einiger Ergebnisse der schweizerischen Untersuchung kann vielleicht dennoch deutlich machen, in welche Richtung sich die Investition eines breit angelegten Instrumentariums zur Erforschung religiöser Orientierungen gelohnt haben mag. Weitere

theoretisch abgeleitete Fragestellungen konnten hier überhaupt nicht thematisiert werden: etwa die nach dem Wandel der Religion aufgrund einer Unterscheidung verschiedener Modernisierungsniveaus in der Schweiz oder die nach der Wahrnehmung der Kirche als einer "Organisation". Von hier aus wäre denkbar, daß die Kirchen einerseits kleinere, plurale Sozialmilieus zur Vermittlung ihrer Werte schaffen und andererseits eine allgemeine Loyalität gegenüber den Organisationszielen als einen legitimen Identifikationsmodus anerkennen müßten. Mit dem der Struktur funktionaler Differenzierung entsprechenden Inklusionspostulat erscheint die Freiheit der Wahl heute in der Form eines individualisierten Pluralismus und als solcher strukturell abgesichert. Die Menschen finden im Prinzip auch andere Möglichkeiten für ihre kulturellen Orientierungen als die kirchliche Religion. Und sie werden umso stärker auf andere Einrichtungen als die Kirchen zurückgreifen, je mehr diese den Anschein erwecken, sie wollten statt durch Überzeugung mit den Mitteln normativer und rein traditionaler Geltung ihren Glauben weitergeben.

Literatur

- Altermatt, U. 1989, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich.
- Beck, U. 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt.
- Daiber, K.-F. (Hg.) 1989, *Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden*, Hannover.
- van Dülmen R. 1989, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Frankfurt/M.
- Felling, A., Peters, J., Schreuder, O. 1987, *Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande*, Frankfurt.
- Gabriel, K. 1990, *Tradierungsprobleme einer "bestimmten" Religion? Religionssoziologische Anmerkungen zu den Umfragen des Instituts für Demoskopie in Allensbach zum Religionsunterricht*. In: *Religionspädagogische Beiträge* 25 (1990) 18-30.
- Gabriel, K., Kaufmann, F.-X. (Hg.) 1980, *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz.
- Habermas, J. 1988, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt.
- Hervieu-Léger, D. 1990, *Religion and Modernity in the French Context: For a new Approach to Secularization*. In: *Sociological Analysis* 51, 15-25.
- Kaufmann, F.-X. 1989, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen.
- Kirchenamt der EKD 1991, *Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule. Eine Studie im Auftrag der Synode der EKD, Gütersloh*.
- Luhmann, N. 1977, *Funktion der Religion*, Frankfurt.

- Ders. 1989, Individuum, Individualität, Individualismus. In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt, 149-258.
- Mette, N. 1990, Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma. In: *Diakonia* 21 (1990), 420-429 (vgl. ungekürzt in diesem Heft - Red.).
- Noelle-Neumann, E., Köcher, R. 1987, *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart.
- Roof, W. C. 1979, Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review. In: Wuthnow, R. (Ed.), *The religious dimension. New directions in quantitative research*, New York, 17-45.
- SPI (Hg.) 1989, *Religiöse Lebenswelt junger Eltern. Ergebnisse einer schriftlichen Befragung in der Deutschschweiz*, Zürich.
- Stoetzel, J. 1983, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, Paris.

Hartmut Heidenreich

Der kleine Unterschied und seine Folgen: Religions- oder kirchensoziologische Orientierung? Zur Diskussion empirischer Studien beim Beiratssymposium

In jüngerer Zeit hat es eine Reihe von religions- und kirchensoziologischen Studien gegeben¹, über die sich der Beirat informieren lassen und zu denen er einen Zugang finden wollte, um auch die praktisch-theologischen Aspekte dieser Untersuchungen zu diskutieren. Derzeit werden empirische Studien des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI), St. Gallen, und des Wiener Instituts für kirchliche Sozialforschung ausgewertet². So lag es nahe, Beteiligte dieser beiden Forschungsprojekte einzuladen. An dem Symposium in Salzburg am 7.6.91 nahmen aus St. Gallen der wiss. Mitarbeiter Michael Krüggeler als Referent und aus Wien der Institutsleiter Hugo Bogensberger als Gesprächspartner teil.

Da das Krüggeler-Referat überarbeitet vorstehend abgedruckt ist, genügen hier einige, teils ergänzte Hinweise aus der Diskussion im Beirat.

Zunächst ist interessant, daß aus der Diskussion um religiöse Dimensionen (z. B.: 1. rituelle Praxis, 2. religiöse Erfahrung, 3. religiöses Wissen, 4. ethische Konsequenzen, 5. belief) am Ende zwei Kernaspekte von Religion herausgearbeitet wurden, mit denen operiert wird: 1. belief und meaning (religiöse Orientierungen) und 2. belonging (Zugehörigkeit und Teilnehmungspraxis). Nun scheint man in einigen Untersuchungen, z.B. bei Allensbach, bei der ersten Dimension nur die kirchlich-instrumentelle Doktrin zu messen, etwa die Inhalte des Glaubensbekenntnisses (Fragen nach dem Glauben an Gott, ein Leben nach dem Tode, die Seele, den Teufel, die Hölle und den Himmel etc.)³. Eine Zustimmung zu dieser wird mit Kirchlichkeit und Religiosität gleichgesetzt, was zu tautologischen Fragestellungen führt. Eine Religiosität neben der christlich-kirchlich geprägten wird so nämlich nicht erfaßt; dennoch wird aus jenem Datenmaterial heraus argumentiert,

¹ vgl. dazu die Literaturhinweise bei KRÜGGELER (in diesem Heft).

² Die letztere Umfrage ist in der Presse durch ein Detail, die Auswertung einer Beliebtheitsuntersuchung österreichischer Bischöfe durch Zulehner, in die Schlagzeilen geraten; mittlerweile sind einige weitere Daten veröffentlicht (vgl. den Bericht "Österreich: Religiosität im Wandel", in: Her Korr 45 (1991) 207f).

³ vgl. NOELLE-NEUMANN/ KÖCHER 1987, 410ff (dort Frage 44).

Belege für eine nichtkirchlich gebundene, 'diffuse' Religiosität hätten sich nicht finden lassen⁴.

Die St. Gallener Befragung verbindet einen substantiell-transzendenz-bezogenen Religionsbegriff mit einem funktionalen Religionsbegriff⁵ (ausgehend von drei Funktionen von Religion: Kosmisierung (Existenz einer höheren Macht), Kontingenz (Bedeutung des Todes), Sozialintegration (Zukunft der Menschheit)). So kommt sie zu fünf Typen religiöser Orientierung – zu verstehen als Stufen der Distanz zum christlich-institutionalisierten Glaubenssystem: 1. allgemein-religiöse Christen (hoch ansprechbar auf jedwede religiöse Deutung ohne nähere Unterscheidung nach dem Inhalt), 2. exclusive Christen (nicht auf andere Glaubenssysteme ansprechbar), 3. religiöse Humanisten (Kosmisierung von Religion, aber nicht auf religiöse Deutung des Todes ansprechbar), 4. Neureligiöse (nicht aufs Christentum, aber auf andere religiöse Orientierungen ansprechbar), 5. Humanisten ohne Religion. Vermutlich gilt nicht nur für die Schweiz, daß reformierte Sonntagskirchgänger unter dem zweiten und katholische Kirchgänger unter dem ersten Typ zu finden sind. Drei Orientierungssysteme mit transzendenzbezogenen Aussagen werden unterschieden: ein allgemein-transzendenter, ein synkretistisch-neureligiöser und der christliche Glaube.

Durch diesen Ansatz konnte die SPI-Untersuchung: 1. diffuse, also sozial nicht typisierte Religiosität nachweisen (entgegen der These von R. Köcher), 2. den Zusammenhang von exklusiver Christlichkeit mit Kirchgangsverhalten bestätigen. Gleichzeitig wird deutlich, daß 3. das Nebeneinander exklusiver und diffuser Religiosität charakteristisch ist für die strukturelle Individualisierung, die wiederum für unsere gesellschaftliche Situation typisch ist (dazu weiter unten).

Dies wurde als eine bemerkenswerte Erweiterung der Untersuchungsperspektive anerkannt. Es gab dennoch die Rückfrage, ob nicht auch die SPI-Untersuchung in der Dimension belongingness zu eindimensional sich am Sonntagskirchgang orientiere. Damit fiele eine in letzter Zeit zunehmend wichtige Form der Beteiligung an Kirche weg, nämlich der ganze Bereich von Friedens-, Dritte-Welt-, Initiativ- und Basisgruppen, Telefonseelsorge⁶, ja das ganze Spektrum diakonischen Enga-

⁴ vgl. ebd. 184 (vgl. insges. u.a. FUCHS 1990).

⁵ Ersterer weiterentwickelt aus der niederländischen Untersuchung von Felling/ Peters/ Schreuder 1987, letztere nach F.X.Kaufmann 1989 - vgl. die Literaturangaben bei KRÜGGELER, in diesem Heft - Abschn. 1.

⁶ Nur als ein Beispiel herausgegriffen: Telefonseelsorgestellen haben überwiegend die Struktur, daß vor allem Ehrenamtliche (nach einer entsprechenden Ausbildung)

gements⁷. Dies würde zudem eine pastorale und pastoraltheologische, eine ekklesiogenetische und ekklesiologische Abwertung der konkreten Diakonie bedeuten. Grundsätzlich ist dies auch die Frage, ob Sonntagskirchgang als alleiniger oder hauptsächlicher Indikator für die Beteiligung an religiösen und kirchlichen Institutionen gelten kann, ob also die traditionelle kirchensoziologische Perspektive nicht noch konsequenter erweitert werden muß.

Die Folgen struktureller Individualisierung hat Krüggeler⁸ dargestellt, bei der der Integrationsmodus sich von der Institution zum Individuum verschoben hat: 1. der einzelne muß heterogene Ansprüche selbst koordinieren, 2. normativ-institutionelle Regelungen treten in den Hintergrund, individuelle Biographien müssen individuell geplant werden, da keine allgemeingültigen Biographiemuster mehr existieren; die Identität wird problematisch und zur eigenen Aufgabe und Leistung. Diese, vor allem durch Beck⁹ verbreitete Analyse wurde, da für Jugendliche besonders brisant, auch in den Achten Jugendbericht aufgenommen, der von der "Erosion der Normalbiographie im Jugendalter" spricht¹⁰. Ergänzend ist freilich zu fragen, wie Jugendliche und auch Erwachsene diese Situation bewältigen, da früher Religion bzw. Kirche eine stabilisierende Sinnagentur war, bzw. ob es auch heute z.T. gesellschaftlich angebotene "Sinnstiftung ohne Sinnsysteme"¹¹ gibt. In der Diskussion wurde betont, daß angesichts dieser Entwicklung auch Religion nicht darum herumkomme, 1. einen Deinstitutionalisierungs- bzw. Enttraditionalisierungsprozeß zu durchlaufen, daß aber 2. Deinstitutionalisierung nicht gleichbedeutend sei mit einem allgemeinen Religionsverlust, sich eher eine qualitative Verschiebung zeige zu sozial diffuser Religiosität bzw. zu individuellen Orientierungen.

Nicht neu ist zunächst, daß kirchliche Partizipation als Kirchgang sich durch traditionale Merkmale bestimmt, z.B. durch bäuerliche Herkunft oder aus bestimmten kirchlich geprägten Regionen. Im SPI-Material zeigte sich allerdings weiter, daß Selbständige im traditionellen Kontext an Kirche partizipieren, im modernen Kontext jedoch nicht mehr. Bei einem weiteren Kriterium, der Residenzdauer am Ort, zeigte sich am

den Tag-und-Nacht-Dienst tragen. Sie verstehen ihr Engagement als sozialen und kirchlichen Dienst, empfinden die TS teils als Gemeinschaft und Gemeinde (vgl. dazu BRACHEL 1988, insges. auch BRACHEL/SCHRAMM (Hg.) 1989).

⁷ vgl. zum ganzen STEINKAMP u. METTE in diesem Heft.

⁸ vgl. in diesem Heft - Abschn. 2.

⁹ vgl. BECK 1986, BECK/ BECK-GERNSHEIM 1990.

¹⁰ ACHTER JUGENDBERICHT 1990, 52 (vgl. auch Datenteil).

¹¹ vgl. dazu DÖBERT 1974.

Beispiel Zürich, daß eine lange Residenzdauer mit kirchlicher Partizipation korreliert, eine mittlere nicht, eine kürzere Residenzdauer (konkret also ein Zuzug in die Stadt) aber wiederum eine höhere Partizipation aufweist. Die Interpretation dieses Ergebnisses durch die Untersucher scheint in die Richtung zu gehen, daß hier überwiegend ländlich und kirchlich geprägte Personen zuziehen und sie ihre "mitgebrachte" kirchliche Beteiligung zunächst weiter betreiben, sie dann im Sozialkontext der Moderne aber aufgeben. Dies könnte allerdings auch dann bereits Sinn machen, wenn Zugezogene über die kirchliche Gemeinde vor allem soziale Integration am neuen Wohnort suchen. Interessant wäre natürlich zu erfahren, wann und warum schließlich der Kontakt abgebrochen wird.

All diese Fragen müßten noch intensiver pastoraltheologisch bedacht werden, als an einem kurzen Symposium möglich war. Überdies waren in der Diskussion weitere Fragen angesprochen wie: Versuchen nicht Bewegungen der Neu-Evangelisierung¹² eine retrospektive Stabilisierung traditioneller bis konservativer Verhältnisse unter dem problematischen Interpretament der Säkularisierung¹³? Bedeutet das nicht für das Individuum, daß ihm dabei starre Identitätsmuster angeboten werden, die für die Moderne untauglich, schlimmstenfalls sogar pathogen sind?¹⁴ Und heißt das für die Kirche nicht, daß ein konservativ-gemeinschaftlicher Komplex restituiert wird, statt sich einer prophetischen Option zu verschreiben? Hat dann Religion noch Chancen zu ihrer spezifischen "Dysfunktion" gegenüber den vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen, zur prophetischen Kritik? Schließlich: Hatten die Kirchen in der DDR als hierarchisch organisierter Gesellschaft die Funktion der Öffentlichkeit (so z.B. der Religionssoziologe Pollack, Leipzig), so ist die Frage, welche Funktion sie unter den veränderten Verhältnissen nun einnehmen werden.

Daß der Dialog zwischen kirchlicher Sozialforschung und dem Beirat der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen wieder einmal aufgenommen wurde und zwar sehr anregend, ist den beiden Gesprächspartnern zu danken, insbesondere M. Krüggeler für seinen 'Input'.

¹² Damit ist nichts gegen ein subjektorientiertes, diakonisches Evangelisierungsverständnis gesagt (vgl. dazu das Themenheft 'Evangelisierung in Europa': Pthl 8 (1988) 1), sondern gegen ein bestimmtes Evangelisierungskonzept, das eher dem Schema einer geistlich-pastoralen Reconquista gegenüber einer angeblich defizitären, 'säkularisierten' Welt entspricht.

¹³ vgl. dazu auch GABRIEL 1988.

¹⁴ vgl. zum Problem z.B. METTE 1989.

Ein Fortgang der Diskussion nach der Veröffentlichung beider Untersuchungen, der St.Gallener wie der Wiener, wäre zu wünschen – gerade unter Beteiligung von Pastoraltheologen. Denn einerseits müssen Praktische Theologen die empirischen Befunde wahrnehmen und als Anfragen an Kirche und Pastoral reflektieren. Dann ließe sich andererseits im Dialog von Empirikern und Praktischen Theologen die erfreuliche religionssoziologische Öffnung der hergebrachten kirchensoziologischen Perspektive vielleicht noch weitertreiben. Das erwähnte Beispiel der Eskamotierung praktizierter Diakonie durch das Untersuchungsinstrumentarium kann die Pastoraltheologen nicht kalt lassen – gerade nach den letzten beiden Kongressen über "Evangelisierung" und "Diakonie", letztere dort bereits als "vergessene Dimension" apostrophiert¹⁵.

Literatur:

- ACHTER JUGENDBERICHT. Bericht über Bestrebungen und Leistungen der Jugendhilfe - Stellungnahme der Bundesregierung zum achten Jugendbericht (Bundestags-Drucksache 11/6576, 06.03.90), Bonn 1990
- BECK Ulrich 1986, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1990
- BECK Ulrich /BECK-GERNSHEIM Elisabeth 1990, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990
- BRACHEL Hans Ulrich von 1989, Diakonales Handeln und Gemeindeentwicklung. Gemeindewerdung von Diakonie am Beispiel der Telefonseelsorge, in: CREMER Ines/ FUNKE Dieter (Hg.), Diakonisches Handeln. Herausforderungen - Konfliktfelder - Optionen, Freiburg 1988, 154-171
- BRACHEL Hans Ulrich von/ SCHRAMM Thomas (Hg.) 1989, Telefonseelsorge. Brennglas krisenhafter Entwicklungen, Freiburg
- DÖBERT Rainer 1978, Sinnstiftung ohne Sinnsysteme? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Übergang von der Früh- zur Spätadoleszenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen, in: FISCHER Wolfram/ MARHOLD Wolfgang (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978, 52-72
- FUCHS Ottmar 1990, Individualisierung und Institution. Theologische Reflexionen zu Umfrageergebnissen in der Bundesrepublik, in: StdZ 208 (1990) 545-555
- GABRIEL Karl 1988, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: Pthl 8 (1988) 93-106
- METTE Norbert 1989, Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung, in: ARENS Edmund (Hg.) 1989, Habermas und die Theologie. Beiträge zur Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 160-178

¹⁵ vgl. dazu die Kongreßdokumentationen in den Pthl-Themenheften 'Evangelisierung in Europa' und 'Diakonie - eine vergessene Dimension der Pastoraltheologie'.

Stephanie Klein

Theologische WissenschaftlerInnen organisieren sich international und überkonfessionell: Die "Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen"

Theologische Forschung ist noch **C.** die Domäne von Männern. Inzwischen gibt es wohl schon viele Frauen, die Theologie vor allem für das Lehramt in der Kirche zu studieren und zu unterrichten anzustreben. Einige Frauen haben in der theologischen Promotionsarbeit begonnen, nur sehr wenige wagen eine Habilitation. Eine berufliche Perspektive in der Wissenschaft haben sie nicht - schon gar nicht die katholischen Frauen. Die wenigen Frauen, die eine wissenschaftliche Laufbahn anstreben, wissen auch, wie schwierig es sein wird, sich zu behaupten. Die "Frauen der ersten Stunde", vordergründig zuweilen als "Abiturfrauen" gefeiert, können den jüngeren Frauen viel von dem Kampf um die Nischen erzählen, wie zum Beispiel die Professorin für mittelalterliche Philosophie und Theologie Elisabeth Gössmann, deren theologische Habilitationsschrift aufgrund der Tatsache, daß sie eine Frau ist, zurückgewiesen wurde und die schließlich in Tokio eine Anstellung fand.

Ermutigend ist es daher, daß sich theologische WissenschaftlerInnen verschiedener Konfessionen aus ganz Europa zusammengeschlossen haben zu der "Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen". Die Initiative ging 1985 von sieben Theologinnen aus; u.a. von Folkellen van Dijk (Utrecht), Catharina Halbes (Nijmegen), Ellen Jule Christensen (Dänemark), Elisabeth Moltmann-Wendel (Tübingen), Luise Schottroff (Gießen). Im Gründungsaufruf wurden drei Ziele benannt:

- eine wissenschaftlich theologische Gemeinschaft von Frauen zu entwickeln
- die Entwicklung von feministischen Studien in der Theologie zu fördern
- die Forschungsvorhaben im Dialog zu entwickeln.

An der Gründungsversammlung, der ersten europäischen Konferenz in Meggiaso (Schweiz) 1988, nahmen Frauen von Skandinavien bis Italien, aus England, Frankreich, Rumänien, Tschechoslowakei, der DDR und anderen Ländern teil.

Stephanie Klein

Theologische Wissenschaftlerinnen organisieren sich international und überkonfessionell: Die "Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen"

Theologische Forschung ist noch immer die Domäne von Männern. Inzwischen gibt es wohl schon viele Frauen, die Theologie vor allem für das Lehramt in der Schule studieren. Doch im wissenschaftlichen Mittelbau oder gar unter den Professoren sind sie selten anzutreffen. Einige Frauen haben in den letzten Jahren theologische Promotionen begonnen, nur sehr wenige wagen eine Habilitation. Eine berufliche Perspektive in der Wissenschaft haben sie nicht - schon gar nicht die katholischen Frauen. Die wenigen Frauen, die eine wissenschaftliche Laufbahn anstreben, wissen auch, wie schwierig es sein wird, sich zu behaupten. Die "Frauen der ersten Stunde", vordergründig zuweilen als "Alibifrauen" gefeiert, können den jüngeren Frauen viel von dem Kampf um die Nischen erzählen, wie zum Beispiel die Professorin für mittelalterliche Philosophie und Theologie Elisabeth Gössmann, deren theologische Habilitationsschrift aufgrund der Tatsache, daß sie eine Frau ist, zurückgewiesen wurde und die schließlich in Tokio eine Anstellung fand.

Ermutigend ist es daher, daß sich theologische Wissenschaftlerinnen verschiedener Konfessionen aus ganz Europa zusammengeschlossen haben zu der "Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen". Die Initiative ging 1985 von sieben Theologinnen aus; u.a. von Fokkelen von Dijk (Utrecht), Catharina Halkes (Nijmegen), Ellen Jule Christiansen (Dänemark), Elisabeth Moltmann-Wendel (Tübingen), Luise Schottroff (Kassel). Im Gründungsaufwurf wurden drei Ziele benannt:

- eine wissenschaftlich theologische Gemeinschaft von Frauen zu entwickeln
- die Entwicklung von feministischen Studien in der Theologie zu fördern
- die Forschungsvorhaben im Dialog zu entwickeln.

An der Gründungsversammlung, der *ersten europäischen Konferenz in Magliaso (Schweiz) 1986*, nahmen Frauen von Skandinavien bis Italien, aus England, Frankreich, Rumänien, Tschechoslowakai, der DDR und anderen Ländern teil.

Als Ziel der Gesellschaft wurde die Förderung des wissenschaftlichen Austauschs von Frauen und die Zusammenarbeit über nationale und konfessionelle Grenzen hinweg bestimmt. Mitglied kann jede Frau sein, die einen Abschluß in Theologie besitzt und aktiv in der theologischen Forschung tätig ist.

Der inhaltliche Schwerpunkt der Tagung lag auf der Imago-Dei-Debatte in der Patristik und im Mittelalter: Ist auch die Frau Ebenbild Gottes? Kari Böresen (Oslo) und Elisabeth Gössmann (Tokio) hielten die Hauptreferate.

An der *zweiten europäischen Konferenz in Helvoirt (Niederlande) 1987* nahmen mehr als hundert Theologinnen aus ost- und westeuropäischen Ländern, Israel und USA teil. Das Leitthema "Selbstbehauptung - Selbstverleugnung" wurde aus verschiedenen Perspektiven vertieft durch Hauptreferate der Bibelwissenschaftlerin Athalya Brenner (Jerusalem), der Historikerin Ardiana Valerio (Neapel), der Philosophiedozentin Christine Lafaille (Nijmegen) und der irischen Pastorin Julie Hopkins. Daneben fanden in Workshops thematisch ausgerichtet fachgruppenübergreifende Diskussionen statt und in subject groups der Austausch der Kolleginnen innerhalb der Fachgruppen. Diese Struktur der Tagung bewährte sich und wurde auch für die folgenden Konferenzen übernommen.

Ein weiterer inhaltlicher Schwerpunkt der Konferenz war die Auseinandersetzung mit dem Antijudaismusvorwurf an die feministische Theologie. Aus den Diskussionen erwuchs eine internationale Arbeitsgruppe "Antijudaismus und feministische Theologie", der Frauen aus Isarel, den Niederlanden, Großbritannien und der Bundesrepublik angehören. Diese Thema blieb auch wegweisend für die

dritte europäische Konferenz in Arnoldshain/Bundesrepublik 1989 unter dem Leitthema "Gottesbilder". Judith Plakow, jüdische feministische Theologin aus New York, machte in ihrem Hauptreferat darauf aufmerksam, wie tiefgreifend selbst für Unterdrückung und Unrecht sehr sensible Frauen christliche Überheblichkeit internalisiert haben. Die Tendenzen des Antijudaismus in christlichen Gottesbildern und der feministischen Auseinandersetzung mit ihnen zeigte sie in drei Bereichen auf:

- in der Gegenüberstellung von dem Gott des Zorns und dem Gott der Liebe
- in dem Vorwurf der Vertreibung der Göttin durch den patriarchalen Gott Jahwe
- in der These, Jesus sei Feminist gewesen.

Damit sprach Judith Plaskow auch die Schwierigkeit der Christinnen an, eine eigene christliche Identität als Frauen zu finden, ohne sich diskreditierend von der Hebräischen Bibel und denen, die sie schrieben, oder vom Judentum abzugrenzen.

In drei Kurzreferaten wurde der Diskussionsstand zur feministisch-theologischen Antijudaismusdebatte in England (Asphondel Long), in den Niederlanden (Fokkelien von Dijk-Hemmes) und in der Bundesrepublik (Marie-Theres Wacker) dargestellt. Wacker warnte im Blick auf die eigene deutsche Geschichte davor, sich vorschnell auf das Göttinssymbol einzulassen, das die Sehnsucht nach Gemeinschaft, Einklang mit der Natur und Ganzheitlichkeit ausdrückt - "sind wir doch noch nicht lange einem 'totalitären' Regime entronnen und hat auch das Christentum noch längst nicht genug von seinem Totalitätsanspruch verloren".

Ein zweites Hauptreferat von Ursula King, Leiterin der Abteilung Religionswissenschaften an der Universität Bristol/Großbritannien, lenkte den religionsvergleichenden Blick auf die Göttin in Indien. Aus der Göttinverehrung resultiert nicht, so zeigte sie auf, eine gesellschaftliche Aufwertung der Frauen; andererseits könne die Göttintradition sehr wohl auch als Quelle kritischer Utopien für die Frauenbefreiung genutzt werden.

Unter den dreizehn thematisch orientierten Arbeitsgruppen hatten die zu "Monotheismus", "feministische Christologie" und "Frauenspiritualität" aufgrund des großen Interesses an diesen Themen besonderes Gewicht.

Die *vierte europäische Konferenz in Bristol (Großbritannien) vom 2.-6.9.1991* wird unter dem Leitthema: "Liberating Women: New Theological Directions" stattfinden. Dorothee Sölle, New York (Liberating our God-Talk: From Authoritarian Otherness to Mystical Inwardness), Eveline Goodman-Thau, Jerusalem (Women and Religion: Challenging the Roots of Patriarchy and the Shaping of Identity in the Jewish Tradition), Catherina Halkes, Nijmegen (Creation, Co-creation, Re-creation: Reflections on a Possible Feminist Ecological Creation Theology) und Maria De Lourdes Pintasilgo, Lissabon (Culture Politique et Culture des Femmes) werden die Hauptreferate halten.

Die *deutsche Sektion* der europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen wird sich alle zwei Jahre zwischen den europäischen Konferenzen treffen. Ein erstes Treffen hat im Oktober 1990 in Hattingen stattgefunden. Hedwig Meyer-Wilmes regte durch ihr Referat "Zwischen Objektivität und Parteilichkeit. Probleme feministischer Hermeneutik" zur Diskussion über erkenntnistheoretische und methodolo-

gische Fragen an. Kaum lösbar scheint das Dilemma zu sein zwischen dem, auch epistemologisch begründeten, Anspruch der feministischen Theologie der Selbstverortung in der Praxis und der praktischen Unmöglichkeit der Wissenschaftlerinnen, den Ansprüchen von Praxis *und* Wissenschaft (*und* vielleicht noch der Familie) gleichzeitig nachkommen zu können. Der Trend der Diskussion ging schließlich in der Richtung: "Steh dazu, Wissenschaftlerin zu sein".

Ein Schwerpunkt lag auch in dem Treffen der drei subject groups (Exegese/Patristik, Systematik, Praktische Theologie), die für sich weitere Treffen vereinbarten.

Die *subject group Praktische Theologie* der deutschen Sektion trifft sich außer auf den Konferenzen auch gesondert einmal im Jahr. Ein erstes Treffen im April 1991 in Frankfurt diente zunächst dem Kennenlernen der Forschungsprojekte. Neben der exemplarischen Diskussion einzelner Projekte sowie grundlagentheoretischer Fragen soll der bibliographische Austausch im Bereich der feministischen Praktischen Theologie und die Vernetzung von wissenschaftlich interessierten Frauen in der Praktischen Theologie für die nächsten Treffen im Vordergrund stehen. Kontaktadresse: Stephanie Klein, Schenkendorfstraße 22, 6000 Frankfurt 50.

Kontaktadresse der Gesellschaft für die Bundesrepublik: Dr. Monika Fander, c/o Janssen, Anzengruberstr. 15, 6000 Frankfurt 1.

Abstract: Dissertation aus dem Fach Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, 1989:

Peter F. Schmid

Seelsorge als personale Begegnung. Grundlagen einer personenzentrierten Pastoral

Das Ziel der Arbeit ist es, aus den Anregungen der an der Person orientierten Begegnung in hilfreichen Beziehungen, insbesondere in Psychotherapie und Beratung, wie sie in der Tradition des amerikanischen Psychotherapeuten Carl Rogers im sogenannten "personenzentrierten Ansatz" entwickelt worden ist, das Verständnis von Seelsorge neu – und zwar als personale Begegnung – zu bedenken.

Die Arbeit stellt nach einem Aufriß der Bedeutung des Gesprächs in menschlichen Beziehungen, insbesondere in "Seel-Sorge" und "Psycho-Therapie" zunächst grundsätzliche Überlegungen zu hilfreicher Gesprächsführung und Beratung an und arbeitet den Unterschied zwischen direktivem, problemzentriertem und personenzentriertem Handeln heraus.

In einem anthropologisch-phänomenologischen Abschnitt werden dann die Begriffe "Person" und "Begegnung" untersucht: Zunächst wird der Begriff der "Person" etymologisch, alltagssprachlich, theater-, theologie- und philosophiegeschichtlich beleuchtet. Dabei wird der individualistisch orientierte Personbegriff einerseits, von dem sich unter anderem Vorstellungen wie Selbständigkeit, Freiheit, Autonomie und Würde der Person herleiten, einem relational orientierten Personverständnis, das das Wesen der Person aus der Beziehung versteht, ja bei manchen Vertretern, etwa der personalistischen Philosophie, sogar aus der Beziehung konstituiert sieht, am Beispiel prominenter Vertreter aus Philosophie und Theologie gegenübergestellt. Daran und in einem Streifzug durch die aktuelle Begriffsverwendung in der Psychologie wird gezeigt, daß der Wortgebrauch uneinheitlich ist und der Begriff nicht nur selbst äußerst reichhaltig ist, sondern durchaus verschiedenartig gebraucht wird. Ein eigener Exkurs behandelt die daraus resultierenden Schwierigkeiten bei der theologischen Rede von Gott als Person. In einer phänomenologischen Untersuchung in Anlehnung an Michael Theunissen und Helmuth Plessner wird mittels einer Analogie aus der Anthropologie des Schauspielers dargelegt, wie die verschiedenen herausgearbeiteten Aspekte des Personbegriffs einander bedingen und miteinander zusammenhängen. So wird, auch unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, ein erfahrungsorientierter Personbegriff als "Antwort auf das Wort des sein Mit-Sein zusa-

genden Jahwe (Immanuel)" gewonnen. Nach einer Darlegung des Verständnisses von "Begegnung" bei einigen wichtigen zeitgenössischen Theologen, Philosophen und Psychologen wird schließlich der Versuch unternommen, das spezifisch personenzentrierte Verständnis von Person zu entwickeln. Dabei wird gezeigt, daß in das Personverständnis von Carl Rogers die theologischen und philosophischen Traditionen eingegangen sind und dort für das konkrete zwischenmenschliche Handeln eine praxisnahe Konkretisierung gefunden haben.

Ausführlich wird dann der aus der humanistischen Psychologie stammende personenzentrierte Ansatz von Carl Rogers von seinen Ursprüngen her und in seinen Grundintentionen als umfassender Ansatz zum Verständnis der Person und ihrer Beziehungen dargestellt. Dies geschieht anhand einer Biographie von Rogers, seinem Menschenbild, den personenzentrierten Grundhaltungen von Echtheit, wertschätzender Anteilnahme und Empathie, dem Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung sowie den hauptsächlichlichen Anwendungsgebieten des Ansatzes in der Gruppe und im Bereich von Bildung und Ausbildung.

Einer gründlich diskutierten Analyse eines Beratungsgesprächs aus einer Telefonseelsorgestelle folgen schließlich die praktisch-theologischen Reflexionen zum Verständnis von Seelsorge als Diakonia im Geist Jesu sowie allgemein-pastoraltheologische und pastoralpsychologische Überlegungen, die in Form von Thesen Ansätze zu einer personenzentrierten Pastoral und einem neuen Seelsorge-Begriff bieten. Anhand der Entwicklung des Verständnisses von einer betreuenden über eine beratende zu einer begegnenden, dialogischen Seelsorge wird – in Übereinstimmung mit den Texten des II. Vatikanums und in der Tradition von Ferdinand Klostermann, dem die Arbeit gewidmet ist – Pastoral als umfassender Lernprozeß für die einzelnen Seelsorgepartner wie für die gesamte Kirche verstanden. Dabei wird versucht, dem Problem der sogenannten Anwendbarkeit und einem oft simplifizierenden Mißverständnis und Mißbrauch einer quasi-psychotherapeutischen Seelsorge einerseits und einer ängstlichen Abwehr der Beschäftigung mit den Humanwissenschaften in Theologie und Pastoral andererseits durch sorgfältige Beachtung der eigenen Methoden und des eigenen Selbstverständnisses der jeweiligen Wissenschaft und Praxis zu begegnen.

Die ausführliche Bibliographie enthält unter anderem die wichtigste historische und aktuelle Literatur zum personenzentrierten Ansatz. Erstmals

wird dabei auch eine vollständige Bibliographie der amerikanischen und der deutschsprachigen Publikationen von Carl Rogers vorgelegt.¹

¹ Die Publikation der Dissertation (Gutachter: W. Zauner/G. Rombold) erfolgt in zwei Teilen:
Personale Begegnung. Der personenzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg (Echter) 1989.
Souveränität und Engagement. Zu einem personenzentrierten Verständnis von "Person", in: Rogers, Carl R./Schmid, Peter F., Der Mensch als Person, erscheint Mainz (Grünewald) Herbst 1991.

Abstract: Dissertation an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, 1990:

Gerhard Pauza

Kirchendistanz in der Stadt Linz. Eine pastoralhistorische Analyse der letzten 100 Jahre

Interessant an dieser Arbeit ist der Versuch, das Phänomen 'Kirchendistanz' zu operationalisieren und historisch aufzuweisen. Als Ausgangsbasis dient Charles Y. Glock's Versuch einer Typologie religiöser Orientierung, das einen Bezugsrahmen von fünf Dimensionen der Religiosität vorschlägt. Daraus entwickelt Pauza ein System von fünf Dimensionen der Kirchendistanz (rituelle, institutionelle, ideologisch-dogmatische, moralische, emotionale Distanz), für die er jeweils mehrere Indikatoren festlegt.

Mittels eingehender historischer Quellenstudien analysiert er nun, wie weit diese Indikatoren für den behandelten Zeitraum im Bereich der Stadt Linz ansprechen. Damit geht er weit hinter den Zeitpunkt der ersten religionssoziologischen Umfragen zurück, was den Blick auf längerfristige Entwicklungen ermöglicht. Manches, was heute vielfach als Trend verkauft wird, kann dadurch sehr relativiert werden. Wenn etwa deutlich wird, wie sehr die Kirchengaustritte (als Indikator für institutionelle Instanz) mit den bewegten politischen Verhältnissen korrespondieren, erscheinen Diagnosen eines unaufhaltsamen 'Glaubensabfalls' doch als sehr oberflächlich. Wenn um die Jahrhundertwende laut einer Analyse der Taufbücher nur 28% der Kinder entsprechend den katholischen Moralvorstellungen von kirchlich getrauten Eltern gezeugt wurden (ein Indikator für moralische Distanz), so läßt dies einige Zweifel an Klagen über einen allgemeinen Sittenverfall offen.

Insgesamt zeigt die Arbeit, daß Kirchendistanz ein sehr komplexes Phänomen ist. Pauschalurteile über eine 'allgemeine Entkirchlichung' halten einer näheren historischen Untersuchung nicht stand: manche Indikatoren, etwa offene antikirchliche Ressentiments, schlagen sogar in die entgegengesetzte Richtung aus. Eine Untersuchung pastoraltheologischer Standardwerke seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auf die Behandlung des Phänomens der Kirchendistanz hin zeigt zudem, wie schwer es den Pastoraltheologen gefallen ist, von einer rein moralisch abwertenden Beurteilung wegzukommen. Die Aufgabe bleibt, eine allein kirchenzentrierte Engführung zu überwinden und den Blick in Richtung einer Weggenossenschaft zum Reiche Gottes zu öffnen.

Abstract: Diplomarbeit, Passau 1990:

Guido Heller

Die "Konfessionsverschiedene Ehe"¹ zwischen katholischen und evangelischen Christen – bleibender Dorn im Auge der Kirchen

Problemkreis

Die Tatsache, daß in Deutschland² ca. 40% aller geschlossenen Ehen Verbindungen zwischen konfessionsverschiedenen Partnern sind, muß einen Pastoraltheologen aufhorchen lassen: schon diese große Zahl verweist auf ein Betätigungsfeld, dem sich die Seelsorge zu stellen hat.

Auf diesem Hintergrund erstaunt es, wie wenig aktuelle pastoraltheologische Publikationen zu diesem "heißen Eisen" existieren: Es stellt sich die Frage, ob sich die theologischen Standorte und analog die pastoraltheologischen Positionen so wenig geändert haben, daß es nichts Neues zu sagen gibt. Oder liegt hier ein pastoraler Mißstand vor, von dem viele Mischehepaare betroffen sind, der aber dennoch von den Kirchen übergangen und von den (Pastoral-) Theologen unzureichend wahrgenommen wird?

Die Untersuchung der Geschichte der konfessionsverschiedenen Ehe im pastoraltheologischen Kontext soll somit die wunden Punkte eines immer noch ungelösten Problems von Millionen³ aufzeigen.

Geschichtliches

Die tiefste Wurzel der Problematik der konfessionsverschiedenen Ehe liegt sicherlich in zwei unterschiedlichen Ehetheologien. Ging es zum einen Martin Luther und zum anderen dem Konzil von Trient zunächst um das gemeinsame Ziel, zum Schutze der Familie gegen spätmittelalterliche Verfallserscheinungen der Ehe vorzugehen, ging die Frage über das "Wie" bald auseinander.

¹ Zur Begrifflichkeit vgl. P. Neuner, *Geeint im Leben - getrennt im Bekenntnis. Die konfessionsverschiedene Ehe: Lehre-Probleme-Chancen*, Düsseldorf 1989, 10.

² Vgl. P. Neuner, *Die Lebenssituation konfessionsverschiedener Ehen. Eine kritische Analyse*, in: F. Böckle (Hg.), *Die konfessionsverschiedene Ehe: Problem für Millionen. Herausforderung für die Ökumene*, Regensburg 1988, 9-25, hier 19.

³ Vgl. den Arbeitstitel der Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie Bayern 1987: *"Die konfessionsverschiedene Ehe: Problem für Millionen. Herausforderung für die Ökumene"*.

Luther sah eine Aufwertung des "Ehestandes" in einer neuen Ordnung durch "weltliche Mächte". Damit lehnte er die traditionelle Zuständigkeit der Kirche ab, proklamierte die Ehe als ein "weltlich Ding" (was freilich der Ehe nicht ihre christliche Dimension streitig machen sollte) und verwarf die Sakramentalität der Ehe.

Dieser Auffassung stand die des Konzils von Trient diametral entgegen. Es betonte die Sakramentalität der Ehe, wobei sich die Konziliaren auf Theologie (Eph. 5, 25ff.) und Tradition beriefen.

So ergab sich zwischen den Kirchen ein massiver Streit über die Unauflöslichkeit der Ehe: während die katholische Kirche immer faktisch und prinzipiell an der Unauflöslichkeit festhielt, stimmte die evangelische Kirche aus seelsorglichen Motiven einer Wiederverheiratung nach einer gescheiterten Ehe zu.

Natürlich wurde die Mischehenfrage auf diesem Hintergrund zum Zankapfel zwischen den Kirchen, und man setzte alle Anstrengungen daran, vor solchen Ehen zu warnen. Als Zeugnisse seien hier die erste Mischehengesetzgebung, die katholische Benediktina⁴ von 1741, mit ihren restriktiven Bestimmungen genannt, des weiteren die ungerechte Behandlung von Mischehen durch den preußisch-protestantischen Staat, später dann die Warnungen des Evangelischen Bundes und am Ende dieser Entwicklung die kompromißlose Unterwerfung konfessionsverschiedener Eheleute unter das katholische Kirchenrecht des CIC 1918.

Dieser kurze geschichtliche Abriss macht deutlich, daß nicht die konfessionsverschiedenen Eheleute die eigentliche Verantwortung für die sich aus ihrer Ehe ergebenden Probleme tragen, sondern die Theologen und ihre Kirchen, die die Kirchenspaltung zementieren. Sie tragen die Schuld, daß die Behandlung von Mischehepaaren über vier Jahrhunderte am Leben der Betroffenen vorbeiging und nichts anderes begründete, als einen Weg unchristlicher "Mischehenverhinderungspolitik".

Gesinnungswandel

Ein Gesinnungswandel in der Frage der Behandlung konfessionsverschiedener Eheleute durch die Kirchen zeichnete sich ab, nachdem sich der Schwerpunkt der Diskussion verlagerte. War für die Kirchen das Problem bis in die 50er Jahre nur ein bloßes "Faktum", das heißt ein Problem, bei dem man in erster Linie an Besitzstandsicherung

⁴ Der vollständige Text ist dokumentiert in: W. Sucker/J. Lell/K. Nitzschke (Hg.), Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge, Göttingen 1959, 292-296.

(konfessionelle Einbindung) und Gefahren (erhöhte Scheidungsanfälligkeit) dachte, kam dann mehr und mehr neben der kirchenpolitischen Streiterei auch der pastorale Aspekt zur Geltung.

Die erste konkrete Stellungnahme zur Seelsorge kam von dem evangelischen Pfarrer Joachim Lell, der 1956 äußerte, daß es den Kirchen nicht in erster Linie um eigene Interessen gehen darf, sondern die Nöte der Betroffenen im Vordergrund stehen müßten. Ja, er sah in den konfessionsverschiedenen Ehen sogar die Chance praktisch gelebter Ökumene vor Ort.⁵

In diesem wichtigen pastoraltheologischen Zeugnis wurde damit die konfessionsverschiedene Ehe als seelsorgliches Problem wahrgenommen, zu einer Zeit, in der sonst noch generelles Schweigen und Unverständnis auf Seiten der Kirchen herrschten.⁶

Von katholischer Seite wurden erst auf dem II. Vatikanischen Konzil theologische Neuorientierungen kundgetan, die eine grundsätzliche Öffnung für die Belange der Ökumene signalisierten.⁷ Trotz dieser Weichenstellungen gelang es ihm aber noch nicht, in der speziellen Frage der konfessionellen Mischehe konkrete Schritte zu tun. Erst sechs Jahre nach dem Konzil wurden mit den Ausführungsbestimmungen zur Verlautbarung "Matrimonia Mixta"⁸ schwerwiegende kirchenrechtliche Behinderungen (Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit, Versprechen beider Partner, alle Kinder katholisch zu erziehen und zu taufen, Strafsanktionen bei Nichtbeachtung der katholischen Vorschriften) abgeschafft. Im darauffolgenden Jahr erschien dann ein von beiden Kirchen sanktionierter Entwurf für eine "Gemeinsame kirchliche Trauung".⁹

Auf der Würzburger Synode (1974) faßte die katholische Kirche erstmals gezielte seelsorgliche Beschlüsse. Man erkannte die Bedeutung

⁵ Vgl. J. Lell, Evangelische Mischehenseelsorge, in: W. Sucker/J. Lell/K. Nitzschke (Hg.), Die Mischehe - Handbuch für die evangelische Seelsorge, 321-408, hier 338.

⁶ Vgl. hierzu den kath. Hirtenbrief von 1958, dokumentiert in: W. Sucker/J. Lell/K. Nitzschke (Hg.), a.a.O., 315-318; daneben die Äußerung der VELKD vom 29.5.1956, dokumentiert in: W. Sucker/J. Lell/K. Nitzschke, a.a.O., 426f.

⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang das Dekret "Unitatis Redintegratio".

⁸ Das Motuproprio "Matrimonia Mixta" (1970) ist dokumentiert in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Bensheimer Hefte; H. 61), Göttingen, 2. Auflage 1987, 165-172.

⁹ Vgl. "Gemeinsame kirchliche Trauung", hrsg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland, dokumentiert in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Bensheimer Hefte; H. 61), Göttingen, 2. Auflage 1987, 154-157.

eines ehvorbereitenden Gesprächs, nannte die gemeinsame Verantwortung der Eltern für die religiöse Erziehung der Kinder, und man sprach von der Wichtigkeit des gemeinsam praktizierten Glaubens und der Notwendigkeit einer ehebegleitenden Seelsorge. Damit waren die wunden Punkte eindeutig genannt und die Herausforderung für die (katholische) Seelsorge klar.

Interessant ist, daß sich parallel zum Bewußtseinswandel der Kirchen auch ein neues Selbstbewußtsein der Betroffenen bildete. Sie spürten, daß sie sich nicht mehr unbedingt "unökumenischen" Bestimmungen fügen wollten, sondern als mündige Gläubige auch Ansprüche formulieren durften.¹⁰ Tatsächlich muß man feststellen, daß sich die Kirchen, desto mehr sie sich den Problemen der Betroffenen öffneten, um so weniger deren Bedürfnisse stillen konnten. Seelsorger und Kirchen mußten eben mehr und mehr erkennen, daß nicht halbherzige Äußerungen, sondern nur konsequentes Engagement und klare ökumenische Entscheidungen konfessionsverschiedenen Eheleuten und ihren Familien helfen würden.

Auch die zahlreichen ökumenischen Verlautbarungen und Gespräche der DBK und der EKD¹¹ brachten weder praktische Hilfen noch hoffnungsvolle Perspektiven: ganz realistisch sah man das gemeinsame christliche Glaubensgut, aber auch die faktische Trennung im Bekenntnis.

Getrieben von der alten Angst, daß die konfessionsverschiedene Ehe zur Glaubensverdünnung, zur Kirchenentfremdung oder zur Tabuisierung von Glaubensfragen in der Ehe führt, unterließ man es von offizieller Seite bis in die jüngste Zeit nicht, vor solchen Ehen zu warnen.¹²

Bleibende Bewährungsfelder

Fest steht, daß die Kirchen wegen der eigenen immer noch bestehenden latenten Negativeinstellung gegenüber konfessionellen Mischehen ihrer seelsorglichen Verantwortung nur unzureichend gerecht werden. Und daneben gilt auch, daß den betroffenen Eheleuten im Einzelfall oft nicht geholfen werden kann, weil sie ihre Seelsorger nicht auf die Pro-

¹⁰ Dieses Phänomen zeigt sich insbesondere in einer zu Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre entstehenden ökumenischen Bewegung der Betroffenen, die sich vor allem auch in diversen Publikationen jener Zeit widerspiegelt.

¹¹ Alle "Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen" sind dokumentiert in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Bensheimer Hefte; H. 61), Göttingen, 2. Auflage 1987.

¹² Vgl. hierzu "Gemeinsames Wort zur konfessionsverschiedenen Ehe (1985), dokumentiert in: W. Schöpsdau, a.a.O., 147-153.

bleme aufmerksam machen, die eine gemeinsame Glaubenspraxis in Ehe und Familie erschweren und zu Konflikten führen.

Solche Konflikte ergeben sich auch heute immer noch, wenn

- ... die Ehe geschlossen wird: So wird das Traugespräch oft auf die Erledigung von Formalitäten (Dispens) reduziert, der Wunsch nach einer "ökumenischen Trauung" oft übergangen.¹³
- ... die Eheleute ihren Glauben bewußt gemeinsam praktizieren möchten, insbesondere am Sonntag: Die Geringschätzung "Ökumenischer Gottesdienste", die fehlende "Eucharistische Gastfreundschaft" und die "Sonntagspflicht" auf katholischer Seite machen die gemeinsame Feier des Glaubens am Sonntag geradezu unmöglich.
- ... es um die religiöse Erziehung geht: Tatsächlich wird die Erziehung immer konfessionell geprägt sein, und es stellt sich die Frage, inwieweit die Eltern eine gemeinsame ökumenische Lösung finden und in ihrer Aufgabe durch die Seelsorge unterstützt werden.

Diese und viele weitere Bewährungsfelder lassen schmerzliche Trennungen zwischen den Konfessionen und akute Schwachstellen der Seelsorge erkennen: Konfessionsverschiedenen Eheleuten und ihren Familien fehlt bis heute ein legitimer Raum innerhalb der Kirchen, ihr Christentum bewußt und ökumenisch zu leben. So fordern sie mehr denn je die Seelsorger beider Kirchen heraus, Ängste abzulegen, und mit Elan und Zuversicht das ökumenische Zusammenleben in diesen ihren Hauskirchen zu unterstützen und als Bereicherung der Gemeinden zu sehen.

¹³ Immer handelt es sich um eine evangelisch (Formular A) oder katholisch (Formular B) geschlossene Ehe.

Abstract: Diplomarbeit, Passau 1989:

Konrad Habegger

Grundlagen, Aufgaben und Perspektiven kirchlicher Medienarbeit in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Den Verfasser der am Passauer Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoraltheologie eingereichten Arbeit leitete ein persönliches Interesse: Dem jetzigen Redakteur einer Tageszeitung ging es im Vorfeld der Themenwahl um eine Verknüpfung der beiden Bereiche "Kirche" und "Medien" überhaupt. Konkreter und praktizierter Ort einer solchen Verknüpfung kann kirchliche Medienarbeit sein, wenn und insofern sie Selbstverständnis und pastorale Sendung der Kirche zum einen mit der Sorge um von Medien "betroffenen" Menschen und mit Medien arbeitenden Menschen, zum anderen mit ihrem Verknüpfungsauftrag in nachchristlicher "Welt", die auch eine Medien-Welt ist, vermittelt.

Nachdem der Begriff "Kirchliche Medienarbeit" als Arbeitstitel gefunden und die formale Gegenstandsbestimmung erfolgt war, ging es darum, nach seinen Inhalten und seiner Bedeutung zu fragen: Was soll und kann diese spezielle Form kirchlichen Handelns heute zur Ermöglichung gelungenen Menschseins und zu glaubwürdiger Verkündigung – beides in Korrelation zueinander – beitragen?

Zunächst ist nach den lehramtlichen und theologischen Grundlagen zu suchen. Ein kurzer Blick in die Geschichte erweist sich auch hier für heutiges Verstehen als unvermeidlich und aufschlußreich: Wenn heute in der katholischen Kirche alljährlich der "Welttag der Kommunikationsmittel" begangen wird und der Publizistik sogar Apostolatscharakter zuerkannt wird, dann ist dies weniger Selbstverständlichkeit denn vielmehr Ergebnis eines auch für die Kirche mühsamen Lernprozesses.

Die theologischen und theoretischen Grundlagen also: Drei entscheidende Dokumente autorisieren die neue, grundsätzlich aufgeschlossene Einstellung der Kirche zu den Medien. Auf Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Konzilsbeschlusses *Inter Mirifica* (1963) wird im ersten Kapitel ebenso eingegangen wie auf die tiefgreifende Entwicklung in kirchlicher Lehre, wie sie in der Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* (1971) einen vorläufigen Abschluß findet: Erstmals wird hier eine "Theologie der Kommunikation" in Angriff genommen, die es wert wäre, ins Heute hinein noch weiter entfaltet und aktualisiert zu werden. Zweifellos müßte sie noch um eine "Theologie der Öffentlich-

keit" erweitert und ergänzt, philosophisch und kommunikationswissenschaftlich vertieft werden.

Wertvolle, nach 20 Jahren immer noch wenig rezipierte Gedankengänge aus CP verdienen es, referiert und interpretiert zu werden, wie etwa Passagen aus dem eher theoretischen Teil der Instruktion, wo es um den Dienst der Medien am menschlichen Fortschritt und an der Kommunikation geht. Für das Anliegen kirchlicher Medienarbeit stellt CP die Kurzformel zur Verfügung: "Durch Communicatio zur Communitio". Entsprechend dem eingegrenzten Gegenstand der Arbeit ("in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil") wird ein weiteres, weithin vergessenes Grundlagenwerk in Erinnerung gerufen: Das Arbeitspapier der Würzburger Synode "Kirche und gesellschaftliche Kommunikation".

Das zweite Kapitel widmet sich ganz den Gegenwartsaufgaben kirchlicher Medienarbeit. Es wird versucht, einige wesentliche Aspekte, die in der entsprechenden Diskussion der Fachliteratur bis zum Zeitpunkt der Abfassung einen bleibenden Stellenwert erobert haben, aus eben diesen Diskussionsbeiträgen herauszufiltern und zu bündeln, ihre Bedeutung und Problematik zu beleuchten und sie schließlich wiederum in den Gesamtzusammenhang einer Konzil und Synode verpflichteten Medienarbeit zu stellen.

"Verkündigung im Medienzeitalter" wird die eine große Aufgabe genannt. Der fundamentale Auftrag wurde in den medienpolitischen Grundpositionen der Deutschen Bischofskonferenz (1985) einleuchtend so formuliert: "Die Vermehrung von Programmangeboten durch private Produzenten oder Veranstalter bedeutet eine Herausforderung für den Verkündigungsauftrag der Kirche und der Katholiken." Eine pastoraltheologisch ansetzende Reflexion hat nun nicht nur deskriptiv Bestandsaufnahmen zu leisten, sondern nachzudenken über die Möglichkeiten und Chancen, aber auch Gefahren und Nachteile, die eine durch die "neuen" Medien hergestellte Situation (und Wirklichkeit) für den einzelnen und die Gesellschaft birgt.

Wie hat Kirche zu reagieren, welche Positionen sollte sie hier beziehen? "Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entschied sich die katholische Kirche dafür, sich nicht nur um das Heil ihrer Mitglieder zu sorgen, sondern alle wichtigen Probleme einer politischen Gestaltung der sich wandelnden modernen Gesellschaften in diese Sorge miteinzubeziehen. Da der Glaube für diese Sachprobleme keine Antworten bereithält, bleibt es auch der Kirche nicht erspart, sich in ihnen kompetent zu machen, wenn sie ihre Mitwirkung nicht auf die Verkündigung ganz allgemeiner und daher wenig verbindlicher Grundsätze beschränken will." (R. Funiok).

Auch auf die Gefahr einer gewissen Schablonisierung hin werden die Diskussionsbeiträge zu kirchlicher Medien-Politik in zwei Lager eingeteilt; die entsprechenden Schlagworte bezüglich der Frage nach kirchlichem Engagement im konkreten Horizont der neuen Medienlandschaft wären demnach "unbedingt einsteigen" bzw. "kritische Distanz".

Im Arbeiten am Sichten und Analysieren, Vergleichen und Bewerten unterschiedlichster Texte findet der Autor schließlich zu der Formulierung "glaubwürdige Präsenz in nachchristlicher Informationsgesellschaft" als Leitidee kirchlicher Medienarbeit und versucht jeden Teil des neu gewonnenen Begriffs zu "füllen". Eine weitere Anfrage heißt: Bietet die neue Situation neue Chancen der Evangelisierung? Nach knappen religionssoziologischen Skizzen zu "Distanzgewinn und Relevanzverlust" werden mögliche Ansätze medialer Neu-Evangelisierung angefragt. Die Antwort ist keine endgültige und vor allem keine Gebrauchsanweisung; sie bleibt im Normativen und läßt sich mit einem Zitat von K. Forster untermauern: "Wegen der Universalität des in Jesus Christus gekommenen Heils und wegen der anthropologischen Valenz des Religiösen müssen religiöse Erfahrungselemente christlichen Lebens und Urteilens auch Menschen zugänglich werden, die sich noch nicht oder nur teilweise mit dem Glauben der Kirche identifizieren – freilich so, daß sich dabei der tragende Grund der Erfahrungen christlichen Glaubens nicht in eine unbestimmte Beliebigkeit auflöst. Die Offenheit für solche Kommunikation fordert heute eine verstärkte theologische Reflexion der gesellschaftlichen Implikationen christlicher Existenz."

Unter den sich anschließenden pastoraltheologischen Zielvorstellungen nimmt die Medienpädagogik noch breiten Raum ein, da die Medienkompetenz – und zwar bei Rezipienten, Medien-Arbeitern und der Kirche selbst – als noch nicht in vollem Umfang erreicht konstatiert werden darf. Mündiger Rezipient, Ausbildung qualifizierter Medien-Arbeiter, die Idee der medienkompetenten Kirche stehen als Zielvorstellungen fest, soll nicht das Verkündigungs-Bemühen (wobei unter anderem auf Evangelii Nuntiandi und E. Bisers "Glaubensgeschichtliche Wende" zurückgegriffen wird) scheitern.

Der letzte, kürzere Teil der Arbeit will darstellen, welche Perspektiven, nach seiner Kenntnis der Problematik, sich dem Autor erschlossen haben. Praktische Perspektiven im doppelten Sinn: Kirchliche Medienarbeit unter dem Blickwinkel konkreter Erfahrung in ihr (Michael Albus, der in diesem Teil interviewt wird, sieht durchaus auch für die Zukunft evangelisatorische Chancen in den Medien; allerdings nur, wenn es der Kirche nicht um Mehrung eigenen Einflusses, sondern einzig "um den Ausfluß des Christlichen" geht) und Aussichten für die Praxis kirchlicher Medienarbeit in nächster Zukunft. Resümierende Thesen fordern eine Rückbesinnung auf die Grundlagen in Geist und Erbe des II. Vatikan-

ums, plädieren für Kompetenz durch Lernen und dann erst für das Ein-
 klagen der "Menschendienlichkeit" jeglicher Kommunikationsmittel, er-
 örtern die Spannung zwischen pluralistischer Gesellschaft und christli-
 cher "Durchdringung" derselben, ermuntern zu unvoreingenommener
 Hinwendung zu Methoden und Ergebnissen empirischer Sozialfor-
 schung (versus "Weltfremdheit" gerade auch in Fragen realer kirchli-
 cher Relevanz). Denkanstöße zu Journalisten-Ethos und "Eigengesetz-
 lichkeit" des Medienbetriebs sind eingebettet in eine Sicht von Medien-
 pastoral und einen Traum von Kirche, die kommunikativ kompetent ist
 und auf den verschiedenen Ebenen (Mikro-, Meso- und Makroebene)
 christlich-humanisierender Verkündigung vormacht, wie Kommunika-
 tion geht.

Abstract: Diplomarbeit aus dem Fach Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau, 1991:

Christian Gabriel

Zur Freiheit berufen. Epikie und ihre pastoralen Konsequenzen."

Der 13. Vers des 5. Kapitels im Galaterbrief "Zur Freiheit seid ihr berufen, Brüder" galt als Aufhänger dieser bei Ehrenfried Schulz, Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau, im SS 1991 eingereichten Diplom-Arbeit. Es wurde versucht, anhand des moraltheologischen Begriffs der Epikie die Freiheit des Christen angesichts zahlreicher Gesetze, Normen und Anforderungen, staatlich oder kirchlich, darzustellen und auf ihre pastoralen Konsequenzen einzugehen: "Zur Freiheit berufen. Epikie und ihre pastoralen Konsequenzen" deshalb der Titel.

Zunächst wird die *Geschichte des Epikiebegriffs* dargestellt: Bereits bei Homer wird sie erwähnt und unter Aristoteles erlebt sie ihre erste Glanzzeit als "das eigentliche und bessere Recht". Auch Jesus selber hat die Epikie gepflegt und sie seinen Jüngern indirekt empfohlen (vgl. die Heilung am Sabbat Mt. 12, 9-14). Die weitere Entwicklung des Begriffes von Thomas von Aquin über Francisco Suarez bis hin zur "ängstlichen" Behandlung im 19. Jahrhundert wird systematisch mit Beschränkung auf die wesentlichen Positionen beschrieben.

Vor der Darstellung der *Epikie heute* (3. Kapitel) werden für die *Epikie bedeutungsvolle Begriffe* wie Freiheit, Gewissen und Gesetz erläutert. Daß die Epikie kein Begriff am Rande der Moraltheologie ist, sondern sie eigentlich umfassen sollte, kommt z.B. bei der Definition von R. Egenter zum Ausdruck, der die Epikie als "die Ethik für das konkrete Leben" bezeichnet.

Fächerübergreifend wird im nächsten Kapitel die *Bedeutung der Epikie im Recht*, kirchlich und staatlich, beschrieben: auch wenn der Begriff Epikie nicht *expressis verbis* in den Gesetzbüchern erwähnt wird, so haben sich doch zahlreiche Juristen mit ihr beschäftigt.

Der Wert der *Epikie in der Pastoraltheologie* (5. Kapitel) wird von der Behandlung der Psychoanalyse S. Freuds über den Themenbereich der Beratung bis hin zum GGG, dem Grundkurs gemeindlichen Glaubens, an verschiedenen "Schlaglichtern" dargestellt. Erst bei der Beschäftigung mit der Epikie wurde dem Autor selber die umfassende Tragweite bewußt, die dieser Begriff hat und welche erhabene Stellung er eigentlich einnehmen müßte. Gerade in einer Zeit, in der viele Men-

schen, vom "Mann auf der Straße" bis hin zum Theologieprofessor, unter päpstlichen Aussagen leiden, könnte die Epikie durch ihre unbedingte Betonung des Gewissens das korrektive Instrument darstellen. Diese Intention kommt im abschließenden Definitionsversuch zur Stellung der Epikie in der Pastoraltheologie zum Ausdruck.

Der Arbeit würde jedoch entscheidendes fehlen, würde sie bei der theoretischen Reflexion des Begriffes stehenbleiben und nicht auf konkrete Fälle aus dem alltäglichen Leben eingehen. Die *Anwendungsbeispiele der Epikie* reichen von der Pastoral bei wiederverheiratet Geschiedenen über eine Situationsbeschreibung bei der Bundeswehr und Szenen im Straßenverkehr bis hin zu Verhaltensweisen von Apothekern und bieten einen lebensnahen Querschnitt. Als "Pars pro toto" soll ein "Fall" aus dem Bereich der Apotheker angeführt werden:

"Bei der Nachtwache kommen des öfteren Menschen, die eine Packung Schlaftabletten verlangen. Rechtlich dürfen diese ohne Rezept ausgegeben werden, und deshalb wäre es für den Apotheker das einfachste, eine ganze Packung gegen Bezahlung abzugeben. Aus der Erfahrung, daß gerade suizidgefährdete Personen nachts Schlaftabletten kaufen, gibt Apotheker D. immer nur maximal zwei Tabletten ab. Er bittet die Kunden, am nächsten Morgen den Arzt aufzusuchen und sich entsprechende Tabletten verschreiben zu lassen. Der Apotheker kann für eine Tablette natürlich kein Geld verlangen, aber da es ihm um den Menschen geht, nimmt er dies in Kauf."

Dies ist ein Beispiel dafür, daß Epikie – wie sie vom Autor verstanden wird – nicht nur sittlich gerechtfertigte Übertretung von Gesetzen meint, sondern durchaus auch mehr verlangen kann als das vom Gesetz Geforderte.

Von dem originellen Titelbild, das in der Einleitung der Arbeit "exegetisiert" wird, über die exakte geschichtliche Systematisierung bis hin zur lebensnahen Darstellung der praktischen Beispiele ist dies eine gelungene Arbeit, die in einer klar verständlichen Sprache formuliert wurde.

Informationen und Nachrichten

Arbeitsgruppe Religionssoziologie in der DGS

Beim Frankfurter Soziologentag 1990 wurde eine "Arbeitsgruppe Religionssoziologie in der DGS" gegründet. Dadurch soll eine kontinuierliche religionssoziologische Themenarbeit in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie gewährleistet werden. In einem ersten Koordinationskreis befinden sich V. Drehsen (Tübingen), A. Feige (Braunschweig), K. Gabriel (Vechta), D. Pollack (Leipzig) und – geschäftsführend – H. Tyrell (Bielefeld).

Erster Kongreß der Europ. Gesellschaft für Kath. Theologie 5.-10.4.1992 in Straßburg

Im Centre Culturel St. Thomas in Straßburg findet 5.-10.4.1992 der Erste Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Kath. Theologie statt. Die Leitthemen sind: Die Herausforderung Europas für Kirche und Theologie – Probleme und Aporien, Konfliktsituationen als geschichtliches Erbe – Problemkonstellationen in Europa, Glauben und Handeln – Die neuen Ufer Europas.

AKK-Kongreß 1992 zum Thema Schöpfung

Vom 25.-29.9.92 tagt die Arbeitsgemeinschaft Kath. Katechetikdozenten in Leitershofen/Augsburg über 'Natur als Schöpfung? Interreligiöse und naturwissenschaftliche Aspekte eines religionspädagogischen Problems'. Die Hauptreferate sollen sich beschäftigen mit: Natur im Konziliaren Prozeß, Christliche Schöpfungstheologie im Dialog der verschiedenen Religionen, Umgang mit der Schöpfung als Thema in Erziehung, Unterricht und Katechese.

'Publish (much), teach (good) or parish?': Punkte für Publikationen und Lehrqualität

Die Wissenschaftsministerinnen Anke Brunn (NRW) und Evelies Meyer (Hessen) wollen StudentInnen zur Qualität der Lehre ihrer DozentInnen an den Hochschulen befragen – wohl als Anreiz zu mehr didaktischer Investition in Lehrveranstaltungen, indirekt vermutlich auch als Mittel gegen sich verlängernde Studienzeiten. In NRW sollen die Studenten Noten vergeben, u.a. für das Engagement der DozentInnen, die Verständlichkeit der Vorlesungen und deren Gesprächsbereitschaft außerhalb von Veranstaltungen. Frau Meyer, selbst Professorin, denkt daran,

daß sich die didaktische Bewertung bei der Gewährung von Forschungsseminaren niederschlagen könnte. – In den Niederlanden soll die Anzahl der Theologischen Fakultäten bzw. Hochschulen und entsprechend die der Hochschullehrerstellen zusammengestrichen werden. Dort bekommt ein Punktebewertungssystem von DozentInnen nach ihren Veröffentlichungen (gestaffelt nach Genus und Erscheinungsort) eine brisante Bedeutung – siehe Überschrift.

Grund- und Grenzfragen
der Praktischen Theologie

AutorInnenverzeichnis

Bommer Josef, Dr. theol., em. Prof. für Pastoraltheologie, Theologische Fakultät Luzern (CH)

Donzé Marc, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Université Fribourg (CH)

Heidenreich Hartmut, Lic. theol., Dipl.-Päd., Abt.Itr. Psychol. Beratungsdienste/ Ref.Itr. Personalentwicklg., Caritasverband Wiesbaden

Henau Ernest, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universiteit voor Theologie en Pastoraat Heerlen (NL); PD für Homiletik und Theologie der Verkündigung, Kath. Universität Leuven/Louvain (B)

Karrer Leo, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Université Fribourg (CH)

Klein Stephanie, Dipl.-Theol., Frankfurt/M. (D)

Klinger Elmar, Dr. theol., Prof. für Fundamentaltheologie, Universität Würzburg (D)

Krüggeler Michael, Dipl.-Theol., wiss. Mitarbeiter, Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut St. Gallen (CH)

Lehner Markus, Mag. theol., Assistent für Pastoraltheologie, Kath.-Theol. Hochschule Linz (A)

Mette Norbert, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität-Gesamthochschule Paderborn (D)

Midali Mario, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Pontifica Università Salesiana Roma (I)

Nieznanski Edward, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Warszawa (P)

Steinkamp Hermann, Dr. phil., Dr. theol., Prof. für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik, Universität Münster (D)

van der Ven Johannes A., Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie und Katechetik, Katholieke Universiteit Nijmegen (NL)