

theol

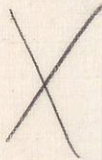
ISSN 0555-930

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie



**Praktische Theologie:
Theorieentwicklung, Aus- und Fortbildung**

2/1998

Univ.-Sibl.

2/19

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

Vors.:
Prof. Dr. Leo Karrer, Fribourg

Vors.:
Prof. Dr. Jürgen Ziemer, Leipzig

REDAKTION

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

Zuschriften, Beiträge:

PThI-Redaktion
Lic. Hartmut Heidenreich
Kreuzstr. 6
D-55270 Zornheim
Tel./Fax: 06136/45931

Bestellungen, Überweisungen etc.:

Konferenz der deutschsprachigen Pastro-
raltheologen – Geschäftsstelle
Prof. Dr. St. Knobloch – FB Kath. Theol.
D-55099 Mainz
Tel.: 06131/392743 Fax: 06131/394097

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

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Fachgruppe Pastoraltheologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie
Vors.:
Prof. Dr. Jürgen Zimmer, Leipzig

... der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

... Dr. Leo Känel, Fribourg

EDAKTION

... Hannu Holtenreich (Zürich o. Mainz)
... Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Kiel)

... Redaktion: Bielefeld

... Tübingen

... Dr. Hannu Holtenreich

... Leipzig

... Dr. Hannu Holtenreich

Pastoraltheologische Informationen (PTHl)

18. Jg., Heft 2, Dezember 1998, Folge 39

ISSN 0555-9308

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Heft

A. Beiträge zur Theorieentwicklung der Pastoraltheologie

Ottmar Fuchs, Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral!	231
Markus Lehner, Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft	249
Peter F. Schmid, Die Gruppe als locus theologicus. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Seelsorge und zur Konzeption der Pastoraltheologie als Praktischer Theologie	267
Hans-Georg Ziebertz, Objekt – Methode – Relevanz: Empirie und Praktische Theologie	305

B. Beiträge aus der und zur pastoralen Aus- und Fortbildung

Engelbert Felten/Hermann Josef Groß/Alwin Hammers/ Georg Köhl/Paul Rittgen, Qualitätssicherung in der Berufseinführung und Fortbildung von Seelsorgern	325
Arbeitsgruppe, Die Zukunft der Kirche und ihre Ämter. Eine systematisch- und praktisch-theologische Werkstatt des Bistums Mainz	351

C. Einzelne Aspekte

András Máté-Tóth / Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie „Ost“	367
Andreas Prokopf, Die Relevanz von kultanalogen rituellem Handeln am Beispiel des Fußballfans	387
Walter Krieger, Pastorkatechese – Zur Entstehung eines Begriffs	405

D. Praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Institute stellen sich vor

Seminar für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn	415
--	-----

E. Informationen, Abstracts

Beiratszusammensetzung, Berufungen etc.	423
Beiratsstellungnahme zur Nihil-obstat-Verweigerung für Norbert Mette	425
Abstracts von Diplom- und Zulassungsarbeiten	427
Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes	430

349	Marius Leiner, Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft
387	Peter F. Schmid, Die Gruppe als locus theologicus, Katechologie, sowie Aspekte zum Verständnis von Seelsorge und zur Konzeption der Pastoraltheologie als Praktischer Theologie
305	Hans Georg Ziebertz, Objekt – Methode – Relevanz: Empirie und Praktische Theologie

B. Beiträge aus der und zur pastoralen Aus- und Fortbildung	
325	Engelbert FellenHermann Josef Großwirth Hammer, Georg Kölbl zur Rittgen, Qualitätssicherung in der Beiratsführung und Fortbildung von Seelsorgern
381	Arbeitsgruppe, Die Zukunft der Kirche und ihre Ämter, Eine systematisch- und praktisch-theologische Werkstatt des Bistums Mainz

C. Einzelne Aspekte	
387	Andreas Mätz-Töhl / Paul M. Zulechner, Pastoraltheologie, Ökumenisches Forum, Die Relevanz von katechetischem Handeln am Beispiel des Fußballens
405	Walter Krüger, Pastoraltheologie – Zur Entstehung eines Begriffs

D. Praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Institute stellen sich vor	
415	Seminar für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Universität Bonn

Zu diesem Heft

Die Theorieentwicklung der Praktischen Theologie und die pastorale Aus- und Fortbildung sind zwei Themen und Anliegen, um die die Beiträge dieser Nummer kreisen. Von der Weiterführung der Diskussion um die Sozialpastoral (vgl. PThl 1-2/1994) über Qualitätssicherung in der pastoralen Aus- und Fortbildung bis zu einem Blick in die osteuropäische Pastoraltheologie reicht das Spektrum der Beiträge.

Im Informationsteil finden sich wieder abstracts wissenschaftlicher Abschlußarbeiten und – als neu begonnene Serie – die Kurzvorstellung praktisch-theologischer bzw. pastoraltheologischer Institute. Soweit nicht Zuständigkeitsvakuen durch vakante Lehrstühle oder praktische Gründe entgegenstehen, erscheinen diese „Steckbriefe“ zunächst von Lehrstühlen/Instituten des deutschsprachigen Raums in grob alphabetischer Reihenfolge.

Hartmut Heidenreich

Beiträge zur Theorieentwicklung
der Pastoraltheologie

Ottmar Fuchs

Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral!¹

Die Sozialpastoral, wie sie N. Mette und H. Steinkamp im Anschluß an Erfahrungen und Konzeptionen aus dem Kontext der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung entwickelt haben, steht in der Diskussion. Ich stimme den Anliegen der Sozialpastoral ohne Abstriche zu und vertrete sie selbst in meiner Theologie der Diakonie. Zugleich ist mir wichtig, den Pastoralbegriff ganzheitlich zu retten, in seiner sozial- und glaubensbezogenen Dimension. Beide Bereiche der Pastoral, die Glaubens- und die Sozialpastoral, stehen in einem gleichstufigen Erschließungsverhältnis zueinander. Weder ist die Sozialpastoral ein Anhängsel der Glaubenspastoral noch umgekehrt. Also auch die Glaubenspastoral darf nicht für die Sozialpastoral instrumentalisiert werden. Sie hat der Sozialpastoral gegenüber eine Eigenständigkeit, die es allerdings noch zu explizieren gilt. Befragt man die Christologie auf ihre strukturbildende Kompetenz für das Verhältnis von Glaubens- und Sozialpastoral, so stehen sie wohl in einem perichoretischen Verhältnis zueinander, unvermischt und ungetrennt. Damit nehme ich einen Disput auf, den ich u.a. auch mit Stefan Knobloch vor einiger Zeit begonnen habe und den er in seiner „Praktischen Theologie“² mit der Wiedergabe meines Gesprächsbeitrags publiziert hat, bevor ich dazu eine Chance hatte. Es drängt mich, diesen Disput hier etwas weiterzu-

¹ Geringfügig überarbeiteter Text, vorgetragen in der Universität Mainz anläßlich des 60sten Geburtstags von Stefan Knobloch am 22.4.1997. Der inhaltliche „Sitz im Leben“ dieses Beitrags ist ein schon einige Zeit andauernder freundlicher Disput mit S. Knobloch über das genannte Verhältnis von Diakonia und Martyria. In der Zwischenzeit habe ich diese Gedanken auch in anderen Zusammenhängen für wichtig gehalten, wenn auch unter veränderten Gesichtspunkten, was mittlerweile entsprechende Publikationen nach sich zog (Die Eigenheit des christlichen Glaubens in und gegenüber seinen ethischen Dimensionen, in: Bulletin ET 9 (1998) 1, 75-89) bzw. nach sich ziehen wird (wie im Beitrag „Martyria und Diakonia“ im neuen Handbuch der Praktischen Theologie, hg. v. H. Haslinger u.a., erscheint Mainz 1999).

Nach Rücksprache mit Stefan Knobloch und Hartmut Heidenreich habe ich mich trotzdem bereit erklärt, die Ursprungsfassung dieser Überlegungen, wenn auch zeitlich nachhinkend, den LeserInnen der PThI zugänglich zu machen, wie es von Anfang an vorgesehen war, nicht zuletzt, weil die angestoßene Sachdiskussion auch im Beirat der Konferenz der dt. PastoraltheologInnen eine weitergehende Rolle spielte und spielt (vgl. PThI 14 (1994) 79ff. - Red.).

² Vgl. S. Knobloch, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg i.B. 1996, 118ff.

führen und noch etwas qualifizierter nachlegen zu können: Wie verhalten sich Glaube und Solidarität? Oder ist ihr für beide Seiten bekömmliches Verhältnis ein frommes Märchen?

Ein Ammenmärchen ist diese Vermutung offensichtlich nicht. Jedenfalls gibt es diesbezüglich einige interessante Ergebnisse in der neuen Solidaritätsstudie von Zulehner, Denz, Pelinka und Talos (zwar in Österreich durchgeführt, aber wohl auch signifikant für weite Bereiche Europas): Wo religiöse *Netzwerke* (kirchlich, zwischenkirchlich und auch nebenkirchlich) vorhanden sind, hat belastbare Solidarität überdurchschnittliche Werte. Zusätzlich gilt, daß Religion vor allem dann Fernsolidarität (über die Nahsolidarität hinaus) fördert, wenn sie im Kontext *unautoritärer* Kommunikation und damit als Religion in Freiheit erlebt wird. Religiosität hat nach dieser Studie jedenfalls eindeutig eine signifikante solidarisierende Kraft (im Gegensatz zu Nichtreligiösen und vor allem autoritär Nichtreligiösen). Allerdings entwickelt die Religion nur dann ihre fernsolidarisierende Kraft, wenn sie sich „vor allem im Umkreis von nichtautoritären Menschen“ entwickeln darf. „Autoritäre Religiosität ermöglicht diese Fernsolidarität auf alle Fälle nicht.“³

Mehr kann man nicht empirisch belegt haben, daß *vernetzte* (also in Gleichstufigkeit intersubjektiv erlebbare und austauschbare) und *freiheitsatmende* (also nicht-hierarchistische) Religiosität den Humus für die für unsere Gesellschaft, für das Überleben der Demokratie und des ganzen Globus so entscheidende Nah- und Fernsolidarität bildet. Die in der Vernetzung erlebbare Nahsolidarität schließt sich dann nicht nach innen ab, sondern wird zum *generativen Kern* für die Fernsolidarität. Will also die katholische Kirche ihr inhaltliches Programm, das mit der spezifischen Verhältnisbestimmung zwischen ad intra und ad extra besonders in der Pastoralconstitution geklärt ist, an sich wirksam werden lassen, dann ist die Frage nach ihrer autoritären oder volksmündigen Struktur nicht nur eine Frage der Freiheit des Glaubens nach innen, sondern gleichzeitig eine Frage ihrer insgesamt Solidarisierungsfähigkeit nach außen. Es handelt sich dabei also nicht nur um einen Dienst am Konkretionsprojekt Kirche, sondern auch an der Humanisierung der Gesellschaft und der globalen Verhältnisse.

Auf die Theologie, insbesondere die Praktische Theologie, kommt die Aufgabe zu, sich kundig zu machen und analytisch genau die Vielfalt der religiösen Phänomene und Gruppierungen in der Kirche wie auch in der Gesellschaft zu sichten und diesen gegenüber eine entspre-

³ P.M. Zulehner u.a., Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Innsbruck/Wien 1996, 215.

chende Krieriologie zu entwerfen. In ihrer Verantwortung liegt mehr denn je (insbesondere wenn man die religiösen Aufbrüche in der Gesellschaft mit in Anschlag bringt) eine Art *alltagsbezogener christlicher Religionskritik*. Mehr denn je darf die Theologie nicht ihre Kompetenz im Umgang mit dem Religiösen verlieren (indem sie sich womöglich nur auf den Bereich der Diakonie stürzt), sondern gerade um der Diakonie willen hat sie neu das Feld des Religiösen „aufzurollen“. Es ist dies auch ein Postulat ihrer Mitverantwortung für die Inkulturation des Evangeliums in unserer Gesellschaft, in der die religiöse Dimension einen integralen Bestandteil der Kultur und ihrer Subkulturen darstellt. Dabei geht es auch um die Kompetenz, sich in der religiösen Hermeneutik des Lebens nicht auf die kirchlichen Bereiche zurückzuziehen, sondern ähnlich kritisch mit religiösen Erscheinungen in der Gesellschaft umzugehen, nicht in der Form der Indoktrination, sondern in einer auch soziologisch grundierten Wahrnehmung mit explikativer und kritischer Kraft. Denn sonst verkommt nicht nur die Religion, sondern auch die Solidaritätskraft religiöser Menschen.

Am Beispiel der „Transzendenz“

Im Zusammenhang des theologisch so eminenten Begriffes der „Transzendenz“ möchte ich in aller Kürze andeuten, worum es mir geht. Formal meint Transzendenz etwas Transitorisches⁴, also Gedanken und Gefühle, Erfahrungen und Handlungen mit einem überschreitenden Charakter. Dieser Charakter meint aber nicht irgend ein Eroberungs- und Unterwerfungsverhalten demgegenüber, wohin man überschreitet, sondern ist an ganz bestimmten inhaltlichen Qualitäten, im Horizont der christlichen Botschaft näherhin an solchen Qualitäten festzumachen, die Gott (die Transzendenz schlechthin) selbst auszeichnen: Liebe, Gerechtigkeit, Überstieg zu Fremden und zu Feinden.⁵ Es handelt sich um Grenzüberschreitungen der Ermächtigungen, nicht der Entmächtigung. Nur indem wir *uns* selbst auf diese Inhalte hin (zumindest in der Sehnsucht) transzendieren, erreichen wir

⁴ Um einen Begriff von W. Welsch aufzunehmen, der damit die Verbindungsfähigkeit zwischen unterschiedlichen Vernunft- und Lebenstypen mehr normativ als deskriptiv benennt: vgl. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995.

⁵ Vgl. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 148-155.

den Erfahrungsmodus, der mit Gott zu tun haben könnte.⁶ Es handelt sich dabei um Gottes eigene Qualität im Aggregatzustand unserer menschlichen Existenz. Einmal mehr wird deutlich: spirituelle und soziale Transzendenz gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig. Für deren Wahr-Nehmung gibt es zwei dialektische und zugleich dialogisch-komplementäre Zugangsweisen in der Erfahrung: das *Religiöse* und das *Soziale*.

So gibt es jene Gläubigen, die mitten im *Glaubenszusammenhang* christlicher Tradition stehen und von da aus ihr Leben und ihre Biographie beleuchten. Das damit verbundenen religiöse Sprachspiel (der Bibel und der Kirche) beinhaltet in seinen besten Formen insbesondere die Botschaft, daß Gott die Menschen ohne Bedingungen liebt und sie auch über den Tod hinaus mit seinem Leben beschenkt. Von daher tut sich für die Gläubigen eine *Gratuität* auf, die durch Glaube und Verkündigung geschenkt und ausgedrückt wird. Die Erfahrung Gottes in solchem Gottvertrauen dimensioniert dann die jeweiligen Lebenserfahrungen. Letztere werden auf den im Glauben vermittelten Gott hin transzendiert. Die MystikerInnen sprechen davon, daß in bestimmten Erfahrungen Gott auf ihr Leben durchscheinend war, sodaß sie aus unmittelbarer Evidenz heraus ausriefen: Das ist es, das ist die Wahrheit, das ist Gott, das ist das tiefste Sein. Nicht wenige Menschen kommen vom Glauben her zu der Einsicht, daß sie dann auch entsprechend mit sich und den Menschen umgehen dürfen. So führt der Glaube nicht selten hin zur Handlungs- und Lebensveränderung. Ein Bernhard Lichtenberg hat aus seinem Glauben heraus in seinen Abendandachten für die verfolgten Juden und nicht zuletzt auch für die feindlichen Soldaten gebetet.⁷ Wer Gottes Liebe vital erlebt, kann nicht anders, als dann auch anders mit Menschen umzugehen.

Es gibt aber auch die andere Seite, die nicht mit dem Glauben, sondern *mit der Praxis anfängt*. L. Wittgenstein wird das Diktum zugeschrieben: Ich könnte glauben, wenn ich anders lebte. Darin wird eine praktische Selbstverpflichtung als hermeneutische Bedingung des Glaubens ausgedrückt. Wer sich für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit einsetzt, der/die wird immer wieder erfahren, daß die Solidarität unter den Menschen „klappt“ und wie dann so etwas wie eine *Gratuität* zwischen ihnen entsteht, eine Gnade, weil solche Tiefenerfahrungen, die

⁶ Vgl. B. J. Hilberath, Karl Rahner. *Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 36ff., 129-145. So ist nach Röm 8,26-27 der Geist Christi in uns die Bedingung der Möglichkeit, sein Wesen unter uns wahrzunehmen.

⁷ Vgl. O. Fuchs, *Von dieser Hoffnung kann ich leben*, Luzern 1997, 169ff.

sich im solidarischen Handeln selbst ereignen, als Geschenk erlebt werden.⁸ Durch solche Erfahrungen konstituieren sich bestimmte Fähigkeiten (der Hoffnung und des Glaubens), künftige Erfahrungen entsprechend zuzuordnen.

Dies sind in der Tat die zwei klassischen Möglichkeiten, zur christlichen Existenz zu gelangen: Über die religiöse Erfahrung von Erfahrungen, welche das Leben verändern, oder über die Veränderungen des Lebens, welche den Glauben ermöglichen, sozusagen eine „idealistische“ und „materialistische“ Version christlichen Selbstvollzugs. Zwei Wege, die hinreichend in der Bibel präsent sind, insbesondere im Leben und in den Reden Jesu,⁹ nicht zuletzt im *Doppelgebot Jesu* hinsichtlich der Gleich-Notwendigkeit und Gleich-Wertigkeit von Gottes- und Nächstenliebe. In beiden Fällen dringt so etwas wie eine unausweichbare Bestimmung (Berufung), eine Art Evidenz ins Leben, so oder so, mit einer Unabweisbarkeit, daß sie nicht mehr losläßt. Viele Menschen haben entsprechende Erfahrungen, in und außerhalb der Kirche. In beiden Fällen vertieft sich das Leben: Von der Solidarität Gottes uns gegenüber zur Solidarität mit den Menschen, von der Solidarität mit den Menschen hin zum benannten oder unbenannten Vertrauen auf eine transzendente Tiefe. Beide Wege haben wohl eine in sich selbst liegende Dynamik zum jeweils anderen Pol, sie erweisen sich gegenseitig als transitorisch.

Am Horizont leuchtet für mich auf: die Kirche und nicht zuletzt die Theologie als nicht-integralistische Sammlungsbewegung des Transzendenzpotentials bei den Menschen, sowohl im Bereich des Handelns wie auch im Bereich des Glaubens, als Versammlung ihrer diesbezüglichen Erfahrungen und Geschichten, als Gemeinschaft ihres Austauschs und ihrer dabei entstehenden Vielfalt und Begrenzung. Beide Wege bzw. die Menschen auf diesen Wegen werden sich gegenseitig viel zu geben haben. Die Gnadentheologie wird so zur Basis der Ekklesiologie.¹⁰ Dann kann man darauf verzichten, die

⁸ Vgl. H. Steinkamp, Solidarität - Lernziel christlicher Gemeinden in der „Ersten Welt“, in: Bibel und Liturgie 67 (1994) 2/3, 143-148.

⁹ Vgl. Mt 22,36-40; 6,1-4 und 25,36ff.

¹⁰ So gibt es eine theologische Wertigkeit dessen, was mit Hilfe der analytischen bzw. deskriptiven Methoden bei den Menschen empirisch an spirituellen bzw. sozialen Transzendenzenerfahrungen entdeckt werden kann. So kann H. van der Ven eine „empirische Theologie“ mit Recht damit begründen, daß die empirischen Untersuchungen entsprechender Einstellungen im Volk deswegen *theologisch* so wichtig sind, weil darin eine „konstitutive Kraft“ für die Kirchenbildung zur qualifizierten Wahrnehmung gelangt (in einer Themagruppe auf dem Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Theologie im August 1995 in Freising). Erst durch diesen theologisch motivierten methodischen Schritt der Wahrnehmung und der Wahr-Habung der bereits

Transzendenz gesetzlich herstellen zu wollen. Vielmehr wird dem *de-facto*-Weg, wie Menschen zum Glauben bzw. zur Solidarität kommen, nachgespürt, damit diese beiden Gegebenheiten sich gegenseitig tragen und stärken. Dann ist in diesem Prozeß ein ständiger „Komparativ“ angelegt, eine Dynamik zu immer mehr Solidarität in Glaube und Praxis und zwischen ihnen. Dieser Komparativ ist die weltliche Erscheinungsform jenes Gottes, der nach Augustinus „semper maior“, immer größer ist.

Wie wichtig dieses „semper maior“, diese Transzendierfähigkeit menschlicher Solidarität im Bereich der Gottesbeziehung ist, zeigt z.B. die geringe Vermittelbarkeit von *eigennützigen* Motiven und zukünftigen Gefahren. Selbst massive Informationen im Medienbereich über die lebensgefährlichen Gefahren der Luftverschmutzung in der Zukunft verändern das Verhalten kaum. Hier reicht sogar die Nahsolidarität den eigenen Kindern und Kindeskindern gegenüber nicht aus. Wenn sich Ökologie nicht *jetzt* „auszahlt“, hat sie wenig Chancen für die Zukunft.¹¹ Selbst wenn sich die Angstdruckverhältnisse steigern sollten, ist damit noch nicht gesagt, daß sich die Fernsolidarität steigert. Die Nahsolidarität wird dann zuerst ausgebaut, um sich die ferneren Fernen vom Leib zu halten. Außerdem käme ein das Verhalten verändernder Angst- und Leidensdruck wohl viel zu spät, um noch viel zu retten.

Diese Selektivität wie auch das Zuspätkommen (nicht nur im Bereich der Ökologie, sondern auch im Bereich der rasant ansteigenden sozialen Widersprüche zwischen Nord und Süd, aber auch in den Ländern selbst, im Süden der „Entwicklung“ der Länder im Norden zwar noch weit davonlaufend, aber letztlich auch deren Entwicklungsstufen zur massenhaften Verelendung vorwegnehmend) deuten unmißverständlich an, daß die Begründung der Solidarität im Eigennutz der Beteiligten zwar elementar wichtig ist, aber im Ernstfall dann doch nicht weit genug reicht und eine über den Eigennutz hinausgehende Transzendierung benötigt.¹² Schon E. Bloch bescheinigte der Religion: Bringt sie *solche* Transzendenz in die Immanenz ein, dann entfal-

gegebenen Wirklichkeit kann die Entwicklung erfolgreich gebremst werden, die E. Goffman als „gierige Institutionalisierung“ bezeichnet hat, die die gelebte Religion von oben nach unten aufrißt.

¹¹ Vgl. zu dieser Problematik M. Schramm, *Der Geldwert der Schöpfung. Theologie - Ökologie - Ökonomie*, Paderborn 1994.

¹² Zur letztlich immer kapitalistischen bzw. (neo-)liberalistischen Sogkraft des Eigennutzmotivs vgl. F.J. Hinkelammert, *Wirtschaft, Utopie und Theologie: die Gesetze des Marktes und der Glaube*, in: R. Fernet-Betancourt (Hrsg.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*, Freiburg i.B. 1991, 58-85, 68ff (mit Rekurs auf A. Smith).

tet sie eine außerordentliche Kompetenz zur Kritik und Innovation vorhandener Verhältnisse.¹³ Sich um diese religiöse Kraft in Kirche und Theologie zu bemühen, ist angesichts der globalen Verhältnisse und Gefahren unerläßlicher als jemals zuvor.

Am Beispiel der „Unberechenbarkeit“

Wie Glaube und Solidarität in der Dynamik des *semper maior* zusammengeraten, kann man wohl am besten bei jenen „studieren“, die beides in ihrem Leben in einer besonders überzeugenden und authentischen Weise zusammengebracht haben. Z.B. kann man bei Madeleine Delbr el in die Schule gehen, einer Frau mit tiefer Spiritualität und radikalem sozialen Engagement.¹⁴ Sie schreibt einmal: „Er (Jesus Christus) hat mit seiner Person die falschen Absolutheitsvorstellungen der Welt zerschlagen und in Freiheit zurückgewiesen: Geld, Ehre, Macht; aber er hat sie nicht wieder aufgebaut und eine andere menschliche Gesellschaft errichtet, die eine neue Hierarchie der Ehre, der Macht und des Reichtums besäße. Er hat die Welt überwunden, indem er sie relativierte; denn der Sieg der Welt über die Menschen ist es, daß sie sich ihm als etwas Absolutes darbietet.“ Für sie ist die Erfahrung eines solchen Gottes, der alles entabsolutiert, „ein gewalt-sames Ereignis“.¹⁵

Wie ist das zu verstehen? Damit uns Gott vertraut und fremd kommen kann, ist er wohl beides im Leben: notwendig und unbrauchbar, funktional und zwecklos, konkret und entzogen, sinnvoll und sinnwidrig. Die jeweils ersten Begriffe markieren seine Nützlichkeit für uns, was in bestimmtem Sinn auch ganz legitim ist, etwa zugunsten der Ethik der Menschen, als Energiequelle für das diakonische Engagement, als Ressource gegen den W armetod der Solidarität bei drohender Sinn- und Erfolglosigkeit. Diese Inanspruchnahme Gottes für soziale Optionen bleibt berechtigt und notwendig. Was ich jetzt angehe, geschieht also nicht, um diese Beanspruchungen Gottes im Nachhinein zu verkleinern oder gar durch eine „mehr mystische Sicht“ der Dinge zu ersetzen, sondern es geht vielmehr darum, eine mystische Sicht zu entdecken, die in sich selbst solidarische Struktur besitzt.

¹³ Vgl. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1973.

¹⁴ Vgl. A. Schleinker, *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbr el*, Suttgart 1994.

¹⁵ Ebd. 252 und 260.

Wenn Gott der uns immer wieder der Transzendierende, Fremde und Unverfügbare ist, dann ist dies nicht nur eine Qualität seiner absoluten Transzendenz jenseits der Welt, sondern diese Qualität hat auch ihre Präsenzform in der Welt: als Unerwartetes, als Geheimnis, Fremdheit, als Unverrechenbarkeit (auch für die professionelle Theologie), als Unbegreiflichkeit, als permanenter Horizont der Entabsolutierung, der Überholbarkeit der Welt immanenter Faktoren. Nichts davon darf sich selbst vergöttlichen. Denn genau dann würde die Dynamik der Transzendenz zerstört. Erst wenn die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz in dieser Weise niemals eingegebenet wird, ist jener Komparativ möglich, von dem oben die Rede war.

Vielleicht kann dies durch folgende Überlegung etwas Kontur bekommen. Im Grunde nehmen wir andere Menschen (die wirklich anders sind) nur dann um ihrer eigenen Existenz willen ernst, wenn wir sie auch dann anerkennen, wenn sie uns nichts nützen, wenn wir sie nicht als interessante Ergänzung unserer selbst vermarkten, wenn wir sie nicht narzistisch absorbieren und selbst noch in der Helferbeziehung instrumentalisieren können, auch wenn wir sie nicht in unser Verstehen als dessen Bereicherung integrieren können. Dies ist der Ernstfall der Fremdenbeziehung: Soll das Fremde als solches irgendwie verschwinden oder darf es als solches leben und überleben? Die Kategorie der Unbrauchbarkeit wird zum Testfall der Anerkennung. Wie fürchterlich wahr dies ist, zeigt sich in der schrecklichen Vernichtungsbereitschaft denen gegenüber, die nicht mehr zu brauchen sind, die keinen Nutzen mehr haben, nicht einmal mehr für Sklavenarbeit und Konsum, die nur noch lästig sind, wie etwa sie Straßenkinder in Bogota, die Obdachlosen in Sao Paulo und die Jugendlichen in Medellin.¹⁶

Die christliche Botschaft trifft diese Problematik haargenau. Denn Gott selbst hat in Jesus Christus diejenigen, die ihm total fremd und für ihn „unbrauchbar“ sind, bedingungslos in seine Anerkennung aufgenommen, nämlich als Sünder und Sünderinnen. Aus dieser Perspektive sind *wir* seine Transzendenz, seine Fremdheit, sein schreckliches Geheimnis. In Jesus, den, wie Paulus einmal sehr bezeichnend formuliert, Gott selbst zur Sünde gemacht hat (vgl. 2 Kor 5,21), ist sich Gott selbst fremd geworden.

So gibt es wohl eine doppelte Gegenwart Gottes in der Welt: einmal in seiner kategorialen Brauchbarkeit, aber auch in seiner transzendenten-

¹⁶ Vgl. A. Salazar, Totgeboren in Medellin, Wuppertal 1991.

len Unnützigkeit,¹⁷ in seiner Antwortfähigkeit auf den Sinn des Lebens, aber auch in seiner Brechung menschlichen Sinnes (und theologischer Denkfähigkeit), in seiner In-Anspruchnahme für das Humanum, aber auch in seiner „Zwecklosigkeit“ (in der Selbstwertigkeit und Nicht-Vermarktbarkeit der „Gloria Dei“), in seiner Konkretheit (besonders in Jesus von Nazaret), aber auch in seiner Entzogenheit, in seiner Bekanntheit (in den biblischen Geschichten), aber auch in seiner Fremdheit (etwa in den Geschichten der anderen Religionen). So gilt seine (auch in Jesus legitimierte) Selbst-Indienstnahme für menschliche Bedürftigkeiten, so gilt aber auch sein darüber hinausgehendes Grundgeheimnis unserer Existenz, unergründlich, unerschöpflich und unkalkulierbar, auch nicht in diakonischem Handeln aufgehend.

Die Beziehung zu diesem Geheimnis ist es, die Jesus wochenlang in die Einsamkeit führt, fernab von allen Zwecken und Sinnvolligkeiten, geradezu kontrafaktisch etwa auch zur diakonischen Rastlosigkeit. Was könnte er anderen Menschen helfen in dieser Zeit? Und doch ist gerade diese Selbstvertiefung in das Geheimnis Gottes die mystische Bedingung der Möglichkeit, im Ernstfall ohne jede Berechnung alles zu geben, bishin zum Kreuz, aus dem ja auch eine menschlicher Kalkulation entzogene Sinnlosigkeit herausschreit. Wofür denn der frühe Tod? Könntest du nicht, wärest du kompromißbereiter, in deinen kommenden Jahrzehnten so viel Gutes tun?¹⁸

Hier steht die Bezeugung des diesbezüglich transzendenten Gottes mit seiner Deszendenz, nämlich das Martyrium, gegen die diakonische Kalkulation, nicht um etwa die Diakonie und die Option für die Armen und für die Anderen zu schmälern, sondern um sie bis auf die Tiefe dieses Geheimnisses Gottes selbst zu und damit auf die Tiefe der eigenen Selbsthingabe zu radikalieren. Die Perspektivenübernahme (von den Bedrängten) her wird zum Perspektive-*Sein*, indem die diesbezüglich Engangierten selbst Bedrängte und Opfer werden. Eine solche „Ethik“ ist nicht die überfordernde Konsequenz einer Über-Ich-Gesetzlichkeit, sondern erwächst aus der lebendigen Beziehung zwischen Mensch und Gott und ist damit letztlich ein Ausdruck dieser Gratuität. Auch in diesem Zusammenhang sei an Bernhard Lichtenberg gedacht. 14 Tage vor Ablauf seiner Gefängnishaft in Berlin Tegel kommt sein Bischof, Graf Preysing, zu ihm und rät ihm, sich einem Schweigegebot zu unterwerfen und nicht mehr zu predigen

¹⁷ Vgl. J. Schepens, Die Pastoral in der Spannung zwischen der christlichen Botschaft und den Menschen von heute, München 1994, 25-26.

¹⁸ Vgl. die entsprechenden Vorwürfe bei H.C. Zander, Warum ich Jesus nicht leiden kann, Reinbek 1992, 103-136.

oder in öffentlicher Weise für die Opfer des Naziregimes zu beten. Lichtenberg läßt sich darauf nicht ein und antwortet mit seiner Bereitschaft, noch heute, diese Stunde noch zu sterben.¹⁹

Ähnlich ergeht es Dietrich Bonhoeffer 1939 in New York. Ohne es seinen Freunden und auch sich plausibel machen zu können, weiß er sich in einer letztlich nicht durchschaubaren existentiellen Evidenz gedrängt, die USA zu verlassen und wieder nach Deutschland zurückzukehren, obgleich alles eigentlich anders gedacht war. So schreibt Bonhoeffer am 20. Juni 1939, nachdem er abgelehnt hatte, in New York zu bleiben: „Für mich bedeutet es wohl mehr, als ich im Augenblick zu übersehen vermag. Gott allein weiß es. Es ist merkwürdig, ich bin mir in allen meinen Entscheidungen über die Motive nie völlig klar. Ist es ein Zeichen von Unklarheit, innerer Unehrllichkeit oder ist es ein Zeichen dessen, daß wir über unser Kennen hinausgeführt werden, oder ist es beides?... Zuletzt handelt man doch aus einer Ebene heraus, die uns verborgen bleibt... Am Ende des Tages kann ich nur bitten, daß Gott ein gnadenvolles Gericht üben möge über diesen Tag und allen Entscheidungen. Es ist nun in seiner Hand.“²⁰ Hier wirkt sich die Transzendenz Gottes als eine unbedingte Herausforderung aus, die letztlich argumentativ, rational oder sonst wie kalkulierend nicht mehr eingeholt werden kann. Denn auch für das Bleiben in New York finden sich durchaus gute, auch christlich vertretbare ethische Argumente. So braucht es letztlich eine existentielle Entscheidung, die zwar alle Argumente durchgesprochen hat und die argumentative Ebene nicht geringschätzt, die aber dennoch über sie hinausgreift und damit die getroffene Entscheidung letztlich nicht mehr selbst rechtfertigen kann, sondern ihren Wahrheitswert vertrauensvoll in Gottes Hand legt.

Gott wird derart als der nochmals ganz andere im Leben erfahren, der mit unabweisbarer Evidenz, unkomplementär zu unserem Denken und zu unseren Erwartungen, die Menschen „überwältigt“. In solcher Frömmigkeit gründet nicht nur der Schutzraum Gottes vor Verdinglichung, sondern auch der Schutzraum des Menschen vor Be- und Ausnutzung. So benötigen wir künftig nicht nur eine intensive Sozialpastoral, sondern eine neu zu gestaltende Glaubenspastoral: gerade um der letztmöglichen transitorischen Kraft der Solidarität willen.

¹⁹ Vgl. O. Riedel, "Ich bin bereit, noch in dieser Stunde zu sterben", in: Deutsche Tagespost 4.4.1996 (Nr. 41) 3.

²⁰ D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften I, München 1958, 303-304.

Am Beispiel des Gewaltverzichts

So sehr man die Option für die Armen mit der Option für die Anderen gedanklich-konzeptionell zu vermitteln vermag, so sehr knirschen die beiden Optionen, wenn es um konkrete Zusammenhänge geht. Denn dann wird entweder die Option für die Anderen einer Liberalität verdächtigt, die die Option für die Armen verrät; oder die Option für die Armen wird eines Pauperismus verdächtigt, der den Nicht-Armen keine ausreichende Menschenwürde mehr zugesteht. Wohl jede Solidarisierung gelangt, wenn es ernst wird und sie auch Konflikte riskiert, in diesen heiklen „Knirschbereich“ zwischen den Armen und den Anderen. Das Problem spitzt sich der Gewaltfrage zu. Herbert Marcuse hat gründlich herausgestellt, wie sehr repressive Toleranz um der freiheitstreibenden Toleranz willen keine Toleranz verdient. So kann es bei der Option für die Anderen ebenfalls nicht um jene „reine Toleranz“ gehen, welche die Widersprüche zwischen Unrecht und Recht, Abhängigkeit und Freiheit, Wahrheit und Lüge, Gewaltlosigkeit und Gewalt neutralisiert und damit vergleichgültigt. Bei Marcuse geschieht nun aber in der Verbindung von gedanklicher Konzeption und geschichtlicher Konkretion ein eigenartiger Umbruch. Denn was er insgesamt an befreiendem Toleranzbegriff (Denkfreiheit, Rationalität, Wahrheit, Humanität, Individualität) in theoretisch-normativer Weise entwirft, verabschiedet er genau in dem Augenblick (und das ist der Normalfall), in dem sich diese Toleranz geschichtlich durchsetzen müßte, es aber nicht kann. Jene nicht-egalitäre, sondern inhaltlich verantwortete Toleranz wird *praktisch* obsolet, insofern seiner ethisch-inhaltlichen Dimension keine geschichtliche Wirkungskraft zugestanden wird: „aber seit wann wird Geschichte nach ethischen Maßstäben gemacht?“²¹

Löst sich, wenn es zum praktischen Stechen kommt, die ethische Dimension vom Toleranzbegriff ab, dann kann er um so ungenierter genau an der neuralgischen Stelle zur Gewalt greifen, wo Intoleranz der Intoleranz gegenüber notwendig wird. Zwar ist auch hier die ethische Beurteilung klar: „Ethisch gesehen: beide Formen der Gewalt (sc. der reaktionären und der revolutionären) sind unmenschlich und von Übel...“²² Doch kann Marcuse angesichts der geschichtlichen Erfahrung nicht anders, als diese ethische Qualität der Gewaltlosigkeit im faktischen Ernstfall der Geschichte resignativ von der Toleranz abzulösen.

²¹ H. Marcuse, Repressive Toleranz, in: R.P. Wolff/B. Moore/ders., Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a.M. 1966, 93-128, 114.

²² Ebd. 114.

Die Frage danach, wann etwas nicht zu tolerieren ist, beinhaltet im Kern die Frage, was zu tun sei, wenn sich unterdrückende Intoleranz nicht freiwillig zurückzieht. Um der Option für die Armen willen kann man sich nicht damit zufrieden geben, an die Freiwilligkeit der Unterdrücker und der Täter zu appellieren und letztlich von ihren Entscheidungen abhängig zu bleiben. Im äußersten Konfliktfall steht dann die Entscheidung an, um der Option für die Armen willen das Dasein der Täter zu schädigen oder zu beseitigen, damit sie ihr Sosein nicht mehr ausführen können. Dies wirft eben jene immer wieder praktisch zu beantwortende, theoretisch kaum befriedigend zu beantwortende Frage nach der Gewalt auf. Die Angst vor der Hilflosigkeit sucht verständlicherweise nach Wegen, die Menschen zum Guten zu zwingen. Diese Suche hat ihren tiefsten Grund in der Weigerung, ohnmächtig zu sein oder ohnmächtig zu werden.

Eine Toleranz dagegen, die im Kampf gegen die Intoleranz auch in der Krise ethisch dimensioniert bleibt und keine anderen Mittel beansprucht als die ihrer eigenen Identität, wird jede zur Verfügung stehende und zu phantasierende Widerstandsmöglichkeit nutzen, aber vor der tödlichen Gewaltanwendung gegenüber Menschen halt machen. In einer solchen Solidarität radikalisiert sich die Option für die Armen bis zum Punkt hin, wo die entsprechend Engagierten selbst riskieren, ohnmächtig und Opfer zu werden, um nicht (auf seiten der Täter) neue Opfer schaffen zu müssen. Eine solche Solidarisierung macht selten Siegergeschichte, aber sie macht Geschichte, vornehmlich in der Erinnerung der Opfer als der praktischen Annahme ihrer Botschaften. Die christliche Botschaft konzentriert diesen Tatbestand in der Erinnerung des Kreuzes.

Fazit: Was hier nur angedeutet werden konnte, kann vielleicht eine Ahnung davon aufkommen lassen, wie sehr der christliche Glaube an die menschliche Solidarität eine radikalisierende Dynamik anlegt. Es muß sich allerdings um jenen christlichen Glauben handeln, wie er in den diesbezüglich besten Texten der Bibel und der Tradition zum Vorschein kommt. Vieles nämlich, was innerbiblisch und innerkirchlich geglaubt und theologisiert wurde, ist demgegenüber kontraeffektiv. Denn wo der Glaube an den universalen und unbedingt liebenden Gott auf exklusivistische und chauvinistische Regionalisierungen zurückgestützt wird, wo er ganz bestimmte abstuftende Innen-Außenbeziehungen zu legitimieren hatte und hat, da wurde und wird er zur diabolischen Blockierung menschlicher Solidarität. Das theologische Bemühen wird sich demgegenüber insbesondere auf jene religiösen Dimensionen des christlichen Glaubens richten, die Gott selbst als unendliche und passionsfähige Solidarität begreift und von daher Menschen für eine martyriumfähige Solidarität öffnet. Was die Fides

qua anbelangt, so wird sich die christliche Verkündigung darum bemühen, daß dieser Glaubensinhalt auch auf die Glaubensermöglichung durchschlägt: in der Erfahrung einer die Menschen in ihrer eigenen Solidarisität tragenden und mitgehenden Gratuität Gottes, so daß das, was solidarischen Menschen im Horizont dieses christlichen Glaubens in die Richtung des „semper maior“ möglich ist, niemals als Gesetz und ethische Überforderung verordnet werden kann.²³

Letztlich geht es hier auch um die Frage: Was trägt Menschen, die um der Solidarität willen in Bedrängnis und Einsamkeit geraten? Wer bleibt bis ans Ende solidarisch, wenn man mit seinen eigenen Solidaritätsversuchen gescheitert ist oder um dieser Solidarität willen ins Scheitern kommt? Wer durchbricht dann auch noch den Tod mit seiner Solidarität? Der leidende Gottesknecht bei Jesaja und der leidende Gottessohn am Kreuz beantworten diese Frage nicht, sondern lassen Erfahrungen ahnen, in denen Menschen in solchen Situationen Gottes Nähe einklagen und schließlich am dichtesten spüren wie etwa in den Klagepsalmen.²⁴ Gerade bei der glaubensexpliziten Trostfähigkeit in nicht veränderbarem Leiden und angesichts des Todes handelt es sich um jene Diakonie Gottes uns gegenüber, die niemand selber produzieren kann und muß, sondern die im Glauben als Gnade geschenkt ist.

Um der eben erwähnten Universalität Gottes und der Geschichte willen sei noch versichert: Alles, was ich hier deutlich zu machen versucht habe, ist seinerseits nicht exklusivistisch gemeint, als könne eine solche radikale Solidarität nur im Horizont des christlichen Glaubens geschehen. Vielmehr gilt: Auch diesbezüglich weht der Geist des solidarischen Gottes, wo er will. Und es gibt viel zu viele Beispiele radikaler Solidarität auf der ganzen Welt und in anderen Kulturen und Religionen, als daß die christliche Welt diesbezüglich sehr eingebildet sein könnte. *Um so mehr ist darauf zu achten*, daß eine solche religiös fundierte Radikalisierung der Solidarität auch und gesteigert im christlichen Bereich geschieht, der von sich behauptet, in einer besonders authentischen Ausdrücklichkeit die religiöse Wahrheit solcher Solidarität benennen zu können. Daß sich diese Benennbarkeit mit der Lebensrealität von Christen und Christinnen verbindet, darin zeigt sie dann nicht nur die behauptete, sondern auch die gelebte Authentizität der christlichen Religion.

²³ Vgl. O. Fuchs, Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand, Frankfurt a.M. 1993, 135-153.

²⁴ Vgl. ebd. 145ff.

Konsequenzen für die wissenschaftliche Theologie

Im Grunde gibt es drei Möglichkeiten, das Verhältnis von Solidarität und Religion zu entscheiden. Mit diesen Entscheidungen steht bzw. fällt dann auch die Relevanz der Theologie, nicht zuletzt der wissenschaftlichen, für die Humanisierung von Mensch und Gesellschaft.

- Zunächst könnte aufgrund der erdrückenden geschichtlichen und biographischen Erfahrungen mit den Religionen, auch mit der christlichen, die Entscheidung verständlich sein: *Wozu sollen wir uns eine derart ambivalente Größe wie die Religion aufbürden, wenn es um die Gerechtigkeit und Solidarität unter den Menschen geht?* Wäre es nicht besser, sich gleich direkt auf dieses solidarische Handeln zu konzentrieren, ohne diesen religiösen Holzweg, der all zu oft katastrophale Auswirkungen hatte? Suchen wir also lieber die realistischen Motivationsmöglichkeiten unter den Menschen für die Solidarität und bauen wir sie durch entsprechende Informationen, Erziehungskonzepte und Strukturveränderungen aus. Auf Mystifikationen solchen Handelns kann verzichtet werden, was nicht bedeuten soll, daß es den jeweilig Handelnden untersagt sei, für sich persönlich entsprechende Mystifikationen vorzunehmen. Die Religionspsychologie kann diese Sparte gut übernehmen. Eine wissenschaftliche Theologie auf der Basis kirchlicher Eingebundenheit ist dafür nicht mehr nötig.
- Gerade wenn es um Solidarität geht, kann man auf den mystifikatorischen Hintergrund und Untergrund dieses zwischenmenschlichen Verhaltens nicht verzichten. Allerdings ist dieser religiöse Hintergrund strikt an seine diesbezügliche Funktion innerhalb des zwischenmenschlichen Verhaltens und der entsprechenden Politik zu binden. *Die Religion ist so lange tauglich, als sie für die Diakonie nützlich ist.* Die Gottesbeziehung wird für die Menschenbeziehung instrumentalisiert. Die benötigte religiöse Aura ist in ihrem religiösen Sprachspiel durchaus auswechselbar, kann auch verschwommen sein. Wichtig ist nur, daß sich das Religiöse auf das Solidarische bestätigend und positiv motivierend auswirkt. Innerkirchlich spiegelt sich diese Position in der Verlagerung des „Eigentlichen“ von der Verkündigung auf die Diakonie wider, wie sie insbesondere in den 80er Jahren als durchaus verständliche, zum Teil gegenabhängige Reaktion auf das exklusiv Eigentliche der Verkündigung vertreten wurde. Den Inhalten der Verkündigung wird dabei keine all zu große Transzendenzfähigkeit und damit Innovationsfähigkeit gegenüber dem eingeräumt, was als politische und zwischenmenschliche Solidarität

definiert und entworfen wurde.²⁵ Handlungen und Erzählungen Jesu haben dann einen garnierenden illustrativen Wert mit dem Vorteil, das Angezielte innerhalb des religiösen Sprachspiels widerspiegeln zu lassen und mit der Aura christlicher Mystifikation zu umgeben.

- Innerhalb der wissenschaftlichen Theologie schlägt sich dieses Anliegen insbesondere in jenem Bestreben wieder, die eigene Wissenschaftlichkeit insbesondere, oft ausschließlich, im Bereich der applizierten Humanwissenschaften zu suchen und zu etablieren. Der Exeget weist sich durch seine exegetischen Qualitäten aus, nicht etwa durch seine theologischen Positionen. Die Theologie ihrerseits bildet im Grunde nur jenen motivationalen Rahmen, der aber als solcher nicht in das methodisch durchreflektierte wissenschaftliche Selbstbewußtsein eingeht. Die Theologie besetzt innerhalb der Humanwissenschaften dann das, was dort als Werturteil diskutiert wurde und wird: nicht weniger, aber auch nicht mehr. Ein solcher Weg ist, abgesehen von seiner theologischen Problematik (nämlich mit dem Rückzug einer eigenständigen theologischen Kompetenz als solcher aus dem Bereich der Wissenschaft), eine ziemlich gefährliche Strategie für die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten. Denn irgendwann einmal wird man sagen: Wenn die Bibelwissenschaftler Textwissenschaftler sind, wenn die praktischen TheologInnen SoziologInnen sind, wenn die Kirchengeschichtlicher Historiker sind, dann ist auf Dauer nicht ersichtlich, warum diese WissenschaftlerInnen nicht wieder in ihre eigenen Fakultäten zurückkehren sollten und dort durchaus mit dem Einbringen spezifischer Werturteile willkommen sein können.
- Die dritte Entscheidung bemüht sich um *eine zweipolige Eigentlichkeit christlicher Existenz. Gottesbeziehung und Nächstenbeziehung können nicht aufeinander reduziert werden, sondern bilden unterscheidbare, gleich wichtige Aufeinanderbezogenheiten.* Was Jesus im Doppelgebot auf den Punkt bringt, ontologisiert die Christologie von Chalcedon. Göttliche und menschliche „Natur“ gehören in Jesus Christus unvermischt zusammen und sind ungetrennt zu differenzieren. Damit gibt es nicht nur eine Solidarität, die sich selber trägt. Darin eröffnet sich vielmehr ein Passiv des Von-Jemandem-Getragenwerdens. Die christliche Offenbarung bietet sich als ein Ort an, wo dieses Getragenwerden auf einen Gott hin geöffnet wird, der in den vielen Geschichten der Bibel und der Tradition die Menschen in ihrem Vertrauen und ihrer

²⁵ So Knobloch, *Praktische Theologie* 118-133.

Hoffnung hält, und der sich den Menschen gegenüber zugleich als ein eigenes Geheimnis darstellt. Von daher wird die Theologie neu auf die Ausdrücklichkeit des Glaubens zugehen und sich *darin* wissenschaftlich derartkonstituieren, daß sie diese Ausdrücklichkeit so mit den humanwissenschaftlichen Diskursen in Verbindung bringt, daß weder die Humanwissenschaften um ihre inhaltlichen Anliegen gebracht werden (indem man sie etwa nur methodisch ausbeutet), noch die Glaubensinhalte zur bloßen Illustration der humanwissenschaftlichen Ergebnisse bzw. derer Werturteile herhalten müssen. Die Theologie wird sich sowohl gegen die (auch caritative) Verstopfung oder Banalisierung der Transzendenz in Theologie, Kirche und Gesellschaft einsetzen, wie sie gleichzeitig dafür eintritt, theologische Einsichten an die (auch caritative) Erfahrung der Menschen zu binden und von diesen her zu konkretisieren und zu radikalieren.

So nutzt es nichts, von der Solidarität Gottes zu reden, wenn sie nicht im Aggregatzustand der Zwischenmenschlichkeit und der Politik rekonstruiert wird. So handelt es sich aber auch nicht mehr um Theologie, wenn die zwischenmenschliche Solidarität „nur“ humanwissenschaftlich entworfen und verfolgt wird. Theologisch handelt es sich zwar dabei um eine objektive Tätigkeit in dem, was *Christen und Christinnen* Reich Gottes nennen. Aber gerade um diese theologische Qualifikation aussprechen und benennen zu können, braucht es die Theologie als (auch wissenschaftliche) eigenständige Größe, die diese Verhältnisbestimmung thematisiert und dafür Kriterien entwirft. Vielleicht konnte oben etwas angedeutet werden, wie sehr gerade vom christlichen Glauben her nochmals eigenständige und radikalierende Fragestellungen und Tragfähigkeiten auf die zwischenmenschliche Solidarität zukommen, die diese in eine Dynamik hineinsteigern, die so nicht das Metier der Humanwissenschaften sein können. Umgekehrt gilt aber genauso: von den zwischenmenschlichen Anliegen und Optionen der Solidarität gewinnt die Theologie höchst markante Kriterien, um in ihrem eigenen religiösen Material zu unterscheiden zwischen der Religion als Entsolidarisierungsmotor und der Religion als Solidarisierungskraft. So wird die Theologie aus der jüdisch-christlichen Tradition all die Schätze heben, die die solidarische Potenz der christlichen Religion aktiviert und stützt. Und sie wird sich der Frage stellen: Wie sind Glaubensgemeinschaften in ihren eigenen Sozialformen zu gestalten, um nach innen und nach außen solidarisch sein zu können?

Dann verbindet sich die Sozialpastoral im Bereich der Kirchen in einer neuen expliziten Weise mit der Glaubens- und Verkündigungspastoral, nämlich in einer Weise, die der letzteren jedes Recht zur solidari-

tätsfeindlichen Indoktrination verweigert. Die Verkündigungspastoral ist primär als jene Gnade zu verkündigen und zu erfahren, die die Menschen glaubensbewußt erreicht, wenn sie Gott die Solidarität sich selbst gegenüber abnehmen können. Damit wird die Sozialpastoral auch in einer neuen Weise ihrem großen Vorbild gerecht, nämlich der Theologie der (Praxis der) Befreiung in lateinamerikanischen Basiskirchen. Denn dort war und ist die Sozialpastoral schon immer zutiefst verbunden mit einer ausdrücklichen Volksfrömmigkeit, die Gott (oft vermittelt über Maria und die Heiligen) als jene göttliche Solidarität glaubt, die die Armen nicht verläßt und die Reichen in Frage stellt.²⁶ So plädiere ich auch für unseren hiesigen Kontext für eine Rückgewinnung der dynamischen Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral, von Martyria und Diakonia.

Am Schluß stellt sich für die wissenschaftlichen Theologen und Theologinnen die Frage: trauen sie dem jüdisch-christlichen Traditionsgut, dem christlichen Glauben, den Kirchen und ihren eigenen Theologien als solchen noch eine eigenständige, auch wissenschaftlich zu erörternde Kompetenz zu? Welche Inhalte sind von daher zu vertreten und mit welchen Methoden sind sie mit der Lebenswirklichkeit und den anderen Wissenschaften in eine gegenseitig erschließende Verbindung zu bringen, weniger pelagianisch formuliert: Wie ist diese Verbindung zu entdecken und in ihrer Gratuität zu steigern?

²⁶ Vgl. dazu F. Weber, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1996, 114-274.

Markus Lehner

Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft

„Bin ich's, oder bin ich's nicht?“, fragt sich tiefsinnig die kluge Else im gleichnamigen Märchen der Gebrüder Grimm. Sie weiß nicht, was sie antworten soll, und so beschließt sie: „Ich will nach Haus gehn und fragen, ob ich's bin, oder ob ich's nicht bin“.

Sollte es nicht auch der Praktischen Theologie im Ringen um ihr Selbstverständnis helfen, 'nach Haus zu gehn'? – sich zu fragen, wo sie herkommt. Die Frage 'Woher kommen wir?' ist zweifellos Voraussetzung für eine fundierte Antwort auf die Frage 'Wohin gehen wir?' Anhand einer Analyse von Lehr- und Handbüchern soll im folgenden eine Antwort für die Entwicklung der katholischen Variante der Praktischen Theologie bzw. Pastoraltheologie im deutschsprachigen Raum geboten werden.

1 Eine Typologie praktisch-theologischen Selbstverständnisses

Eine einfache Typologie soll die entscheidenden Umbrüche im Selbstverständnis der Pastoraltheologie während ihrer gut zweihundertjährigen Geschichte verdeutlichen. Zwei Parameter werden dabei herangezogen:

- Erstens die innere Logik und Struktur der Lehr- und Handbücher, ihre Aufbauprinzipien.
- Zweitens ihre vorrangige Perspektive, der Fokus der Wahrnehmung christlich-kirchlicher Praxis.

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts sind die Lehr- und Handbücher durchwegs nach der Lehre von den 'Drei Ämtern Christi' strukturiert. Sie gehen von den Aufgaben der Amtsträger aus,¹ sodaß man von einer *amtsbezogenen Pastoraltheologie* sprechen kann. Eine innere Differenzierung dieser langen Phase ergibt sich in Zusammenhang mit der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung. Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein ist pastorales Handeln untrennbar verwoben mit der

¹ Vgl. M. Lehner, Das Bett des Prokrustes. Systematisierungsversuche in der Pastoraltheologie, in: Orientierung 58(1994), 41ff.

Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens insgesamt. Erst ab dieser Zeit schlägt sich die Ausdifferenzierung eines gesellschaftlichen Sonderbereichs kirchlichen Handelns in der pastoraltheologischen Theoriebildung nieder. So sind innerhalb der Epoche der amtsbezogenen Pastoraltheologie noch einmal zwei Perioden zu unterscheiden:

- Eine *gesellschaftsorientierte Periode*: Der Fokus der Wahrnehmung richtet sich auf eine pastorale Praxis, die mit großer Selbstverständlichkeit als zugleich kirchliches und gesellschaftsgestaltendes (politisches) Handeln aufgefaßt wird.
- Eine *kirchenorientierte Periode*: Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts konzentriert sich die Reflexion auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens, von dem her die moderne Gesellschaft als zunehmend entkirchlichtes Gegenüber wahrgenommen wird.

Um die Mitte des 20. Jahrhunderts findet ein Paradigmenwechsel von der amtsbezogenen zu einer *gemeindebezogenen* Pastoraltheologie statt. Mit dem wachsenden Gemeindebewußtsein ist die Idee gereift, Lehr- und Handbücher nach dem Modell der 'Grundfunktionen der Kirche' zu strukturieren, also nicht mehr vom Amt, sondern von den Aufgaben der christlichen Gemeinde auszugehen. War beim ersten Umbruch in der Geschichte der Pastoraltheologie das theologische Aufbaumodell – die Drei-Ämter-Lehre – der stabile Faktor, so ändert der Paradigmenwechsel von einer amtsbezogenen zu einer gemeindebezogenen Pastoraltheologie nichts an der kirchenorientierten Perspektive. Man kann sogar eine weitere Horizontverengung diagnostizieren: Die 'Verkirchlichung' des Christentums spitzt sich zu in einer 'Vergemeindlichung' der Kirche. In der Pastoraltheologie rückt die Gemeinde, der gemeinsame Glaubensvollzug in seinen verschiedenen Dimensionen, in den Mittelpunkt des Interesses. Damit hat sie gewiß einen wichtigen Beitrag geleistet für die Ablösung eines einseitig klerus- und amtsfixierten Kirchenbildes durch ein Kirchenbewußtsein, das vor allen Status- und Rollenfragen das gemeinsame Christsein betont, das gemeinsame Unterwegs-Sein des Volkes Gottes im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit Norbert Mette ist aber auch kritisch anzumerken, daß sich mit dieser Gemeindeorientierung „eine Tendenz breit machte, sich dermaßen auf diesen Bereich kirchlicher Praxis zu konzentrieren, daß darüber hinausgehende kirchliche Wirklichkeit stellenweise aus den Augen verloren wurde“.² Ob diese Problematik dadurch zu lösen ist, daß man auch anderen 'kirchlichen Wirklichkeiten', etwa sozialen Initiativen, dadurch theologische Digni-

² N.Mette, Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft, in: O.Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 62.

tät zuzuweisen sucht, daß man sie als 'Gemeinde' tituliert,³ ist fraglich. Denn damit verblässen unweigerlich die Konturen des Gemeindebegriffs.

Bei Kombination beider Parameter ergibt sich somit folgender Raster:

	Gesellschaftsorientiert	Kirchenorientiert
Amtsbezogen	bis ca. 1850	ca. 1850 – ca. 1960
Gemeindebezogen		ab ca. 1960

2 Amtsbezogene Pastoraltheologie

2.1 Die gesellschaftsorientierte Periode

Der Benediktinerabt Stephan Rautenstrauch, auf dessen Entwurf einer Studienreform die neue Disziplin der Pastoraltheologie beruht, konzipiert inhaltlich keineswegs etwas Neues. Er schließt mit seiner Einteilung der Pastoraltheologie in 'Unterweisungs-, Ausspendungs- und Erbauungspflicht' nahtlos an das Gliederungsprinzip der Pastoralanweisungen des 17. und 18. Jahrhunderts an – so nahtlos, daß das Fehlen eines neuen Lehrbuchs nicht viel Kopfzerbrechen bereitet. Man greift für den Vorlesungsbetrieb einfach auf das 1689 in Mecheln erschienene Werk 'Pastor bonus' von Johannes Opstraet zurück.⁴

Mit der populären Literaturgattung der Pastoralanweisungen sollte dem Seelsorgeklerus ein am Priesterbild des Konzils von Trient orientiertes Berufs- bzw. Standesethos vermittelt und Hilfen für die praktische Arbeit geboten werden.⁵ Leitidee ist die unmittelbare Nachfolge Jesu Christi, des eigentlichen guten Hirten, der seine Herde kennt, ihr den rechten Weg weist, sich bis zur Hingabe seines Lebens um jedes

³ Etwa Telefonseelsorge nicht als psycho-soziale Dienstleistung, sondern als 'Basisgemeinde', vgl. H.Steinkamp, Sozialpastoral, Freiburg i.Br. 1991, 131. Dies verstellt allerdings eine positiven theologischen Zugang zu größeren Einheiten, etwa Caritasverbänden.

⁴ J. Opstraet, Pastor bonus, Mecheln 1689.

⁵ Vgl. dazu etwa K. Baumgartner, Der Wandel des Priesterbildes, Beiträge der pastoraltheologischen Literatur vor allem des 17. und 18. Jahrhunderts, in: F. Klostermann/J. Müller (Hg.), Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform 1777-1977, Wien 1979, 174ff.

einzelne Schaf sorgt. Von diesem Vorbild leiten sich bei Opstraet die Aufgaben des Priesters ab: Er hat „die Pflicht, durch Wort, Vorbild und Sakramente die Schafe zu weiden“.⁶

Dieses Grundmodell pastoralen Handelns, das auf Calvins Lehre der Drei Ämter Christi aufbaut,⁷ gilt in der Folge bis zum Zweiten Vaticanum als unumstrittenes Aufbauprinzip pastoraltheologischer Lehrbücher, zuletzt noch 1965 bei Michael Pfliegler.⁸ Als Vertreter der gesellschaftsorientierten Phase kann man folgende Autoren anführen: *Franz Giftschütz* mit seinem 'Leitfaden für die in den k.k. Erbländen vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie', der 1784 als offizielles Lehrbuch vorgeschrieben wird.⁹ *André Reichenberger*, dessen 'Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauche' 1812 den 'Leitfaden' als offizielles Lehrbuch ablöst.¹⁰ *Franz Hinterberger*, dessen zweibändiges 'Handbuch der Pastoraltheologie, nach der Ordnung der theologischen Studien an den k.k. Lehranstalten' schließlich 1828 „auf allerhöchste Anordnung seiner Majestät“ (Einleitung) Reichenbergers Pastoralanweisung als Lehrbuch bearbeitet.¹¹ *Gregor Köhler*, Regens des Mainzer Priesterseminars mit seiner 1789 in Frankfurt erschienenen 'Anleitung zum praktischen Unterricht künftiger Seelsorger'.¹² *Domenicus Gollowitz* mit seiner 1803 in Landshut veröffentlichten 'Anleitung zur Pastoraltheologie im weitesten Umfange'.¹³ *Franz Hayker* mit seiner 1846 in Graz erschienenen 'Praktischen Anleitung zur christkatholischen Seelsorge nach den

⁶ Zit. nach J. Müller, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs 'Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen'*, Wien 1969, 102.

⁷ Vgl. ebd., 77f. Da man im katholischen Bereich mit diesem Ursprung Probleme hat, werden verzweifelt Auswege gesucht. So wird bei Gollowitz der Ursprung in einer Passage der 56. Rede des Petrus von Blois geortet; vgl. D. Gollowitz, *Pastoraltheologie, nach den Grundzügen des Domenicus Gollowitz* herausgegeben von Franz Vogl, Regensburg 1851, Bd. 1, 9.

⁸ M. Pfliegler, *Pastoraltheologie*, Wien 1965.

⁹ F. Giftschütz, *Leitfaden für die in den k.k. Erbländen vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie*, Wien 1784; Noch 1801 wurde eine unveränderte 4. Auflage herausgegeben. Zu Giftschütz vgl.: G. Pirich, *Franz Giftschütz (1748-1788) - der erste Wiener Pastoraltheologe*, Würzburg 1992.

¹⁰ A. Reichenberger, *Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauche*, Wien 1812. Es handelt sich um eine gestraffte Fassung seiner 'Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters' (Wien 1805-1811).

¹¹ F. Hinterberger, *Handbuch der Pastoraltheologie, nach der Ordnung der theologischen Studien an den k.k. Lehranstalten*, Linz 1828. (Neuaufgabe Linz 1836)

¹² G. Köhler, *Anleitung zum praktischen Unterricht künftiger Seelsorger*, Frankfurt 1789.

¹³ D. Gollowitz, *Anleitung zur Pastoraltheologie im weitesten Umfange*, Landshut 1803. Sie erlebte in einer überarbeiteten Fassung noch 1851 eine 6. Auflage.

Grundsätzen des Hl. Alphonsus von Liguori'.¹⁴ *Matthias Fingerlos*, zunächst Regens des Salzburger Priesterseminars und dann Pastoraltheologe in Landshut, mit seinem 'Versuch einer Pastorallehre das ist einer Darstellung der Standespflichten des Geistlichen' (München 1805); sein Werk gilt später als Prototyp einer aufgeklärten 'untheologischen' Pastoraltheologie die sich mit einer reinen Standeslehre begnüge,¹⁵ wobei übersehen wird, daß Fingerlos bewußt auf Lehramt und liturgische Fragen nicht eingeht mit der Begründung, dafür seien ohnehin schon geeignete Lehrbücher vorhanden (vgl. Vorrede IV). *Ägidius Jais*, der nach Fingerlos die pastoraltheologischen Vorlesungen in Salzburg übernimmt und diese in seinen 1817 erstmals erschienenen 'Bemerkungen über die Seelsorge, besonders auf dem Lande' zusammenfaßt.¹⁶ Noch zu seinen Lebzeiten erlebt das praxisnahe, mit Anekdoten angereicherte Werk sechs Auflagen, und als einziges Werk dieser Epoche erlebt es gegen die Mitte des 20. Jahrhundert eine für die Praxis bestimmte Neuausgabe, die mit seinem 'überzeitlichen unvergänglichen Wert' (vgl. Einführung) begründet wird.¹⁷ *Johann Michael Sailer*, eine der prägendsten kirchlichen Gestalten im Übergang von der Aufklärung zur im Ultramontanismus mündenden kirchlichen Erneuerung des frühen 19. Jahrhunderts: Seine dreibändigen 'Vorlesungen aus der Pastoraltheologie' erscheinen in drei überarbeiteten Neuauflagen.¹⁸ *Josef Widmer*, ein Schweizer Pastoraltheologe, der sich bei seinen Vorlesungen am Lyceum in Luzern nach seinen eigenen Angaben an Sailer orientiert: Seine 'Vorträge über Pastoraltheologie' erscheinen 1840.¹⁹

Die hier getroffene Auswahl ist erklärungsbedürftig, denn gewöhnlich wird Sailers Entwurf nicht in diesen gemeinsamen Topf geworfen. Seit Franz Dorfmann²⁰ wird ihm eine Sonderstellung eingeräumt, sein

¹⁴ F. Hayker, *Praktische Anleitung zur christkatholischen Seelsorge nach den Grundsätzen des Hl. Alphonsus von Liguori*, Wien ³1856.

¹⁵ M. Fingerlos, *Versuch einer Pastorallehre das ist einer Darstellung der Standespflichten des Geistlichen*, München 1805. Einen sachlicheren Zugang zu Person und Werk bietet: E. Weinzierl, *Salzburger Pastoraltheologen des 18. und 19. Jahrhunderts*, in: E. Weinzierl/G. Griesl, *Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie 1774-1974*, Salzburg 1976, 39ff.

¹⁶ Ä. Jais, *Bemerkungen über die Seelsorge, besonders auf dem Lande*, Salzburg 1817.

¹⁷ P. Ägidius Jais, *Bemerkungen über die Seelsorge, besonders auf dem Lande*. Neu herausgegeben von Dr. theol. Franz König, Innsbruck 1938.

¹⁸ J.M. Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, München 1788/89. Neuauflagen: 1794, 1812, 1818.

¹⁹ J. Widmer, *Vorträge über Pastoraltheologie*, Sarmenstorf 1840.

²⁰ F. Dorfmann, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung*, Wien 1910.

'biblisch-theologischer Ansatz' wird dem 'pragmatisch-untheologischen' Ansatz Rautenstrauchs entgegengestellt.²¹ Doch gegenüber den Gemeinsamkeiten treten die Unterschiede in den Hintergrund, ja bei näherer Betrachtung beruhen sie vielfach auf Mißverständnissen. So wird argumentiert, der 'biblische Ansatz' zeige sich darin, daß Sailer an den Beginn das 'praktische Schriftforschen' stelle. Dabei verkennt man, daß Rautenstrauchs pastoraltheologischer Entwurf ja nur den Schlußstein eines Gesamtkonzepts theologischer Ausbildung darstellt, das selbstverständlich das Bibelstudium schon beinhaltet. Rautenstrauchs Reform will ja gerade in Absetzung von einer Einführung des Theologiestudiums auf die scholastische Schultheologie das Studium der Bibel und der patristischen Literatur intensivieren.²² Es wird argumentiert, Sailers Ansatz sei 'theologisch', weil er nicht pragmatisch von den Aufgaben der Seelsorger ausgehe, sondern von einer theologischen Wesensbestimmung der Kirche als Darstellung der Einigung der Menschen mit Gott und untereinander. Dabei ist zu berücksichtigen, daß diese heilsgeschichtliche Argumentation erst ein theologischer Vorspann zur dritten Auflage (1812) ist, der Rest des Werks davon allerdings unberührt bleibt.²³ Im Zentrum des Interesses steht bei Sailer wie bei Rautenstrauch eine bessere Qualifizierung der Seelsorger für ihre Aufgaben. Auch in Sailers Konzeption ist die Pastoraltheologie „die 'Wissenschaft' von der 'Führung des dreifachen Amtes der Seelsorge' (es umfaßt 'das Lehramt, das Liturgenamt und das Amt der individuellen Seelenpflege)'“.²⁴

Es wird der pastoraltheologischen Literatur dieser Epoche zum Vorwurf gemacht, daß das Hirtenamt, die 'Erbauungspflicht' Rautenstrauchs, zu wenig als gemeinde- bzw. kirchenbildende Aufgabe gesehen wird. „Die Grundausrichtung ... an der Auferbauung der christlichen Gemeinde, die sich auch als kritisches Korrektiv gegenüber der Gesellschaft zu verstehen hat,“ sei aufgrund des staatskirchlichen Denkens und in einem „vorrangig in diesem geistigen Fahrwasser sich bewegenden Seelsorgeverständnis nicht mehr feststellbar“.²⁵ Josef Müller macht die „ungenügende Theologie der Kirche und der Ge-

²¹ Vgl. H.Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: HPT h I, 52ff. Daß Sailer in seiner Einleitung den 'Leitfaden' von Giftschtütz lobend hervorhebt, wird dabei gerne vergessen.

²² Vgl. J. Müller, Die Pastoraltheologie innerhalb des theologischen Gesamtkonzepts von Stephan Rautenstrauch (1774), in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz 1974, 47.

²³ Vgl. N.Mette, Die Tübinger pastoraltheologische Schule, in: Weinzierl/Griesel 1976, 70.

²⁴ Müller 1969, 138.

²⁵ Baumgartner 1979, 185.

meinde“ für dieses Manko verantwortlich. Sein gewiß gutgemeinter Ehrenrettungsversuch, für Rautenstrauch selbst könne „die ‘Erbauungspflicht’ als gemeindestiftendes Prinzip nicht ausgeschlossen werden“, ist jedoch unnötig.²⁶ Es fehlt in dieser Epoche einfach die soziologische Basis für eine theologische Reflexion, in der Kirche oder Gemeinde als etwas von der Gesellschaft Abgesondertes begriffen werden könnte.

Ganz in der Linie der alten Pastoralanweisungen meint Rautenstrauchs ‘Erbauungspflicht’ die Vorbildfunktion des Priesters, wie das diesem Abschnitt vorangestellte biblische Motto zeigt: „in omnibus te ipsum praebe exemplum bonorum operum...“ (Tit 2,7). Es ist charakteristisch für diese gesellschaftsorientierte Phase der Pastoraltheologie, daß die Erbauungspflicht auf den Priester als exemplarischen Christen gemünzt ist, der durch sein ‘erbauliches’ Beispiel der ihm anvertrauten Herde den richtigen Weg weist. Dies wird oft schon an den Überschriften der Abschnitte über die Hirtenpflicht deutlich: ‘Der Seelsorger als Vorbild der Gläubigen’ (Gollowitz); ‘Charakteristik des guten Seelsorgers’ (Köhler); ‘Pastoral-Exemplarität’ (Hayker); ‘Von den nöthigen Eigenschaften und vom klugen Betragen des Seelensorgers’ (Giftschütz). Fingerlos sieht die Standespflichten der Geistlichen zunächst darin, „durch ein stetiges Bemühen sich in den Wissenschaften und guten Sitten zu vervollkommen“ (erster Teil seiner Pastorallehre), um dann „seine Wissenschaften und guten Sitten zur Belehrung des Volkes anzuwenden, um dadurch bei diesem gute Sitten zu befördern“ (zweiter Teil).

Dieses pädagogisch geprägte Verständnis von Seelsorge liegt ganz im Trend der Zeit. Kirchliche Handlungsträger können sich als Mitwirkende an einem großen Projekt gesamtgesellschaftlichen Fortschritts fühlen, wenn sie sich als Erzieher des Volkes und Lehrmeister eines sittlichen Lebens verstehen. Am prägnantesten findet sich dieser Zugang in der ‘Pastorallehre’ von Fingerlos. Er entwickelt sein Konzept von Seelsorge aus einer Gesellschaftsanalyse: Staat, Wirtschaft und die verschiedenen gesellschaftlichen Stände stehen im Dienst der Erreichung des höchsten Zwecks der Menschheit, der Sittlichkeit. Eine entscheidende Rolle kommt dabei dem ‘Lehrstand’ zu, dessen vornehmste Vertreter die Geistlichen sind. Auch Rautenstrauchs gesamtes Konzept ist von der zeitgenössischen pädagogischen Reformbewegung beeinflusst und motiviert.²⁷ Seine Vertrautheit mit der philan-

²⁶ J. Müller, Pastoraltheologie der Aufklärung, in: Weinzierl/Griesl 1976, 22. Er muß auch die Belege dafür schuldig bleiben.

²⁷ Vgl. Müller 1969, 107ff.

thropischen Pädagogik Basedows ist bis in einzelne Formulierungen hinein spürbar. So fordert er etwa, die Erbaulichkeit der Lehren des Seelsorgers müsse sich darin erweisen, „daß er nach dem wahren Endzweck der Christlichen Religion sich befeisse, durch seine Lehren nicht nur gute Christen, sondern auch dem Staate gute Bürger, und der menschlichen Gesellschaft wahre Menschenfreunde zu erziehen“.²⁸ ‘Schule der Menschenfreundschaft’ nannte Basedow sein Philanthropinum.

Gerade dieses Zitat zeigt, wie sehr hier kirchliche Praxis unmittelbar auf die Gestaltung des gesellschaftlichen und politischen Lebens abzielt. „Staat und Gesellschaft kommen grundsätzlich noch mit in den Blick.“²⁹ Diese Ausrichtung auf die konkrete Lebenssituation der Menschen und auf die Förderung der ‘allgemeinen Glückseligkeit’ hat Franz Xaver Arnold zum Vorwurf einer anthropozentrischen Verengung der Pastoraltheologie provoziert.³⁰ Erst Sailer habe mit dieser naturalistischen Aufklärungspastoral gebrochen und den Weg zu einer theozentrischen Pastoraltheologie geebnet.

Tatsächlich nimmt Johann Michael Sailer eine Brückenfunktion ein. Einerseits ist er noch fest davon überzeugt, „der Priester müsse ‘Erzieher des Volkes’ auf allen Gebieten, einschließlich der Hygiene, der Landwirtschaft und des technischen Fortschritts“ sein. Andererseits wird bei ihm aus dem ‘Sowohl-als-auch’ der unterschiedlichen Rollen – als kirchlicher Amtsträger und (Staats)Bürger – ein ‘Entweder-oder’: „In der Schule oder unter der Linde auf dem Marktplatz kann der Priester über Ackerbau reden; aber die christliche Kanzel ist ausschließlich dem Unterricht des ewigen Lebens geweiht“.³¹ In getrennten Abschnitten behandelt er den ‘Seelsorger in Funktion seines Amtes’ und den ‘Seelsorger als Mensch in seinem übrigen Leben’, um diese Unterscheidung dann doch wieder zu relativieren: „Wie der Pfarrer als Pfarrer ganz für das ewige Wohl seiner Gemeinde lebet, so hat er als Mensch auf das zeitliche Wohl derselben bedeutende Einflüsse. Aber auch hierin setzet der Mensch den Pfarrer voraus“.³² Bei aller Inkonsistenz im Detail wird deutlich: Hier wird instinktiv wahrgenommen, wie sich die Gesellschaft zunehmend in Funktionsbereiche ausdifferenziert; wie das kirchliche Leben sich

²⁸ Tabellarischer Grundriß, zit. nach Dorfmann 1910, 111.

²⁹ N. Mette, Theorie der Praxis, Düsseldorf 1978, 26.

³⁰ F.-X. Arnold, Pastoraltheologische Durchblicke, Freiburg i.Br. 1965, 91ff.

³¹ Zit. nach: Mette 1976, 68. Sehr wohl hat auf der Kanzel die Einschärfung der christlichen Tugend des Gehorsams gegen die Obrigkeit Platz (Sailer III, 425).

³² Sailer III, 424.

damit als eigenständiger, vom übrigen gesellschaftlichen Leben abgegrenzter Handlungsbereich herauskristallisiert. Sailer leitet damit über zu einer kirchenorientierten Periode der Praktischen Theologie.

2.2 Die kirchenorientierte Periode

Anton Grafs Kritik an der durch die Aufklärung geprägten gesellschaftsorientierten Pastoraltheologie markiert den Beginn einer neuen Periode.³³ Er verwehrt sich strikt gegen den Anspruch, der Praktischen Theologie müsse es um die 'allgemeine Glückseligkeit' oder die 'immer größere Vollkommenheit' der Menschen gehen – ihr Gegenstand sei die Selbsterbauung der Kirche. „Daß somit in seiner Konzeption – im Vergleich zu Rautenstrauch, Sailer und anderen – eine Verengung des Praxisbegriffs vorliegt, nämlich allein auf Kirche, dürfte offensichtlich sein.“³⁴ Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wird mit dem Durchbruch der Neuscholastik diese Neuorientierung zur allgemein akzeptierten Norm der Lehr- und Handbücher. Erich Garhammer hat auf die institutionellen Rahmenbedingungen dieser Neuorientierung hingewiesen: die Durchsetzung des tridentinischen Seminars als „Ort der Gegenaufklärung“.³⁵ Tatsächlich sind die Autoren dieser Periode überwiegend an Diözesan- und Ordenslehranstalten tätig, also an kirchlich getragenen Einrichtungen zur Priesterausbildung, wie der folgende Überblick zeigen wird.

Zugleich setzt sich ein neues Priesterideal durch, das sich bewußt von dem – polemisch zugespitzten – Berufsbild des aufgeklärten 'Dieners zweier Herren' (Kirche und Staat) abgrenzen will. Der Priester soll sich allein dem Dienst Gottes und der Sorge um das Seelenheil der ihm anvertrauten Herde widmen. Nicht nur die katholische Romantik spielt dabei eine maßgebende Rolle, man greift auch mit Vorliebe auf französische Pastoralliteratur zurück. Unmittelbar das Gemüt ansprechende Werke über das priesterliche Leben und Wirken wie Henri Dubois 'Praktischer Seelsorger'³⁶ werden zu Bestsellern. In den Lehrbüchern der 1860er und 70er Jahre wird mit Vorliebe dieses Buch breit zitiert.

³³ A. Graf, Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841.

³⁴ Mette 1978, 36.

³⁵ E. Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach, Stuttgart 1990, 232.

³⁶ H. Dubois, Der praktische Seelsorger oder wie wirkt man segensreich in einer Gemeinde?, Mainz 1860.

Typisch für diese Periode sind folgende Autoren und Werke: *Joseph Amberger*, Pastoraltheologe in Regensburg.³⁷ An den vier Auflagen der 'Pastoraltheologie' dieses Graf-Schülers wird deutlich, wie die neuscholastische Orientierung an der vorgegebenen und kirchenamtlich vorgeschriebenen Praxis der Kirche immer stärker zur Grundlage pastoraltheologischen Denkens wird.³⁸ *Michael Benger*, Pastoraltheologe im Redemptoristen-Orden, dessen dreibändige 'Pastoraltheologie'³⁹ aus dem Jahr 1861 als Prototyp der neuscholastischen Schule gilt.⁴⁰ *Franz Pohl*, ein Schüler Ambergers, in dessen zweibändiger Pastoraltheologie⁴¹ über die Drei-Ämter-Gliederung ein zweites Gliederungsprinzip aus der Gnadenlehre gestülpt wird. *Anton Kerschbaumer*, Pastoraltheologe in St. Pölten, dessen Lehrbuch knapp und ohne großen Theorieaufwand Anleitungen zur 'rechten Verwaltung des Seelsorger-Amtes' geben will.⁴² *Ignaz Schüch*, Pastoraltheologe an der Theologischen Lehranstalt des Stiftes St. Florian in Oberösterreich, dessen 1865 erschienenes Handbuch zur auflagenmäßig erfolgreichsten Pastoraltheologie aller Zeiten wird.⁴³ *Andreas Gassner*, Pastoraltheologe in Salzburg, dessen 1868/69 erschienenes Handbuch⁴⁴ seinen monumentalen Umfang (über 3000 Seiten) vor allem einer unbändigen Sammel- und Zitierleidenschaft verdankt. *Anselm Ricker*, Pastoraltheologe in Wien, dessen 'Leitfaden der Pastoraltheologie'⁴⁵ in den 1870er Jahren Reichenbergers 'Pastoralanweisung' als offizielle Vorlesungsunterlage ersetzt. Er führt den Begriff 'Hodegetik' (Seelenführung) für die Darstellung des Dritten der klassischen Ämter ein, da der Begriff 'Hirtenamt' zunehmend für die gesamte Tätigkeit des Priesters verwendet wird. *Johann Baptist Renninger*,

³⁷ Zu Leben und Werk vgl. W. Schröfer, *Joseph Amberger (1816-1889)*, Würzburg 1995.

³⁸ Vgl. N. Mette, *Joseph Amberger (1816-1889) und die Pastoraltheologie der Neuscholastik*, in: F. Klostermann/J. Müller (Hg.), *Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform 1777-1977*, Wien 1979, 237ff.

³⁹ M. Benger, *Pastoraltheologie*, Regensburg 1861; in einer Bearbeitung erscheint eine zweite Auflage 1890.

⁴⁰ Vgl. Garhammer 1990, 216ff.

⁴¹ F. Pohl, *Pastoraltheologie oder: Die Wissenschaft von den gottmenschlichen Thätigkeiten der Kirche. Ein Handbuch*, Paderborn 1862.

⁴² A. Kerschbaumer, *Lehrbuch der katholischen Pastoral*, Wien 1863. Eine etwas erweiterte zweite Auflage erscheint 1871.

⁴³ I. Schüch, *Handbuch zu den Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, Linz 1865; ab der zweiten Auflage 'Handbuch der Pastoraltheologie'. Noch sechzig Jahre später erscheint es vielfach überarbeitet in einer 19./20. Auflage.

⁴⁴ A. Gassner, *Handbuch der Pastoral*, Salzburg 1868/69.

⁴⁵ A. Ricker, *Leitfaden der Pastoraltheologie*, Wien 1874; in zweiter Auflage 1878.

Seminarregens in Würzburg, mit seiner 'Pastoraltheologie'⁴⁶ aus dem Jahr 1893. *Anton Skocdopole*, Pastoraltheologe in Budweis behandelt in seinem 'Compendium der Pastoral und Katechetik' aus dem Jahr 1897⁴⁷ zwar unter den 'Grundlagen der kirchlichen Pastoralthätigkeit und des kirchlichen Lebens' die Fortführung des dreifachen Amtes Christi, gliedert dann jedoch den Hauptteil biographisch von der Taufe bis zum Begräbnis. *Johann Evangelist Pruner*, Pastoraltheologe in Eichstätt, dessen zweibändiges Lehrbuch⁴⁸ in klassischer Gliederung 1900 erscheint und einige Neuauflagen erlebt. *Cornelius Krieg*, Pastoraltheologe in Freiburg, dessen vierbändig angelegte Pastoraltheologie (Seelenführung, Katechetik, Homiletik, Liturgik) unvollendet bleibt. *Franz Schubert*, Pastoraltheologe in Weidenau (Schlesien), später Breslau, der 1912/13 noch einmal eine umfassende dreibändige Pastoraltheologie (mit Ausnahme einer Katechetik) als Lehre von der Tätigkeit des Priesters versucht.⁴⁹ *Constantin Noppel*, ein Pastoraltheologe aus dem Jesuitenorden, sieht 'Pastoral', die 'Lehre vom Hirtenamt der Kirche', als Mittelpunkt der Praktischen (angewandten) Theologie, neben Katechetik, Homiletik und Liturgik.⁵⁰ *Michael Pfliegler*, Pastoraltheologe in Wien, will mit seiner einbändigen 'Pastoraltheologie' von 1962 nur eine Hodegetik bieten, also eine Reflexion des seelsorglichen Hirtenamts (der „Pastoraltheologie im engen und eigentlichen Sinn“; Vorwort, VIII).

In der von Krieg eingeführten Unterscheidung von Einzelseelsorge und Gemeinschaftsseelsorge erhält ein neues Kirchenbewußtsein strukturierenden Einfluß auf die pastoraltheologischen Entwürfe. Bereits Krieg sucht die Gemeinschaftsseelsorge auch theologisch zu untermauern, indem er von drei Charakteristika der Gemeinde spricht: Sie sei Gemeinde der Gläubigen, Gemeinde der Heiligen, und Brüdergemeinde. Auch Noppel bemüht sich in der zweiten Auflage seines 'Aufresses' (1949) um eine eingehende theologische Ausfaltung des Aufbaus und Wachstums der Kirche im Rahmen der Pfarrgemeinde. Wenn er als Grundelemente 'den Gottesdienst der Gemeinde', die 'Verkündigung des Wortes Gottes an die Gemeinde' und den 'Erweis der Bruderliebe in der Gemeinde' aufzählt,⁵¹ so wird mit dieser Gliederung schon eine neue Ära der Praktischen Theologie einläutet: die gemeindebezogene Pastoraltheologie.

⁴⁶ J.B. Renninger, Pastoraltheologie, hg. von A. Göpfert, Freiburg i.Br. 1893.

⁴⁷ A. Skocdopole, Compendium der Pastoral und Katechetik, Wien 1897.

⁴⁸ J.E.Pruner, Lehrbuch der Pastoraltheologie, Paderborn 1900/01.

⁴⁹ F. Schubert, Grundzüge der Pastoraltheologie, Graz-Leipzig 1913.

⁵⁰ C. Noppel, Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral, Freiburg i.Br. 1937.

⁵¹ Vgl. Noppel, Aedificatio, ²1949, 87-102.

2.3 Kritik herkömmlicher Klassifizierungsversuche

Richtungweisend für die herkömmlichen Versuche einer Klassifizierung pastoraltheologischer Lehr- und Handbücher wurde eine pastoralhistorische Arbeit Franz Dorfmanns aus dem Jahr 1910. Er unterscheidet in der Weiterentwicklung des Entwurfs von Rautenstrauch eine 'josephinische bzw. unwissenschaftliche' Richtung des Fachs (Giftschütz, Reichenberger, Fingerlos, Gollowitz, Hinterberger...) und eine 'theologisch-wissenschaftliche' Richtung (Sailer, Jais, Graf, Amberger). Unwissenschaftlich sei die erstere, weil sie auf eine breite humanwissenschaftliche Bildung des Priesters Wert lege und diesen nicht als einen ausschließlich der Kirche verpflichteten Amtsträger, sondern auch als Mitgestalter des öffentlichen politischen Lebens betrachte.⁵²

Weitgehend an Dorfmann anschließend spricht Robert Füglistler 1951 von einer 'staatskirchlichen' Pastoraltheologie bzw. einer 'Pastoraltheologie im Dienste der Aufklärung', wobei er Aufklärung eindeutig negativ apostrophiert als „Bestreben der menschlichen Vernunft nach absoluter Unabhängigkeit, nach Befreiung und Loslösung von allen Bindungen an Offenbarung und Kirche“.⁵³ Der theologische Charakter fehle dieser Richtung, weil sie „ihr Subjekt und ihr Ziel im allgemeinen und ihre Mittel im besonderen nicht vom Wesen der Kirche her bestimmt und notwendig an das Wesen der Kirche bindet“, sondern von natürlichen Erfahrungen ausgehe und staatliche Interessen berücksichtige.⁵⁴

Sind diese Klassifizierungen noch ganz von der Staat-Kirche Problematik des 19. Jahrhunderts bestimmt, so wird diese bei Heinz Schuster in seinem 1964 erschienenen wissenschaftsgeschichtlichen Beitrag zum 'Handbuch der Pastoraltheologie' von einer innerkirchlichen Fragestellung überlagert: der Überwindung der Kleruszentriertheit der Pastoraltheologie.⁵⁵ Ausführlich geht er auf den 'ekklesiologischen Ansatz' Anton Grafs ein, der schon 1841 in kritischer Absetzung von den herkömmlichen Lehrbüchern die Selbsterbauung der Kirche zum Thema der Praktischen Theologie erklärt hatte. Nicht nur die Geistlichen müßten dabei zur Sprache kommen, sondern „auch Bischöfe, Papst, Missionare und Lehrer der Theologie, ja sogar die einzelnen

⁵² Vgl. Dorfmann 1910, 185ff.

⁵³ R. Füglistler, Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Eine historisch-theologische Studie, (Diss.), Basel 1951, 12.

⁵⁴ Ebd., 25.

⁵⁵ Vgl. Schuster 1964, 47ff.

Glieder und Gruppen einer Gemeinde“,⁵⁶ also die Kirche als Ganzes. Schuster diagnostiziert für die anschließende Entwicklung eine Preisgabe dieses ekklesiologischen Ansatzes und die Rückkehr zu einem 'uneklesiologischen' Ansatz der Pastoraltheologie mit Ausrichtung auf die priesterliche Tätigkeit.

Noch drei Jahrzehnte später übernimmt Paul M. Zulehner diese Einteilung Schusters unverändert in seiner 'Fundamentalpastoral'.⁵⁷ Dem 'untheologisch-pragmatischen Ansatz' der Lehrbücher im Anschluß an Rautenstrauchs Entwurf – neuere pastoralgeschichtliche Arbeiten lehnen dieses Pauschalurteil rundweg ab⁵⁸ – stellt er den 'bibeltheologischen Ansatz' Johann Michael Sailers gegenüber, auf den dann der 'ekklesiologische Ansatz' Grafts folge. Zulehner will zwar durch die Herausarbeitung wissenssoziologischer Zusammenhänge den jeweiligen Zeithorizont berücksichtigen, übernimmt dabei aber im wesentlichen die Fixierung Dorfmanns und Füglisters auf die Staat-Kirche Problematik.

Walter Fürst fordert von vornherein, die Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie bedürfe „einer Rekonstruktion ihrer Ideen auf dem Hintergrund der jeweiligen sozio-kulturellen Bedingungsverhältnisse“.⁵⁹ Auf der Basis der makro-soziologischen Analysen Franz-Xaver Kaufmanns⁶⁰ erklärt er die Entstehung der Praktischen Theologie als Reflex auf die Auflösung eines bis dahin weitgehend einheitlichen Sinngefüges von Gesellschaft und Christentum. Sie entstehe als 'Krisenwissenschaft' aus dem Bestreben, die Tradierung des Christentums angesichts der zunehmenden strukturellen und funktionalen Differenzierung der Gesellschaft im 18. und 19. Jahrhundert zu garantieren. Sie sei als Korrelat der 'Verkirchlichung' des Christentums⁶¹ zu verstehen. Aus einer Wissenschaft des christlichen Lebens wird eine Theorie kirchlichen Handelns. Ein Manko ist allerdings, daß Fürst die Zeitdiagnosen Dorfmanns und dessen plumpen Antijosephismus übernimmt. So etikettiert er die österreichischen Anfänge der

⁵⁶ Schuster 1964, 62. Die Bischöfe sind übrigens durchaus schon Thema früherer Lehrbücher, vgl. etwa M. Fingerlos, Versuch einer Pastorallehre das ist einer Darstellung der Standespflichten des Geistlichen', Bd.2, München 1805, 438-455; anschließend (455-475) behandelt er noch die 'Pflichten der Kirchenräthe'.

⁵⁷ P.M. Zulehner, Pastoraltheologie Bd.1. Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989, 41ff.

⁵⁸ Vgl. Schrüfer 1995, 27; Garhammer 1990, 213.

⁵⁹ W. Fürst, Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie, Einsiedeln 1986, 229.

⁶⁰ F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen, Freiburg i.Br. 1979.

⁶¹ Vgl. ebd. 100f.

Disziplin als 'Pastoraltheologie im Interesse des Staates',⁶² während in der späten Reichskirche Deutschlands eine 'Pastoraltheologie im Interesse lebendigen Christentums entstanden' sei. Die dafür angeführten Belege könnten allerdings ebenso gut aus einem der angeblich 'staatskirchlichen' Werke stammen.

Vor allem aber fragt sich, ob man tatsächlich bei den ersten pastoraltheologischen Entwürfen eine bereits erfolgte Emanzipation der Kirche vom Staat voraussetzen kann. Die Entflechtung von Kirche und Staat ist erst das große Thema des 19. Jahrhunderts. In Deutschland wird sie mit der Zerschlagung der feudalen Kirchenstrukturen durch Napoleon virulent, und in Österreich gehen die Uhren noch einmal langsamer, wie sich an einem wichtigen Indikator für die Verkirchlichung des Christentums, der „sozialen Trennung der Bürgergemeinde von der Kirchengemeinde“,⁶³ zeigen läßt. Noch 1849 wird in einem Diskussionsbeitrag zur Reform des österreichischen Steuersystems argumentiert: "Soweit überhaupt unter der bisherigen Verwaltung von einem Gemeindeleben die Rede sein kann, bestand dieses nicht in den Katastralgemeinden, sondern nur in den Pfarrgemeinden. Diese bildeten ein zusammenhängendes Ganzes mit gemeinschaftlichen Rechten und Verpflichtungen, Einkünften und Auslagen. Auf ihnen beruhte bisher die politische Einteilung und Verwaltung. Kultus, Schule, Stiftungen, Armenversorgung, Straßen, Gewerbe und alle Gemeinde-Anstalten richten sich nach dem Pfarrbezirk".⁶⁴ Politisch durchgesetzt wurde die Trennung erst mit dem Reichsgemeindegesetz 1862. Von einer Pastoraltheologie als Korrelat der Verkirchlichung des Christentums kann man wohl erst bei Johann Michael Sailer sprechen. Die Überarbeitungen, die er bei den drei Neuauflagen seiner 'Vorlesungen aus der Pastoraltheologie' vorgenommen hat, sind ein prägnanter Spiegel dieses Umbruchs.⁶⁵

3 Gemeindebezogene Pastoraltheologie

Den Paradigmenwechsel von einer amtsbezogenen zu einer gemeindebezogenen Pastoraltheologie kann nichts besser deutlich machen als der Vergleich der 'Pastoraltheologie' Michael Pflieglers von 1962 mit dem von Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leon-

⁶² Fürst 1986, 246ff. Auch die weitere Einteilung orientiert sich eher an politischen Ereignissen als an makrosoziologischen Entwicklungen.

⁶³ K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 1992, 74.

⁶⁴ E. Bruckmüller, Sozialgeschichte Österreichs, Wien 1985, 328.

⁶⁵ Vgl. dazu Mette 1976, 68ff.

hard M. Weber und Ferdinand Klostermann herausgegebenen 'Handbuch der Pastoraltheologie', dessen erster Band 1964 erscheint.

Pfleglers 'Pastoraltheologie' ist als letztes Lehrbuch der klassischen Konzeption, dem Modell der Drei-Ämter-Lehre verpflichtet. Er begründet diese noch einmal biblisch. Seelsorge sei die Erfüllung des Sendungsauftrags Jesu (Mt 28, 18-20). Dieser bedeute „die Übertragung Seiner eigenen Gewalt und Vollmacht und Seiner drei Ämter an Seine Jünger ... des Lehramtes: 'gehiet hin und lehret', des Priesteramtes: 'und taufet' und des Hirtenamtes: und lehret sie alles halten“.⁶⁶ Diese theologische Ausgangsbasis führt ihn zu einer Unterscheidung von Subjekten und Objekten der Seelsorge, die er zum Gliederungsprinzip des ganzen Werks macht. Subjekte der Seelsorge sind die 'Gesendeten', nämlich Bischöfe und Priester. Alle anderen sind im Prinzip Objekte der Seelsorge. Wenn sie als 'Laienhelfer' herangezogen werden, wie es die aktuelle Überforderung der Seelsorger nahelege, biete das allgemeine Priestertum immerhin eine theologische Basis dafür, sie als 'Mitsubjekte' zu betrachten.⁶⁷

Im 'Handbuch' ringt man um einen völlig neuen Ansatz, wobei sich Karl Rahners Idee durchsetzt, Pastoraltheologie (er selbst gibt dem Begriff 'Praktische Theologie' den Vorzug) zu konzipieren als „wissenschaftlich-theologische Reflexion auf den in der Gegenwart der Kirche aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche“.⁶⁸ Nicht die Tätigkeit des Klerus und seine Seelsorge, sondern alles, was die Kirche auf den verschiedensten Ebenen tut, soll Gegenstand der Reflexion sein. Praktische Theologie soll zugleich eine Art 'Politologie' der Kirche sein, die nicht von vorgegebenen Normen ausgeht, sondern eine „wissenschaftliche und dabei theologische Reflexion über die profane und heilsgeschichtliche Situation der Kirche“ anstellt.⁶⁹ Dabei gelte es zu fragen: „Was tut die Kirche bei ihrem Selbstvollzug? Welches sind die großen Bereiche dieses Selbstvollzugs?“⁷⁰ Daraus ergeben sich 'Grundfunktionen der Kirche', wobei Rahner auf eher pragmatischem Weg zu folgender Aufzählung kommt: Verkündigung des Wortes, Kult, Sakramentenspendung, kirchliches Rechtsleben, christliches Leben in seiner ganzen Breite, Caritas.

⁶⁶ M. Pfieglers, Pastoraltheologie, Wien 1962, 3.

⁶⁷ Ebd., 96.

⁶⁸ K. Rahner, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze, in: Schriften IX, Einsiedeln 1970, 129ff.

⁶⁹ HPTH I, 342.

⁷⁰ Ebd., 216.

Im 1968 erschienenen dritten Band geht es um den 'Selbstvollzug der Kirche in der Gemeinde'. Ferdinand Klostermann besteht hier darauf, daß die Kirche grundsätzlich gemeindlichen Charakter habe, der vor jeder inneren Rollendifferenzierung zu beachten sei. Er nennt Apg 2,38ff als Grundlage für sein Konzept von vier gemeindekonstituierenden Elementen (Geist, Wort, Liturgie, Agape): Petrus verheißt hier den neuen Christen „den Heiligen Geist als Gabe“, und gleich darauf heißt es von ihnen: „Sie beharrten in der Lehre der Apostel, in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet“ (Apg 2,42). Vier Bauelemente seien damit genannt: „das Heilige Pneuma, die martyria als bezeugende Treue zum Wort des Herrn, die leitourgia im Gebet und im Sakrament und die koinonia der Brüderlichkeit“.⁷¹ Mit Verkündigung, Liturgie und Brüderlichkeit treffen wir auf alte Bekannte: die bereits von Krieg und Noppel eingeführten Kennzeichen bzw. Strukturelemente christlicher Gemeinde. Im Einleitungsband der Faszikelserie 'Pastorale – Handreichung für den pastoralen Dienst'⁷² avancieren diese drei auf der Gemeindeebene entwickelten Elemente endgültig zu den Grundaufgaben der gesamten Kirche.

Die gemeindebezogene Trias 'Verkündigung – Liturgie – Diakonie/Caritas' löst in der deutschsprachigen Pastoraltheologie das Drei-Ämter-Modell als Aufbauprinzip ab. Ein Blick in die folgenden Hand- und Lehrbücher der letzten drei Jahrzehnte zeigt, daß dieses Modell höchstens noch als historische Reminiszenz eine Rolle spielt: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, eher als umfassende Einführung in ein neues Konzept pastoraltheologischen Denkens denn als Lehrbuch konzipiert.⁷³ *Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst*, eine von der Deutschen Bischofskonferenz 1967 in Auftrag gegebene Gemeinschaftsarbeit der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, die in zwölf Faszikeln ein breites Spektrum von Themen behandelt. *Paul Michael Zulehner* mit seiner vierbändigen 'Pastoraltheologie'.⁷⁴ Seine 'Fundamentalpastoral' gliedert er nach handlungstheoretischen Überlegungen in eine Krieteriologie, eine Kairologie und eine Praxeologie. Der Band 'Gemeindepastoral' nennt als kirchliche Grundmerkmale Mystik, Koinonia, Diakonia. Der dritte Band 'Lebensübergänge' erinert in seinem biographischen Aufbau an Skocdopoles Compendium,

⁷¹ HPT h III, 42.

⁷² *Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst*, hg. von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Mainz 1970-74.

⁷³ Vgl. G.Griesl, *Praktische Theologie als Lehre vom Selbstvollzug der Kirche*, in: Klostermann/Zerfaß 1974, 145ff.

⁷⁴ P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, 4 Bde., Düsseldorf 1989/90.

der vierte ist Zukunftsherausforderungen gewidmet. *Josef Müller* will mit seiner einbändigen 'Pastoraltheologie' von 1993 ein Handbuch für Studium und Seelsorge vorlegen. Sein Konzept einer 'Pastoral im Lebenszusammenhang' stellt er auf die drei Säulen Seelsorge, Diakonie und Bildung/Katechese.⁷⁵ Die *Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen* gibt 1994 unter dem Titel 'Das Handeln der Kirche in der Welt von heute' einen pastoraltheologischen Grundriß heraus, der als Lehrbuch für Lehramtskandidaten gedacht ist.⁷⁶ Er spiegelt in seinem Kern (91-190) bereits die in den 90er Jahren immer üblicher werdende Ergänzung der klassischen drei Grundfunktionen durch die 'Koinonia' wieder. Dem *Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit*, herausgegeben 1990 von Leo Karrer, liegt dasselbe Konzept zugrunde.⁷⁷ Dieses einbändige Werk stellt zwar nicht den Anspruch einer umfassenden Pastoraltheologie, gibt aber doch einen guten Einblick in die von der Gemeinde ausgehende Reflexion kirchlicher Praxis.

Eindrucksvoll zeigt dieser kurze Überblick die Durchsetzungskraft des Paradigmenwechsels von einer amtsbezogenen zu einer gemeindebezogenen Pastoraltheologie in der deutschsprachigen katholischen Praktischen Theologie auf. Auf gesamtkirchlicher Ebene allerdings gehört der amtsbezogene Ansatz keineswegs der Vergangenheit an. Das Kirchenrecht spricht nicht von Grundfunktionen der Gemeinde, dagegen wird im Vorwort des Codex von 1983 die Drei-Ämter-Lehre zu den Elementen gezählt, die „das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen“. Auch neuere gesamtkirchliche Dokumente wie das 'Direktorium für Dienst und Leben der Priester' von 1994, der 'Katechismus der Katholischen Kirche' von 1993 (vgl. Art. 888-913) oder die 'Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester' vom August 1997 spiegeln die ungebrochene Vitalität einer amtsbezogenen Sicht kirchlicher Praxis wider.

Eine aktueller Kritikpunkt an den vorgestellten praktisch-theologischen Neuentwürfen ist ihre Kirchenorientierung: Sie alle „verbleiben innerhalb des kirchenbezogenen Referenzrahmens“.⁷⁸ Es gehe ihnen zentral um die Frage, wie kirchliches Handeln angesichts der als Säkularisierung wahrgenommenen Herausforderungen der Moderne gestal-

⁷⁵ J. Müller, *Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge*, Graz 1993, 25f.

⁷⁶ Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute: ein pastoraltheologischer Grundriß*, München 1994.

⁷⁷ *Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit*, hg. v. Leo Karrer, Freiburg i.Br. 1990.

⁷⁸ N. Mette spricht von einem kirchenbezogenen Ansatz; vgl. N. Mette, *Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie, Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raums*, in: *Pthl* 11(1991, Heft 2), 170.

tet werden soll, meint etwa Norbert Mette. Liegt jedoch die zentrale Herausforderung für Christen tatsächlich in der Bedrohung der Kirche durch die Säkularisierung? Liegt sie nicht viel eher in der Tatsache, daß sich „im Gegensatz zu einer Minderheit, die davon profitiert, der Modernisierungsprozeß für die Mehrheit der Menschheit und ihre Umwelt als zerstörerisch erweist“. ⁷⁹ Nicht die Sorge um die Zukunft der Kirche, sondern die Sorge um die Zukunft des Menschen, der Gesellschaft, der Schöpfung müsse im Zentrum stehen. Ein neuer Paradigmenwechsel wird gefordert, vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma. Dieses „denkt, entwirft sich und operiert im Horizont des Reiches Gottes, nicht im Horizont der Kirche“. ⁸⁰

Ist es theologisch haltbar, Reich Gottes und Kirche in dieser Weise als prinzipiell austauschbare Größen einander gegenüberzustellen? Beschränkt sich nicht unser menschliches Handeln und Gestalten letztlich doch auf die Kirche in all ihren Formen, während das Reich Gottes immer unverfügbaren Geschenkcharakter hat und unserem Handeln vorausliegt? Sehr wohl aber kann man das Evangelisierungsparadigma verstehen als den Anspruch an die Praktische Theologie, jegliches kirchliche Handeln unter die Kritik der Reich-Gottes-Botschaft zu stellen. In diesem Sinn stellt etwa Rolf Zerfaß die kirchlichen Grundvollzüge ausdrücklich in den „Horizont der Gottesherrschaft“. ⁸¹

Der Wechsel zum Evangelisierungsparadigma würde in Richtung des noch freien Feldes unseres typologischen Rasters zielen, hin auf eine gesellschaftsorientierte Praktische Theologie. Selbstverständlich müßte sich die Orientierung auf Gesellschaftsgestaltung an der Wende zum 21. Jahrhundert anders artikulieren als im ausgehenden 18. Jahrhundert. Auch die soziologische Basis einer solchen Theologie hat sich ja grundlegend geändert. Doch bisher liegen noch keine deutschsprachigen Lehr- oder Handbücher vor, die vom hier geforderten Paradigmenwechsel geprägt wären.

⁷⁹ Ebd., 167.

⁸⁰ S. Knobloch, Was ist Praktische Theologie?, Freiburg/Schweiz 1995, 181.

⁸¹ R. Zerfaß, Die kirchlichen Grundvollzüge - im Horizont der Gottesherrschaft, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen 1994, 38ff.

Peter F. Schmid

Die Gruppe als locus theologicus Kairologische Aspekte zum Verständnis von Seelsorge und zur Konzeption der Pastoraltheologie als Praktischer Theologie¹

Ecclesia semper reformanda.

1 Pastoraltheologie als praktische Theologie des Sorgens

1.1 Was heißt »pastoral«?

»Pastoral«, so sagt das II. Vatikanische Konzil ganz offiziell in einer amtlichen Fußnote zu Beginn seiner Pastorkonstitution, sei dieser Text über die Kirche in der Welt von heute zu nennen, weil er, »gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt« (GS, amtliche Fußnote). Daher wird im berühmten Anfang von »Gaudium et Spes« betont, daß die Lehre vom Menschen als solche pastoral ist, wenn sie in existentieller Solidarität gebildet und vorgetragen wird, also in »engster Verbundenheit der Kirche mit [...] Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art«. Denn, so das Konzil bewußt programmatisch, »es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in den Herzen der Jünger Christi seinen Widerhall fände (GS 1). Lehre und existentielles Betroffensein gehören demnach untrennbar zusammen. Das wird pastoral genannt.

Eine Vorgabe für die Theologie insgesamt, eine Vorgabe für die *Pastoral*-Theologie im besonderen.

Es ist eine aktuelle Formulierung des inkarnatorischen Prinzips als Leitgesichtspunkt aller christlicher Theologie, das entsprechend zu dieser Zeit von Franz Xaver Arnold (1965) auch als Prinzip der Pastoraltheologie formuliert worden ist.²

Freilich finden sich auch andere Konzils- und kirchenamtliche Texte; sie sind sogar bei weitem in der Mehrzahl. Vielfach wird dort der Priester allein als Seelsorger bezeichnet. So heißt es etwa auch im

¹ Überarbeitete Fassung des Vortrages zum Habilitationskolloquium aus Pastoraltheologie an der Karl-Franzens-Universität Graz, 1997.

² Vgl. Goldbrunner 1974.

»Direktorium für Dienst und Leben der Priester« noch 1994³, daß dem Priester »allein aufgrund der vom Bischof empfangenen Priesterweihe im eigentlichen und eindeutigen Sinn der Begriff ›Pastor‹ zukommen kann. Tatsächlich bezieht sich die Bezeichnung ›Pastoral‹ auf die *potestas docendi et sanctificandi* sowie auf die *potestas regendi*.« Demnach wäre auch der Diakon, der von Amts wegen die feierliche Taufe spendet, kein Seelsorger, auch nicht der Katechist, der dies im Auftrag seines Bischofs tut – obwohl in der Liturgiekonstitution (SC 7) Augustinus zitiert wird mit den Worten: »Wenn immer einer tauft, tauft Christus selbst.«⁴

Aber seit den noch nicht durch Priestermangel gekennzeichneten Zeiten des Konzils hat sich einiges weiterentwickelt, jedenfalls – so kann man schlicht feststellen – sowohl in der kirchlichen Umgangssprache als auch in der Theologensprache – und da darf man wohl eine wechselseitige Beeinflussung vermuten. (In der offiziellen Kirchensprache ist diese Sprachentwicklung weitgehend – noch? – nicht erfolgt.) So hat im November 1993 der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in seiner Erklärung »Zur Zukunft der Seelsorge« ganz im Sinne des zitierten Texts der Pastoralkonstitution des Konzils gefordert, Theologie müsse vom Menschen her betrieben werden: »Angesagt«, so heißt es dort, »sei ein Ortswechsel der Theologie hinein in die alltäglichen Lebenskontexte der Menschen.

Johannes XXIII. hatte dem Konzil den Auftrag gegeben, auf die Zeichen der Zeit zu achten, also kairologisch zu arbeiten. Es hat diesen Auftrag ernstgenommen und angenommen und sich dementsprechend insgesamt als Pastoralkonzil verstanden. Nicht zuletzt darin, wie das Konzil Lehre mit Leben verbunden wissen wollte, zeigte sich der Paradigmenwechsel kirchlichen Selbstverständnisses, der durch es aufgenommen, formuliert und vorangetrieben wurde, und den es – gerade in der gegenwärtigen Phase der Spannung von kirchlicher und theologischer Entwicklung wird das überdeutlich – erst noch einzuholen gilt.

Einige der Konsequenzen, die dies für das Selbstverständnis und die Standortbestimmung der relativ jungen und wissenschaftstheoretisch zum Teil noch unausgegorenen Disziplin der Pastoraltheologie hat, sollen hier angesprochen werden.

³ Kongregation für den Klerus 1994, Art. 19.

⁴ Augustinus, In Iohannis Evangelium Tractatus VI, cap. I., n. 7: PL 35, 1428.

1.2 Was heißt »(Seel-)Sorge«?

Ein traditionelles Wort für jene Haltung, die das Konzil mit seiner Rede von der Verbundenheit der Kirche mit der Menschenheit meint, ist die »Sorge«. Semantisch bedeutet »Sorge« »Kummer« und das meint – übrigens genauso wie das lateinische »cura« (Stowasser 148) – seit altersher zweierlei: ebenso »Unruhe, Angst« (vgl. Sorgen haben, Kummer haben, besorgt sein) wie »Bemühung um Abhilfe« (vgl. sich um etwas sorgen, sich kümmern, etwas besorgen, jemanden umsorgen, versorgen, vorsorgen). Wer sich sorgt, ist also ebenso selbst »besorgt, sorgenvoll«, wie um etwas »besorgt, sorgsam, (für)sorglich, sorgfältig« (vgl. Etymologieduden 652f).

Das Wort ist von der »Seel-Sorge« her bestens bekannt. Schon aufgrund der Wortbedeutung lassen sich Selbst-Betroffensein und Handeln aus Betroffenheit also nicht voneinander trennen. Oder in einem (ebenfalls von der Wortherkunft gedeckten Bild): Anfang aller Veränderung ist die Sorg-fältigkeit, d. h. es sind die Sorgenfalten auf der Stirn, auf der eigenen und auf der der anderen.

Es gehören somit nicht nur existentielles Betroffensein und Lehre – modern ausgedrückt: das Menschen- und Gottesbild, Theologie und Anthropologie –, sondern auch Betroffensein und Veränderungshandeln, also Reform, untrennbar zusammen.

1.3 Was heißt »Pastoraltheologie«?

Man könnte eingedenk der Semantik von »Sorge« daher durchaus auch sagen: Pastoraltheologie – »Seelsorge-Theologie« – ist Sorge-Theologie: Theologie, getragen von Betroffenheit und Engagement. Die Pastoraltheologie kann so zunächst ganz einfach als jene theologische Disziplin beschrieben werden, in der man – die Diskussion um das Wort »Seele« sei einmal beiseite gelassen; es geht zweifellos um den ganzen Menschen – sich *sorgt: als* Mensch und *um* das Menschsein, *im* Leben und *um* das Leben. Ihr Motiv ist das eigene Besorgtsein und jenes der Mitmenschen, ihr Ziel ist die Sorge um Veränderung. Und ihre Methode ist eine wissenschaftlich-sorgsame, eine sorgfältige, eine, die gleichwohl niemals distanziert und unbetroffen von dem sein kann, worum sie besorgt ist.

Die Pastoraltheologie »kümmert sich«, sie kümmert sich: darum, wie Menschen ihr Leben gestalten, wie sie handeln. Das heißt, sie kümmert sich um die Praxis. Sie ist eine praktische Wissenschaft (nicht weil das Gegenteil »unpraktisch« im Sinne von »unbrauchbar« wäre, sondern weil sie eine »πρακτικός«, die Praxis betreffend, auf die Praxis bezogen, d.h. tätig, auf das Handeln gerichtet und daher – hoffentlich

– ganz in der griechischen Bedeutung des Wortes tunlich, tauglich ist. Sie ist eine »πρακτικη τεχνη«, eine Lehre vom aktiven Tun und Handeln« (Etymologieduden 525).

Die Pastoraltheologie ist also eine praktische Theologie — wie es im Untertitel des Handbuchs der Pastoraltheologie heißt: »Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart« —, und das heißt, sie ist eine »handelnde Theologie«, eine Theologie, die aus dem Handeln kommt und auf das Handeln zielt. Sie ist jedenfalls in diesem Sinne eine Praxiswissenschaft, eine »Handlungswissenschaft.«

Der Begriff »Handlungswissenschaften« stammt von H. Schelsky (1963), der damit den Unterschied zu den historisch–hermeneutischen Wissenschaften zum Ausdruck bringen wollte. Sie stehen, Schelsky (ebd. 283) zufolge, »dem Wesen ihrer Erkenntnis nach, also auch als ›Theorie‹, unmittelbaren Folgerungen für das Handeln« offen, ja sind geradezu darauf bezogen. Als erster griff G. Krause (1972) diesen Begriff für die Theologie auf und rechtfertigte ihn in ihrem Kontext. (Vgl. Mette 1979, 190f)

Mit der Qualifikation als Handlungswissenschaft ist jedenfalls zum Ausdruck gebracht, daß der Pastoraltheologie ein induktiver, von der Erfahrung ausgehender Ansatz zugrunde liegt, daß sie empirische Methoden heranzieht, interdisziplinär orientiert ist (mit anderen Handlungs– bzw. den Humanwissenschaften zusammenarbeitet) und nicht nur Praxis analysiert und interpretiert, sondern Orientierungshilfen für gegenwärtiges und zukünftiges Handeln vermitteln will.⁵

1.4 Was heißt »praktische Theologie«?

Der Pastoraltheologie geht es somit zunächst einmal um die Praxis der Kirche, ihr pastorales Handeln (wie immer diese Praxis der Kirche im einzelnen zu bestimmen sein mag und wie immer man das Theorie–Praxis–Problem sehen und deuten mag).⁶ Es ist auch später noch zu überlegen, ob die Gegenstandsbeschreibung »Praxis der Kirche« heute ausreicht); sie ist daher nicht nur irgendeine praktische Theologie, sondern sie ist die »Praktische Theologie« schlechthin. Sie ist »Theorie der Praxis der Kirche«, wie es beispielsweise Ferdinand Klostermann (1965, 121) auf den Punkt gebracht hat. Oder genauer und wieder mit den Worten Klostermanns (ebd., Titel u. 107) formuliert: Pastoraltheologie ist die Theologie des kirchlichen Lebens, »die Lehre vom ganzen kirchlichen Leben hier und heute und in die Zukunft hinein« (ebd. 111).

⁵ Vgl. Mette 1979, 191. – Kritisch wird gegenüber dem Verständnis als Handlungswissenschaft unter anderem eingewandt, daß dadurch ein Einengen auf das Handeln geschehe, daß das Erfolgversprechende zur Norm werde. Im Gegensatz dazu sei die Praktische Theologie als Ästhetik, als Wahrnehmungswissenschaft zu konzipieren, die das Praktisch–Werden Gottes, also das bereits Gegebene und nicht das erst zu Leistende, in den Blick zu nehmen habe. (Vgl. ebd. 192)

⁶ Vgl. z. B. Exeler/Mette 1974; Lehmann 1974; Greinacher 1974.

Als theologische Wissenschaft reflektiert sie die vorfindbare Praxis, also das kirchliche Leben, theoretisch anhand anzugebender Kriterien — man geht sicher nicht fehl, hier einmal das Evangelium Jesu Christi zu nennen — und entwickelt Ansätze und Perspektiven für künftiges Handeln, das auf diese Weise immer mehr dem Handeln Gottes an den Menschen entsprechen soll. Die so gewonnene erneuerte Praxis ist wiederum Ausgangsposition neuerlicher kritischer Analyse usw.⁷

Die Praktische Theologie kommt ihrer Aufgabe in mehrfacher Hinsicht also *in dialektischer Art und Weise* nach:

- Sie reflektiert die Praxis als Wissenschaft selbstverständlich *theoretisch*; also in einem spannungsreichen Gegenüber zur Praxis, in kritischer Distanz zu ihr. Es handelt sich um eine Theorie der Praxis, wie schon Schleiermacher formuliert hat — und zwar nicht um ihrer selbst willen oder zur bloßen Erklärung dessen, was ist, sondern als eine, die wiederum zur Praxis befähigen und dieselbe weiterentwickeln soll.⁸ Als Handlungswissenschaft im beschriebenen Sinne will sie zur Veränderung, zur Reform des Handelns beitragen.
- Sie tut das *wissenschaftlich* und damit auch in dieser Hinsicht kritisch gegenüber den je vorfindbaren impliziten oder/und expliziten Handlungstheorien einzelner Menschen oder Gruppen, deren je eigene Theorie aus ihrer Praxis eruierbar ist, egal, ob es sich um den berühmten kleinen Mann von der Straße oder eine Bischofskonferenz oder um den Papst handelt. Jeder Christ, jede Gemeinde, jede kirchliche Gruppierung hat ja eine »Alltags-Praktische-Theologie« (Zulehner 1991, 258) oder eine De-facto-Praktische-Theologie, die sich bisweilen erheblich von der »offiziellen Linie«, vom Bewußtsein dieser Person oder Gruppierung selbst unterscheidet. Aber die Pastoraltheologie kann, wenn sie ihren Sitz im Leben der Menschen haben soll, ihre Arbeit nicht ohne diese vorwissenschaftlichen Theorien tun, sondern muß diese als Ausdruck des Selbstverständnisses der Menschen von heute selbst ernst nehmen (und das heißt zuallererst einmal, sie überhaupt herauszufinden), zugleich aber auch als Korrektiv für diese je persönlichen Theorien fungieren.

⁷ Eine Reihe von Pastoraltheologen hat diese handlungstheoretische bzw. kybernetische Konzeption mit Pfeilen und Kreisen anschaulich dargestellt (z. B. Zerfaß 1974, 167; Zulehner 1989, 39; Müller 1993, 75).

⁸ Zulehner (1991, 258) zufolge ist die Praktische Theologie die theologische Theorie christlich-kirchlicher Praxis aus der Geschichte herkommend, heute stattfindend, in die Zukunft hinein weitergehend.

Praktische Theologie hat so ihren Ort an der *Schnittstelle zwischen Theorie und Praxis* und damit ihre Quellen in beiden, in der Theorie ebenso wie in der Empirie.⁹ Denken und Erfahrung fordern einander auf immer neuen Ebenen wechselseitig heraus.

Mit einer solchen Bestimmung ist auch ausgesagt, daß sie ihren Ort an der Schnittstelle »*zwischen Kirche und Gesellschaft*« hat, d. h. sie hat der Kirche die Gesellschaft und der Gesellschaft die Kirche zu vermitteln, wie es Alois Müller (1974, 24f) prägnant formuliert hat.

1.5 Formale/methodische Bestimmung des Gegenstands: »*Sehen, Urteilen, Handeln*«

Sinnvollerweise liegt einem solchen wissenschaftlichen Unterfangen der vom belgischen Begründer der Christlichen Arbeiterjugend bzw. KAJ, Joseph Cardijn, prägnant mit »*Sehen, Urteilen, Handeln*« benannte methodische Dreischritt zugrunde.

Es geht darum – und zwar meines Erachtens in dieser Reihenfolge¹⁰ –

- *die vorfindbare Praxis, die Lebenswirklichkeit des Menschen¹¹, wahrzunehmen,*
- *sie kritisch zu analysieren und*
- *Handlungsorientierungen für eine künftige Praxis zu entwerfen* (vgl. J. Müller 1993, 59).

Oder man benennt die drei Stufen, wie Zulehner es tut, mit

- Kairologie¹², d. h. der Frage nach den soziokulturellen Bedingungen bzw. den Zeichen der Zeit – andere sprechen von Ästhetik bzw. pastoraler Wahrnehmungslehre (Fürst 1986; 1987),
- Kriteriologie¹³, d. h. der Überprüfung, inwieweit der einzelne und die Kirche als Ganze dem Evangelium gemäß oder zu ihm in Widerspruch leben; d. h. auch sich der Ziele zu vergewissern, die angestrebt werden,

⁹ Vgl. Goldbrunner 1974, 140.

¹⁰ Dies gegen Zulehner (1989), weil Kriteriologie sich selbst kairologisch befragen muß. Die Ziele werden ja auch situationsbedingt verstanden.

¹¹ Vgl. GS, a.a.O.; Knobloch 1995, 19.

¹² *Lehre von den Situationen*, in denen das Handeln der Kirche stattfindet und die ihrerseits durch dieses Handeln mitgeformt werden (Zulehner 1989, 15). Die Praxis der Kirche ist ort- und zeitgebunden, findet in Gesellschaft und Geschichte statt, in der »Situation«, die als bedeutsamer theologischer Ort christlicher Praxis Ausgangspunkt der Praktischen Theologie ist. Die Zeit ist als Heilszeit (»Stunde«) und die Zeitzeichen sind als Heilszeichen zu lesen (ders 1991, 263f). — Die Frage lautet: Ist das Handeln situationsgerecht?

¹³ *Lehre von den Zielen*, die der stattfindenden Praxis innewohnen oder vorausliegen bzw. von den Kriterien, mit denen die Ziele geprüft werden können (Zulehner 1989, 15; 1991, 261). - Die Frage lautet: Ist das Handeln zielsicher, ist es Jesus-gemäß?

- und *Praxeologie*¹⁴, also als Nachdenken über und Entwickeln von adäquaten Handlungsformen¹⁵.

So weit, so gut und heutzutage auch ziemlich konsensuell. In formaler Hinsicht jedenfalls.

1.6 Inhaltliche/materielle Bestimmung des Gegenstands

Was aber heißt das inhaltlich? Die Gegenstandsbeschreibung und Definition der Pastoraltheologie muß sich ja stets an dem Verständnis dessen orientieren, was jeweils als das Wesentliche am kirchlichen Handeln angesehen wird. Und da unterscheiden sich die Geister bereits deutlich.

Im Prinzip kamen in der katholischen Pastoraltheologie zwei bekannte Einteilungsschemata in Gebrauch, die bis heute beide verwendet werden.

1.6.1 Die Einteilung nach den drei Ämtern

Die bereits zitierte traditionelle Aufteilung des kirchlichen Handelns analog zu den – exegetisch nicht korrekt (vgl. Lehner 1994, 41) – auf das Neue Testament zurückgeführten drei Ämtern Christi als *Propheetum (munus docendi)*, *Priestertum (munus santificandi)* und *Königtum (munus regendi)* unterscheidet zwischen dem *Lehramt*, dem *Priesteramt* und dem *Hirtenamt*.

Dieses Gliederungsprinzip findet sich seit Beginn der wissenschaftlichen Pastoraltheologie als »Pastoralwissenschaft« mit der Studienreform 1777 oder 1778 beim Benediktiner Franz Stefan Rautenstrauch (1774; 1782) bis nach dem Konzil und bis auf den heutigen Tag. So war es nicht nur die Grundlage der Pastoraltheologie von Michael Pfliegler (1962) und des Verständnisses von Apostolat, das sich bei Klostermann (1962, 330) und im II. Vatikanum (LG 31) findet, sondern ist auch die Basis des neuen kirchlichen Rechtsbuchs (CIC).

Pfliegler bezieht sich auf den Sendungsbefehl im Matthäusevangelium (Mt 28, 19f): »Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu halten, was ich Euch aufgetragen habe.«

Im *Canon iuris Canonici* von 1983 nimmt das Schema eine zentrale Stellung ein, ja es bildet die Grundstruktur seines Kernstücks:¹⁶ Buch II - vom Volk Gottes - handelt ausführlich von der *hierarchischen Verfassung der Kirche*, Buch III vom *Verkündigungsdienst* und

¹⁴ *Lehre von der Weiterentwicklung der Praxis*, die bei der Analyse vorgefunden wird (praktisch–theologische Handlungstheorie), also die kritische Auseinandersetzung mit der vorgefundenen Praxis. – Die Frage lautet: Wie ist zu reformieren, sodaß das Handeln zielsicherer und situationsgerechter wird? (Zulehner 1989, 15)

¹⁵ Vgl. a. Baumgartner 1990a, 57.

¹⁶ Vgl. Lehner 1994, 45; Paarhammer 1991, 6.

Buch IV vom *Heiligungsdienst*. In der Apostolischen Konstitution zur Promulgation des CIC 1983 (S. XXI) schreibt der Papst vom dreifachen Amt ausdrücklich, daß es zu den Elementen gehöre, die »das wahre und eigentliche Bild der Kirche« ausmachen, und daß an ihm alle Glieder des Volkes Gottes teilhaben (wobei gleich danach die Kirche ausdrücklich als *Communio* bezeichnet wird).

Hier wird also unterschieden zwischen

- dem *Lehramt*, dem die Lehre (»*Unterweisungspflicht*«) obliegt und die Spezialdisziplinen *Homiletik*, *Katechetik* und *Religionspädagogik* entsprechen (»*pastoralis didactica*« bezogen auf das *magisterium* der Kirche¹⁷),
- dem *Priester- (oder Mittler-)amt*, das mit der *Verwaltung der Sakramente* (»*Verwaltungs- und Auspendungspflicht*«) beauftragt ist, was in der *Liturgiewissenschaft* reflektiert und gelehrt wird (»*pastoralis sacramentaria*« bezogen auf das *ministerium* der Kirche¹⁸),
- und dem *Hirten- (oder Vorsteher-)amt*, das für den Gemeindeaufbau bzw. ihre Leitung (»*Erbaungspflicht*«) verantwortlich ist. Dieser Teil wurde als eigentliche Pastoraltheologie angesehen (Rautenstrauch) oder nach der Ausgliederung der anderen als *Rest-Pastoraltheologie* bezeichnet¹⁹, und in der *Hodegetik* (»*Wegweisung*«) oder *Poimenik* (»*Seelsorge-Anweisung*«), meist noch durch die *Missiologie*²⁰ ergänzt, gelehrt (»*pastoralis hodegetica*« bezogen auf das *regimen* der Kirche²¹).

Diese (Rest-)Seelsorgelehre wird traditionell weiter in die Lehre von der »*Individualseelsorge*« und jene von der »*Gemeinschaftsseelsorge*« unterteilt (vgl. Klostermann 1965, 112).

1.6.2 Die Einteilung nach drei (vier) Grundfunktionen

Mit der Erarbeitung der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sich eine neue Aufteilung ergeben, die in der Folge – noch

¹⁷ Spiazzi 1957, 444. - Bei Spiazzi findet sich bereits der Begriff »*regimen communitatis*«, freilich nur in der *Hodegetik* als *pars specialis*, und nicht in der *pars fundamentalis* seiner pastoraltheologischen Konzeption, wie Klostermann (1965, 110) bemerkt.

¹⁸ Spiazzi, ebd.

¹⁹ Schuster 1964; Klostermann 1965, 111; Gärtner 1984.

²⁰ Die bisweilen auch in die *Ekklesiologie* eingebaut wird.

²¹ Spiazzi, ebd. - Für diesen Teil der Pastoraltheologie finden sich u. a. auch die Ausdrücke »*Pädeutik*« (Unterrichtslehre), »*kirchliche Pädagogik/Andragogik*« (Erziehungslehre), »*Kybernetik*« (Steuerungslehre), »*Prostatik*« (Lehre vom Vorstehen) oder die Bezeichnung »*Wissenschaft der speziellen Seelenführung*« (Krieg 1904), »*Seelsorgelehre*«, »*Seelenführungslehre*«, »*Seelsorgewissenschaft*« oder auch »*Pastoraltheologie im engeren Sinn*« (vgl. Klostermann 1965, 110f, 121).

nicht auf dem Konzil selbst (vgl. Griesl 1974, 144) – zu einer Neukonzeption auch der Pastoraltheologie geführt hat: Nun werden Grundfunktionen der Kirche benannt, und zwar

- *Verkündigung* (Martyria, Dienst am Wort, Evangelisation, Zeugnis),
- *Liturgie* (Leiturgia, Vollzug der Sakramente, Feier des Gottesdienstes, besonders der Eucharistie) und
- *Diakonie* (Diakonia, Dienst helfender Liebe, Bruderdienst, geschwisterliches Handeln); in letzter Zeit immer häufiger noch durch die
- *Koinonie* (Koinonia, Gemeinschaft, Communio) als vierte ergänzt.

Man kann auch das ganz einfach ausdrücken: Es geht darum, zu hören und weiterzusagen (oder allgemeiner: zu kommunizieren), zu feiern und zu helfen (oder allgemeiner und zutreffender: zu handeln)²² – und zwar gemeinschaftlich, koinonisch, in der und als Gemeinschaft.

Begonnen hat es mit der Konzeption von *Karl Rahner* im »Handbuch der Pastoraltheologie« in dessen erstem Band (HPTH I, 1964) er die Pastoraltheologie sehr umfassend als Lehre vom »Selbstvollzug der Kirche« konzipiert (Rahner 1964a)²³ - vielleicht kann man etwas weniger mißverständlich²⁴ dazu »Lebensvollzug der Kirche«²⁵ sagen. Die Pastoraltheologie sei, so faßt Rahner (1972, 394) zusammen, jene »theologische Wissenschaft, die aus einer theologischen Reflexion und Deutung der je jetzt gegebenen Situation der Kirche heraus auf den je jetzt fälligen Selbstvollzug der Kirche (als gegebenen und seinsollenden) reflektiert«.²⁶ Rahner (1964b, 216) zählt im Handbuch sechs »Grundfunktionen« auf: »Verkündigung des Wortes, Kult, Sakramentenspendung, kirchliches Rechtsleben, christliches Leben in seiner ganzen Breite und Caritas«.

In seinem pneumatologisch konzipierten Grundsatzwerk »Prinzip Gemeinde«, mit dem er leidenschaftlich dafür plädiert, in der Gemeinde das Prinzip allen kirchlichen Lebens zu sehen, nennt *Ferdinand Klostermann* (1965, 40–58) neben dem »Urelement« des »Geistes des Herrn« als die Gemeinde bildenden Elemente »Wort, Kult und Bruderliebe«. Das Konzept verbreitete sich rasch und findet sich seit dem Faszikel »Die Gemeinde« (Fischer/Greinacher/Klostermann 1970) des »Pastorale«, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz 1970 von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen herausgegeben, praktisch überall in der pastoraltheologischen Literatur.

Besonders *Rolf Zerfaß* (1992) will die Grundfunktionen um die Communio als Sorge um die geschwisterliche Gemeinschaft und Einheit ergänzt und somit die Bedeutung der Koinonia als selbständige Funktion im ekklesialen Vollzug gewürdigt wissen.

²² Brandner/Zulehner 1981: Empfangen - loben - austeilen.

²³ Vgl. zur Geschichte des HPTH: Griesl 1974.

²⁴ Schuster 1974, 150. - Vgl. die Kritik, die Kirche könnte ein übergebührliches Interesse an sich selbst haben (Biemer/Siller 1971, 136).

²⁵ Z. B. Klostermann 1965, 11; Zottl 1994, 198.

²⁶ So ist das Materialobjekt der Pastoraltheologie das umfassende Leben der Kirche. »Man könnte die Pastoraltheologie auch als eine existentielle Ekklesiologie« bezeichnen (Gastgeber 1972, 396). Ihr Formalobjekt ist die Bedingtheit des Vollzugs der Kirche durch die je vorliegende Gegenwartssituation (ebd. 397).

Diese Drei- bzw. Vierteilung wurde von zahlreichen Pastoraltheologen übernommen.²⁷ Und so kann man zwischen den kerygmatischen (Homiletik, Katechetik und Religionspädagogik, [Missiologie]), den liturgischen (Liturgik) und den caritaswissenschaftlichen (Caritaswissenschaft) Spezialdisziplinen unterscheiden.²⁸

In seinem Aufsatz »Systematisierungsversuche in der Pastoraltheologie« weist Markus Lehner (1994, 41) darauf hin, daß die beiden Systematisierungsversuche völlig unverbunden nebeneinander stehen und ein klassischer Paradigmenwechsel vorliege, ein Bruch, der noch kaum untersucht worden sei (ebd. 42). Jedenfalls laufen die beiden Konzepte nebeneinander her. (Aber vielleicht sind sie so unverbunden denn doch nicht, wie es den Anschein hat. Doch dazu später.)

2 Paradigmenwandel im Verständnis von Seelsorge

Wie kam es zu der neuen Sichtweise?

Es ist unschwer zu erkennen, daß zwei verschiedene Verständnisweisen von Seelsorge hinter den beiden Gliederungsprinzipien stehen.

2.1 *Seelsorge als Kunst der Pastoren*

Wird der Sendungsbefehl des Matthäusevangeliums als an die Priester als die eigentlichen Seelsorger gerichtet ausgelegt, so ist es ein Auftrag an spezielle Personen, die als Fachleute Seelsorge zu betreiben haben. Nach einem solchen Verständnis von Pastoral ausschließlich als Tätigkeit spezieller Amtsträger richtet sich die Pastoral-Theologie an die Pastoren, unter denen die längste Zeit eben im wesentlichen die Priester verstanden wurden. Pastoral baut auf dem Weihesakrament auf. Die eigentlichen Seelsorger sind die geweihten Amtsträger. Aber die Aufteilung ist auch noch brauchbar, wenn man bestimmte Laien zur Seelsorge hinzunimmt und ihnen dann ein Mitwirken an Priesteramt, Lehramt und Hirtenamt zuspricht.²⁹

Der alten Trilogie liegt ein individualistisches Konzept zugrunde. Seelsorge ist hier die Kunst der Pastoren. Es wurzelt letztlich in einem ausschließlich und einseitig christologischen Modell. Pastoraltheologie ist so etwas wie eine Berufslehre für die Seelsorger, historisch auch entstanden aus der Unzufriedenheit mit ungenügender fachlicher

²⁷ Zur Übersicht vgl. Schmid 1997b, 63–66.

²⁸ Vgl. Zauner 1989, 142.

²⁹ Z. B. Hollnsteiner 1912; Congar 1956; Klostermann 1962 (vgl. Lehner 1994, 42).

Qualifikation derselben und rein pragmatischer Pastoralpraxis. Es geht, wenn man so will, um Seelsorgetechnik, ja, etwas boshaft formuliert, um »Hierarchologie« (Schuster 1974, 152). Die Gefahr einer solchen Konzeption ist, daß Pastoraltheologie wie Kirche »klerokratisch und expertokratisch« werden, wie Isidor Baumgartner (1990a, 54) pointiert bemerkt, weil sie das fundamentale Miteinander nicht in den Blick bekommen. Jedenfalls ist die Pastoraltheologie, so verstanden, eigentlich effizienzorientiert (und daher immer auf der Suche nach – möglichst »bombensicheren« – Pastoraltechniken). Man kann es auch moderner und weniger vorwurfsvoll formulieren: Pastoraltheologie ist im wesentlichen die Lehre zur Aus- und Fortbildung sowie Supervision³⁰, besonders im Sinne von Effizienz- oder Erfolgskontrolle.

Die Tätigkeit selbst, die Seelsorge, ist Belehrung, Verwaltung und Betreuung, bestenfalls Beratung.

2.2 *Seelsorge als Kunst der Gemeinde*

Hingegen ist dem bahnbrechenden Konzept des Tübinger Privatdozenten Anton Graf (1841) zufolge – dezidiert gegen Schleiermachers (1811) Position der Praktischen Theologie als Kirchenregiment formuliert – die (ganze) Kirche Gegenstand der Theologie. Theologie ist bei Graf (1841, 6; A. Müller 1974, 29) das »wissenschaftliche Selbstbewußtsein« der Kirche. Mit dem von ihm gewählten Ausdruck »Praktische Theologie« zeigt er, daß es ihm zufolge nicht um den einzelnen Pastor, sondern um die ganze, »sich selbst in die Zukunft erbauende« Kirche geht. Diese Zukunft der Kirche ist jetzt der Gegenstand der Praktischen Theologie. Die Kirche, als sacramentum mundi verstanden, als Heilszeichen für die Welt, steht in der unter anderem bei Rahner und Klostermann im Handbuch wiederaufgenommenen Tradition im Mittelpunkt einer Pastoraltheologie, die als Theologie des Lebens der Kirche, als kritische Hermeneutik christlichen Handelns, gesehen wird.

Das neue Konzept taucht nicht zufällig in Zusammenhang mit dem »Prinzip Gemeinde« auf. Es ist ein soziales, ekklesiologisches Konzept und es ist pneumatologisch fundiert. Pastoral baut auf der Taufe auf. Die Laien sind daher durch die Taufe auch Seelsorger und Seelsorgerinnen; nicht erst durch die Hinzuziehung zu den und die Mitwirkung mit den Geweihten. — Konsequenterweise entstand in dieser Tradition die Sozialpastoral oder Politische Diakonie, die unter anderem aus den Gemeindeerfahrungen der Dritten Welt herrührt. Nur in

³⁰ Vgl. Zottl 1994, 198.

einem solchen Konzept konnte Diakonia wieder als Seelsorge im eigentlichen Sinn gesehen werden und die Caritaswissenschaft einen entsprechenden Platz bekommen. Pastoraltheologie ist hier — im Lichte der letztlich in einer sozialen Trinitätstheologie wurzelnden *Communio*–Ekklesiologie — die theologische Wissenschaft vom Gemeinschaftsdienst der Kirche am Leben der Menschen; sie ist »sozietär« (gemeinschaftlich) und in diesem Sinne »politisch«.³¹ Die Gefahr dieses Konzepts liegt darin, daß Kirche wie Theologie das fundamentale Einander–Gegenüber–Sein nicht ernst nehmen oder nivellieren (und damit nicht dialogisch aufeinander bezogen denken und handeln, sondern gleichmacherisch, vereinnahmend, respektlos, formaldemokratisch usw.). Sozialtechnologie und Aktivismus können die Folge sein.

Die Tätigkeit selbst, die Seelsorge, ist hier, wird wirklich konsequent gedacht, als wechselseitige Begegnung verstanden, als Kunst (und niemals als Technik), einander beim Christsein zu begleiten, zu fördern und dazu herauszufordern.³²

2.3 *Seelsorge als perichoretische Praxis*

Es handelt sich, inhaltlich besehen, bei diesem zweiten Modell um mehr als eine einschneidende Verschiebung der Prioritäten, um mehr als eine andere Akzentsetzung (»weg von den Priestern – hin zu den Laien« »weg von der Hierarchie, hin zur Demokratie« »weg von der Orthodoxie, hin zur Orthopraxis« usw.). Es handelt sich um ein qualitativ neues Modell, das Evangelisierung nicht, um es mit aktuellen Schlagworten zu benennen, »linear« versteht (die unverfälschte Weitergabe des durch Jesus Christus von Gott in die Welt gekommenen Lehrgutes durch das verwaltende und interpretierende Lehramt der Kirche über die Zeiten hinweg, von gestern nach heute, von vorn nach hinten, von oben nach unten), sondern »vernetzt« (die kreative Aktualisierung der in Jesus Christus Mensch gewordenen Beziehung Gottes zu den Menschen im Heiligen Geist durch alle Glieder einer als Volk Gottes verstandenen Kirche, schöpferisch, wechselseitig, aufgabenteilig, diakonisch). Die Theologie hat dafür schon lange einen eigenen Begriff: es handelt sich um eine »perichoretische« Praxis, eine Lebensform, die sich in Analogie zum Leben des selbst beziehungsorientierten, beziehungsstiftenden und beziehungsbe gründenden Gottes versteht.

³¹ Vgl. Zottl, ebd.; Mette/Blasberg–Kunke 1986.

³² Zur Seelsorge als Kunst vgl. u. a. Schmid 1989b; 1994a; Themenheft Diakonia 2 (1987); J. Müller 1983, 34–58.

Begeg(e)n-ung ist deswegen ein konstitutives Merkmal einer so verstandenen Seelsorge, weil darin das prinzipielle Gegenüber des anderen als eines wahrhaft Anderen zum Ausdruck kommt, das sowohl seiner Objektivierung (als zu Betreuender, Beratender etc.) wie seiner Vereinnahmung (»wir alle sind ...«, z. B.: »... gleich«) widersteht und eine fundamental personale Perspektive im Sinne des in der christlichen Tradition herausgebildeten Personbegriffes hat, zu dem in dialektischer Spannung Selbständigkeit als individuelle Dimension ebenso konstitutiv gehört wie Beziehungsangewiesenheit als relationale (Schmid 1991a; 1994a). Seelsorge ist daher dialogisch, sie ist *personale Begegnung* (ders. 1989a).

Demnach ist Seelsorge mit dem Christsein zutiefst verbunden. Sie ist ein von Christus her in der Gemeinschaft und aus und in ihrem Auftrag geleisteter Dienst am einzelnen und der Gemeinschaft (ein »soziöter Dienst«; Zottl 1994, 199) und somit »mehr« als das persönliche Glaubenszeugnis des Christen aufgrund der Taufe (vgl. ebd.). Sie ist Teilhabe an der Evangelisierung, sie ist Diakonia, sie ist Feier des Erlöstseins – alles in einem umfassenden Sinn. Oder auf den Punkt gebracht: *Seelsorge ist der Dienst der Christen aneinander und an der »Welt«, die Praxis der Förderung im Leben aus dem Glauben.*

Alle Versuche – und sie finden sich sonder Zahl, beginnend in den Konzilstexten selbst –, die beiden Modelle einfach additiv zu kombinieren, müssen daher scheitern: Man kann nicht einseitig und wechselseitig zugleich sein. Das heißt nicht, daß die beiden Modelle nicht beide ihre Berechtigung hätten und in bleibender Spannung zueinander beide hilfreich sein können – sind sie doch Modelle und nicht Wirklichkeiten.

3 Eine Theologie aus dem Handeln

3.1 Das Spezifikum der Praktischen Theologie

Als Seelsorge-*Theologie* geht die Pastoraltheologie von dieser Praxis des Handelns aus. Als Praktische Theologie versteht sie daher das Handeln selbst, das Leben also, als wesentliche Dimension der Theoriefindung. Das Wahrnehmen und Verstehen der Situation wird ausdrücklich als theologisch qualifiziert.³³ *Das Handeln erfährt hier eine explizite Thematisierung, in der das Spezifikum der Praktischen Theologie in Abhebung zu den systematischen, exegetischen und hi-*

³³ Rahner 1972; vgl. Haslinger 1997, 334.

storischen theologischen Disziplinen *gesehen werden kann*.³⁴ *Praxis wird nicht als Konsequenz von Theorie verstanden; sie wird vielmehr selbst als Ort der Erkenntnis* (Baumgartner 1994a, 35) *im Kontext der Wahrheitssuche gesehen*³⁵ – im Sinne des biblischen »Wer die Wahrheit tut, der kommt ans Licht, und von seinen Taten wird offenbar, daß sie in Gott getan sind.« (Joh 3,21) Wahrheit meint in der Bibel ja nicht einen Sachverhalt, sondern eine Lebensform: Deshalb kann aneinandergereiht stehen: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.« (Joh 14,6)

Oder anders gesagt: Die an und für sich prinzipielle »Kairologizität« jeglicher Theologie erfährt in der Praktischen Theologie eine explizite Reflexion. *Damit ist der spezifische Beitrag der Praktischen Theologie zum Gesamt der Theologie benannt: Sie nimmt die Praxis als locus theologicus.*

Hier ergibt sich eine Parallele beispielsweise zur psychotherapeutischen Tätigkeit bzw. zur Psychotherapietheorie: Psychotherapie, die sich gleichfalls in der Gesamtheit der Psychologie als Handlungswissenschaft definiert, ist – jedenfalls wie sie der Personzentrierte Ansatz versteht –, gleichfalls nicht Seelen- oder Menschenbehandlung oder -beratung, sondern Begegnung von Person zu Person, face to face, von Angesicht zu Angesicht, und als solche heilsam. Wie also in der Psychotherapie Heilung im Handeln geschieht (und Psychotherapie nicht nur die Voraussetzung für Selbstheilung ist), so ist das Heilshandeln Gottes direkt heilendes Tun. Daher kann Diakonie nie die Folge oder die Voraussetzung für Verkündigung sein, sondern sie ist selbst pastorales Glaubenszeugnis.³⁶ Denn menschliches Handeln ist, entwicklungspsychologisch, philosophisch wie theologisch gesehen, immer Re-Aktion: Der Mensch als Person ist Antwort auf zuvor erfolgtes »Wort«. Theologisch ist der »Erste« der handelt, Gott. Menschliches Handeln ist ein Kommunikationsprozeß, Lebenspraxis dementsprechend »bezeugendes Tun« – und zwar sowohl des Handelns Gottes als auch des eigenen (Zottl 1994, 201). Man kann dies auch – in der Sprache des Theaters, in dem es immer um »Handlung« geht; das griechische Drama verstand sich als »Kommunikation durch Aktion«³⁷ – mit diesem anderen griechischen Wort für »Handlung« als »Heilsdramatik«, als »dramatische Schicksalsgemeinschaft« Gottes und des Menschen beschreiben.³⁸ Aus dem Antwortcharakter menschlichen Daseins resultiert des Menschen Ver-Antwortung, die nach Lévinas (1972) eine absolute Verpflichtung zur praktischen Verantwortlichkeit ist.³⁹

Und spätestens hier wird deutlich, daß die Grenze einer praktischen Theologie nicht so einfach an Kirchengrenzen festgemacht werden kann. Es kann nicht nur die explizit kirchliche Praxis als christliche Praxis, als Antwort auf das Wort Gottes, gelten. Daher muß auch jene

³⁴ Vgl. z. B. Lehmann 1974, 83.

³⁵ Vgl. Zottl 1994, 200.

³⁶ Zottl 1994, 201; vgl. Arens 1992.

³⁷ Vgl. Schmid 1994a, 320–329.

³⁸ Vgl. Niewiadomski/Palaver 1992; Zottl 1994, 201.

³⁹ Vgl. Zottl 1994, 202.

»religiöse« Praxis bedacht werden, die nicht in der Kirche beheimatet ist, und religiös motiviertes Handeln in der ganzen Gesellschaft muß demzufolge Reflexionsgegenstand sein – ob unbedingt der Praktischen Theologie oder beispielsweise einer theologischen Ethik wird kontrovers gesehen. Gert Otto (1986) hat jedenfalls – zur Überwindung der kirchlichen Binnenperspektive – Praktische Theologie ganz weit als »kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft« (ebd. 7) bezeichnet.⁴⁰ Ohne das in diesem Rahmen weiter zu diskutieren: Wichtig daran ist jedenfalls, daß es eine praktisch-theologisch zu bedenkende Praxis gibt, die sich selbst nicht als christliche, geschweige denn als kirchliche, begreift und dennoch in der Tradition des Evangeliums steht, weshalb ihr Mitbedenken jedenfalls zum Gegenstand einer praktischen Theologie dazugehört.

3.2 *Die Praxis als Locus theologicus*

Die Praktische Theologie nimmt die Praxis als »locus theologicus« als Ort der Wahrheitserkenntnis. Nach dem klassischen, auf Melchior Cano (1563) zurückgehenden Verständnis sind *Loci theologici* »die verschiedenen Möglichkeiten, die Glaubenswahrheiten aufzufinden und als solche zu werten« (Lang 1961, 11). Die *Loci theologici* haben also eine methodische Funktion. Neben den »*loci theologici proprii*«, wie Schrift, apostolischer Überlieferung und lebendiger Verkündigung durch gläubigen Konsens, Lehramt oder Theologenäußerungen, werden als »*loci theologici alieni*« Ratio, Philosophie und Geschichte genannt.

Und genau da setzt das hier vorgelegte Verständnis an: In kairologischer Perspektive ist die jeweilige aktuelle geschichtliche Praxis, die zeitgeschichtliche Verwirklichung des Lebens aus dem Glauben, in diesem strikten Sinn ein *Locus theologicus*, Ort der Reflexion des Glaubens, Lernort für Theologie. In ihr offenbart sich der *sensus fidei*, indem er im Handeln sichtbar wird. So wird der *con-sensus* der vielen einzelnen theologisch (Cano 1563, 3,3; 4,4) bedeutsam. Denn das Resultat des Glaubenssinns – der je aktuelle Inhalt des Glaubensbewußtseins – ist kein kritisch erarbeitetes oder systematisch dargestelltes Elaborat, sondern lebendiges Glaubenszeugnis.⁴¹

Freilich ist nicht schon jede Praxis einfach Orthopraxie und *eo ipso* Wahrheit. Es bedarf der kritischen Reflexion dieser Praxis. Und genau

⁴⁰ Vgl. Greinacher 1988: Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft; Heyl 1994: Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlich vermittelter christlicher Praxis in der Gesellschaft.

⁴¹ Vgl. Seckler 1960.

dies ist die Aufgabe der Praktischen Theologie; hier ist die Kairologie als theologische Gegenwartslehre⁴² erforderlich, als »theologische Zeit- und Situationsanalyse« (Klostermann 1965, 11). Sie analysiert und reflektiert die Ereignisse und Prozesse der jeweiligen Gegenwart unter dem Aspekt, daß und inwieweit sie als Kenn-Zeichen deutlich werden für das je zu erneuernde Selbstverständnis und die je zu reformierende Praxis der Kirche. Anders gesagt: Der jeweilige Moment wird als günstige Gelegenheit, als Gelegenheit zur Gunst, als fruchtbarer Augenblick gesehen, theologisch ausgedrückt: als gnadenhafter Augenblick, als »Wehen des Geistes«.⁴³

Und nun stellt sich die Frage: Wo und wie kann dies heute »praktisch« und adäquat geschehen? Wo kann das Leben der »Menschen von heute«, wie es in Gaudium et Spes (Nr. 1) heißt, des einzelnen ebenso wie die gesellschaftlichen Prozesse, aufgespürt und untersucht und verstanden werden? Wie findet die Praktische Theologie heraus, was »wahrhaft menschlich« (ebd.) ist? Wo kann sie ihre kairologische Arbeit aufnehmen? Wo wird »Praxis« in umfassender Weise sichtbar? Und für die Kirche im speziellen gefragt: Wo findet man denn die je gegebene tatsächliche »Praxis der Kirche«?

Ich meine – ohne daß damit das Handeln des einzelnen in seiner Bedeutung herabgemindert werden soll –, daß dies unter den heutigen Bedingungen in hervorragender Weise in Gruppen der Fall ist. Die je aktuelle Praxis der Kirche findet in (kleineren und größeren) Gruppen statt. Bezeichnet man daher die Praxis allgemein als Locus theologicus Praktischer Theologie, so muß die Gruppe im besonderen als ihr theologiegenerativer Ort begriffen werden.

4 Exkurs zum Verhältnis der (Praktischen) Theologie zu den Humanwissenschaften am Beispiel der Pastoralpsychologie

Wenn die Praktische Theologie die Praxis des Menschen zum Ausgangspunkt theologischen Denkens nimmt, ist eine Auseinandersetzung mit den Wissenschaften vom Menschen unerlässlich. Deshalb ist an dieser Stelle – die Gruppe ist ja ein Thema der Sozialpsychologie und Soziologie – zunächst noch eine kurze Überlegung zum Verhältnis der Praktischen Theologie zu den (»hermeneutischen«)⁴⁴ Human-

⁴² Vgl. Zottl 1994, 206.

⁴³ Vgl. ebd. 206f.

⁴⁴ Vgl. Knobloch 1996, 20.

und Sozialwissenschaften angebracht, mit denen ja in besonderer Weise der Dialog gesucht werden muß, will die Praktische Theologie der *conditio humana* umfassend gerecht werden und nicht nur binnentheologisch verbleiben. Aber, so der theologische Aspekt, nicht nur der Mensch kann auf diese Weise besser verstanden werden.

Am Beispiel der Pastoralpsychologie sei dies exemplifiziert.

4.1 *Warum beschäftigt sich die Theologie mit der Psychologie?*

Die Zeiten, in denen die Theologie allein und umfassend, allenfalls mit Hilfe der Philosophie, in Anspruch nehmen konnte, Gültiges über den Menschen auszusagen, sind ein für allemal vorbei. »Die neuen Forschungen der Psychologie bieten eine tiefere Erklärung des menschlichen Tuns« (GS 54), stellt das II. Vatikanum lapidar fest und fordert bei aller Betonung der Eigenständigkeit von Glaube und Theologie, es sollten »in der Seelsorge die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden« (GS 62). Also Pastoralpsychologie nur zwecks Anwendung profaner Erkenntnisse? Nein, es gibt amtlicherseits auch eine direkte theologische Begründung: »Um Gott zu kennen, muß man den Menschen kennen«, sagte Paul VI. in der Schlußansprache des II. Vatikanums im Dezember 1965.

Deshalb gilt mit Johannes Paul II. in »Redemptor hominis« (Nr. 10)⁴⁵: »Der Mensch ist der erste und grundlegende Weg der Kirche, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist.« Und: »Alle Wege der Kirche führen zum Menschen« (ebd. 14): In der Begründung schreibt der Papst ausdrücklich, dies sei so, »weil der Mensch in seiner Einmaligkeit ›Person‹ ist«. Deshalb, so der Papst weiter, »muß sich die Kirche immer wieder neu die ›Situation‹ des Menschen bewußt machen« (ebd.) – ein klarer Auftrag an die Praktische Theologie; ein klarer Auftrag an die Pastoralpsychologie als einer theologischen Disziplin. Die kritische Integration der Methoden und Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften sollte damit etwas Selbstverständliches in der Theologie geworden sein.

Eine besondere Rolle in der Psychologie spielt heute zweifellos die Psychotherapie. Diese ist, recht verstanden, nicht nur die Lehre von der Behandlung seelischer Störungen, von wo sie ihren Namen und einen ihrer Ausgangspunkte her hat, sondern eine umfassende Disziplin, die gleichfalls nach der *conditio humana* fragt. Ohne Menschenbild gibt es keine Krankheitslehre und keine Krankenbehandlung. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn die Themen der Pastoralpsychologie vielfach Themen der Psychotherapie sind.

⁴⁵ Vgl. Centesimus Annus, Nr. 6; Schmid 1994b.

Zwei Aspekte scheinen mir in diesem Zusammenhang und in bezug auf das Thema Gruppe über allem bedeutsam, die nach der Anthropologie⁴⁶, wie sie sich in diesem zu Ende gehenden Jahrhundert entwickelt hat, nicht übersehen werden dürfen:

Zum einen: Es geht nie um den abstrakten »Menschen an sich«; es geht immer um den konkreten Einzelnen in seiner Lebens- und Beziehungswelt, um die Person. Der Mensch ist und bleibt Zentrum der Seelsorge und damit Zentrum der Pastoraltheologie.

Zum anderen aber gibt es den Menschen nicht isoliert. Er ist immer Mensch unter Menschen, steht in sozialen Bezügen. Daher muß es Einzelseelsorge, aber es darf keine individualistische Seelsorge und keine individuumszentrierte Pastoraltheologie geben.⁴⁷

4.2 Ansätze zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Humanwissenschaften⁴⁸

Aber wie ist das Verhältnis der (Praktischen) Theologie zu den Humanwissenschaften näher zu sehen?

- Zunächst ist einmal davon auszugehen, daß die Zeit, die Humanwissenschaften (genauer: ihre Methoden) als Hilfswissenschaften im Sinne von *ancillae theologiae*⁴⁹ samt der Ausbildung von Pastoraltechniken zu gebrauchen bzw. zu mißbrauchen, und damit das Verständnis der Theologie als Superwissenschaft, hinter uns liegt — zumindest theoretisch, leider oft gar nicht im Bewußtsein der Praktiker. Und im übrigen auch dort nicht, wo Humanwissenschaften, die Soziologie bei Zulehner (1972, 532) etwa, zur »Entscheidungshilfe« herangezogen werden.
- Aber auch das »Taufen« ganzer Richtungen, auch unter dem Schlagwort »*Fremdprophetie*«-Paradigma bekanntgeworden, wie es etwa in bezug auf die Logotherapie Viktor Frankls oder auf den Personzentrierten Ansatz von Carl Rogers nicht selten geschehen ist, gehört wie alle Versuche, ganze Theoriegebäude zu rezipieren oder eine »christliche Psychologie« zu erfinden, hof-

⁴⁶ Vgl. etwa den Personbegriff, der sich im Anschluß an die Personalistische Philosophie, den Existentialismus, die Phänomenologie, aber auch den Konstruktivismus entwickelt hat; s. dazu Schmid 1989a; 1994a; 1996a).

⁴⁷ Zur Einzelseelsorge, in der es um die Förderung des Subjekt- bzw. Personseins gehen muß (vgl. u. a. Schmid 1997b; Ladenhauf 1995; Knobloch 1996). — In »Redemptor hominis« heißt es ausdrücklich: »Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seines persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen Seins [...] ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß: Er ist der erste und grundlegende Weg der Kirche, ein Weg, der von Jesus Christus selbst vorgezeichnet ist.« (Hervorh. pfs)

⁴⁸ Vgl. zum Ganzen Scharfenberg 1974; Mette/Steinkamp 1983; Steinkamp 1983; Ladenhauf 1988, 130–136; Baumgartner 1990a, 60–62; Wahl 1990, 45f.

⁴⁹ Der Begriff war ursprünglich zur scholastischen Philosophie hin in Gebrauch, die als ancilla für den Erkenntnisgewinn verstanden wurde, und steht heute vielfach, wenn es um eine methodische ancilla für die pastoralen bzw. theologischen Ziele geht (vgl. Steinkamp 1983, 379f).

fentlich der Vergangenheit an – wengleich anerkannt werden muß, daß die Theologie durch die Konfrontation insbesondere mit psychotherapeutischen Menschenbildern und politischen Entwürfen vieles von dem besser zu verstehen gelernt hat, was ihr Ureigenstes ist.

- Nur ein *respektvoller Dialog* einander wechselseitig als autonom anerkennender Wissenschaften und eine diesbezügliche Interaktion kann angemessen sein. Dann kann und muß der Dialog aber auch sehr kritisch sein, und man tut gut, einander bei den Anfragen nichts zu schenken. Hier sind Religions- und Kirchenkritik auf der einen, Kritik an Menschenbild und Methoden der Humanwissenschaften auf der anderen Seite zu nennen: Da kann dann zu recht von »Fremdprophetie« (Scharfenberg 1972, 38)⁵⁰ gesprochen werden, wenn das je Eigene durch das Fremde besser verstanden wird.
- Das relativ junge wissenschaftstheoretische *Paradigma der »Verfremdung«* aus der Wiener Schule des Konstruktiven Realismus⁵¹, könnte für diesen Dialog gute Dienste leisten. Es sei in diesem Rahmen nur kurz angedeutet. Diese Vorgangsweise wurde als Gestaltungsvorschlag für die Zusammenarbeit verschiedener Wissenschaftsdisziplinen entwickelt und will deren Begegnung unter Beibehaltung von Unterschieden fördern. Theorien werden dabei als konstruierte Teilausschnitte von Welt, als »Mikrowelten«, als »Realitätsfenster«, verstanden. Keiner Theorie kommt in bezug auf Erkenntnis Priorität zu, weil jede in ihrem eigenen Bezugsrahmen befangen ist. Die direkte Reflexion wird als zu beladen und heuristisch unergiebig, zudem als fördernd für Machtansprüche aller Art angesehen, weshalb der Kunstgriff der Verfremdung – im Theater bestens von der Dramatik Bert Brechts her bekannt⁵² – weiterhelfen soll. Die Aufforderung lautet, Bestandteile der eigenen Theorie oder Weltauffassung in den Kontext einer anderen Theorie oder Weltauffassung zu stellen und das Augenmerk auf jene Punkte zu richten, wo die Übersetzung scheitert, weil die ursprüngliche Aussage im neuen Kontext unmöglich, unsinnig oder unverständlich erscheint. Und gerade

⁵⁰ Der Begriff geht über Scharfenberg (1972, 80) auf Ringeling zurück. Er besagt, daß »die Theologie in den Werten des fremden Wissensbestandes, der fremden Methode Bestandteile ihrer eigenen jüdisch-christlichen Tradition wiederentdeckt oder auf Ideale stößt, die sie nicht nur als kompatibel mit der eigenen ansieht, sondern als Bereicherung, als ›neue‹ Wahrheit, als ›Offenbarung‹ ansieht«. (Mette/Steinkamp 1983, 168)

⁵¹ Wallner 1992; 1994; Sluneco 1996; 1997.

⁵² Brecht 1970; Schmid 1994a, 348–352.

bei einem solchen Scheitern werden die eigenen Bedingungen und verborgenen Grundannahmen ersichtlich, die für das sinnvolle Funktionieren im Ausgangskontext bestimmend, aber vorher nicht direkt verständlich waren. Oder, um es mit Wittgenstein zu sagen: Am Sinnloswerden der Rede offenbaren sich die Regeln, die das Reden ehemals sinnvoll gemacht haben. Ziel solchen, die Verfremdung hilfreich einsetzenden Dialogs, »Kontrastoperation« genannt, ist also nicht die Begründung eines Universalitätsanspruchs, sondern das viel bescheidenere Bestreben, die Erkenntnis auf die Reflexion der eigenen Vorannahmen zu richten und dabei »das Verständnis von Grenzen, Tragweite und Tabus der eigenen Position zu verbessern« (Slunecko 1997) und somit die Verbindlichkeit der eigenen Theorien zu erhöhen. Nicht zuletzt wird hier ein pluralistisches Verständnis derart gefördert, daß Erkenntnis am ehesten entsteht, wenn möglichst unterschiedliche Mikrowelten zueinander in Beziehung gesetzt werden und so »reflexive Diskursfähigkeit, der Umgang mit Heterogenität und Widersprüchlichkeit und das dokumentierte Bewußtsein der eigenen Position« (ders. 17) als wissenschaftliche Qualitätskriterien verstanden werden. – Man muß dazu, um ein Bild zu verwenden, aus der eigenen Welt ein Stück ausreisen, sich auf eine andere Sprache und andere Sitten einlassen, um anhand des Fremden zu entdecken, was daheim warum und wie »funktioniert«, weil es in der Fremde nicht funktioniert und nicht erklärbar erscheint. Ohne einen solchen Aufbruch in die Fremde, findet man nicht zu seinen eigenen Wurzeln und nicht zu sich selbst – ein Vorgang, der historisch und theologisch in der Welt des Juden- und Christentums im Exodus ein bekanntes Urbild hat. Dieses Paradigma der Verfremdung läßt sich anhand theoretischer Begriffe ebenso exerzieren, beispielsweise »Menschwerdung« oder umgekehrt »Persönlichkeitsentwicklung« – »Heil« und »Heilung«⁵³ sind ein anderes Beispiel –, wie anhand von Praxisvergleichen, also etwa »Seelsorgegespräch« oder umgekehrt »therapeutisches Gespräch«.

- Erst auf der Basis eines wahrhaften Dialoges, der auch eine entsprechende innere Kenntnis der jeweils anderen Disziplin voraussetzt, kann – sinnvollerweise von *partieller* – *Kooperation* zwischen Theologie und Humanwissenschaften gesprochen werden. Sie ist dort möglich, wo gemeinsame Interessen ausgemacht werden und besonders dort wünschenswert, wo – bisweilen gemeinsame – Suchbewegungen eingeleitet werden, bedenkend,

⁵³ Vgl. dazu Schmid 1997c.

daß jeder Erkenntnis- und Forschungsprozeß von Interessen bzw. Optionen geleitet ist (Steinkamp 1983, 382) Hierher gehört das *Paradigma der »konvergierenden Optionen«*. So kann im Sinne der theologischen Handlungstheorie Peukerts (1976) von einer Handlungstheorie als Basistheorie, und zwar sowohl für die Humanwissenschaften wie für die Praktische Theologie, gesprochen werden, in der Handeln als intersubjektives, »kommunikatives« Handeln, im Prinzip universaler Solidarität gründend und auf intersubjektive Kreativität zielend, verstanden wird (ders. 1981, 17) — ohne deshalb die Praktische Theologie als eine Handlungswissenschaft im rein soziologischen Sinn zu verstehen.⁵⁴

4.3 Die Pastoralpsychologie als theologische Disziplin

Die Pastoralpsychologie, die hier als Beispiel einer pastoraltheologischen Aufgabe beleuchtet wird, ist daher nicht »Psychologie für Theologen«, keine Anwendungswissenschaft.

- Sie ist vom Prinzip her eine theologische Disziplin (wie die Kirchengeschichte im Gegensatz zu reiner Kirchenhistorie eine theologische Disziplin ist), weil es ihre Aufgabe bleibt, mit den Mitteln theologischer Wissenschaft (also im Lichte des Evangeliums) Gegenstand und Erkenntnisse der Psychologie – gerne, aber nicht unbedingt zutreffend wird gesagt: ein zweites Mal (»relecture«)⁵⁵ – zu reflektieren. Sie ist mit Isidor Baumgartner (1990a, 53) die »theologische Lektüre psychologischer Erkenntnisse im Zusammenhang nicht nur der Praxis des Seelsorgers, sondern der Praxis der Kirche insgesamt«⁵⁶, also genau in diesem Sinne ein Teilarbeitsgebiet der Praktischen Theologie.⁵⁷
- Sie ist darüber hinaus aber auch eine Disziplin, die psychologischen Erkenntnisgewinn selbst aufgrund der »Lektüre« der *conditio humana* aus der Reflexion der Erfahrung und der Praxis der Kirche erbringt, womit sie, zusammen mit ihren Schwesterdisziplinen, etwa der Pastoralsoziologie, zu den Human- und Sozialwissenschaften Beiträge zu leisten imstande ist – beispielsweise zur religiösen Dimension des Menschseins als zum Menschen gehörendes, empirisch nachweisbares Grundphänomen. Gerade

⁵⁴ Vgl. Goldbrunner 1974, 134; Zerfaß 1974; Mette 1979; Steinkamp 1983.

⁵⁵ Vgl. Baumgartner 1990a, 58; Zulehner 1989, 35.

⁵⁶ »Pastorale Praxis im Kontext heutiger Lebensverhältnisse mit Hilfe — auch — psychologischer Erkenntnisse analysieren, kritisch reflektieren, modellhaft weiterentwickeln und für sie ausbilden.« (Baumgartner 1990a)

⁵⁷ Wahl (1990) versteht sie als Grunddimension Praktischer Theologie.

in der Wahrnehmung dieser ihr eigenen Aufgabe, nicht in einer Nachahmung oder Übernahme der Humanwissenschaften, kann sie damit auch einen wertvollen Beitrag für diese Wissenschaften leisten und ist in diesem Sinne auch selbst eine Humanwissenschaft oder – vielleicht etwas weniger mißverständlich – eine Quelle humanwissenschaftlicher Erkenntnisse.⁵⁸ Oder anders formuliert: Teilbereiche der Pastoralpsychologie verstehen sich als Humanwissenschaft, zum Teil auch als empirische Humanwissenschaft, und müssen sich um ihrer Ziele willen so verstehen.⁵⁹

- Es ist jedoch vor allem der Dialog zwischen der einer Praxis entspringenden Theologie mit der »praktischen« Psychologie, etwa der Diskurs über Menschenbilder, der den fruchtbaren Erkenntnisgewinn für beide Disziplinen zu erbringen imstande ist.

Kommt also mit den Humanwissenschaften etwas von außen in die Theologie hinein? Ja und nein. Ja, weil es bei Erkenntnisgewinn immer um ein Gegenüber geht, das herausfordert, sei es eine Sache oder eine Person, umso mehr, je fremder es oder sie ist. Nein, weil christliche Theologie nie abgehoben von konkreten Menschen geschehen kann, will sie nicht ihr inkarnatorisches Fundament leugnen. Man kann deshalb schon sagen, Theologie komme durch die kritische Auseinandersetzung mit den Wissenschaften vom Menschen, inklusive der Gesellschaftswissenschaften, erst eigentlich zu sich selbst. Oder, wie es Seckler (1969, 101) ausdrückt: »Theologie ist Dialog im Vollzug.«

5 Die Bedeutung der Gruppe für die Seelsorge und die Praktische Theologie

Das erste, was von Jesus am Beginn seiner Verkündigung des Evangeliums berichtet wird, ist, daß er anfang, eine Gruppe zu bilden (Mt 4,18ff; Mk 1,16ff; Lk 5,1ff; Joh 1,35ff). Man denke etwa an die Bedeutung der Zwölf, »die er bei sich haben und später aussenden wollte« (Mk 3,14) für die Verkündigung und an die Gruppe der Elf und der anderen Jünger (Lk 24,33), die sich nach Jesu Tod versammelten und die Hoffnung weitertrugen. Dann die Gruppe, die Pfingsten erlebte (Apg 2) und, von heiligem Geist erfüllt, Kristallisationspunkt der ersten Gemeinde wurde (Apg 2, 43ff). Schließlich die Gruppen, die die er-

⁵⁸ Vgl. dazu a. Steinkamp 1983.

⁵⁹ Vgl. dagegen Steinkamp 1983, 384, der dies für die gesamte Pastoralpsychologie anzunehmen scheint.

sten Gemeinden bildeten, und Erfahrungen derart machten, daß Paulus sagen kann, sie seien eine »κοινωνία της πίστεως ενεργηής« (Phlm 6). Das ist die Erfahrung, die man in diesen Gruppen macht: Die Gemeinschaft im Glauben gibt Kraft und läßt das Gute erkennen, »das zu Christus führt« (ebd.). Man denke an die vielfältige Bedeutung der Gruppe in der Kirchengeschichte, vom Mönchtum bis zu den verschiedensten Erneuerungsbewegungen.

Die Bedeutung der Gruppe für den Glauben, für die Seelsorge und für die Praktische Theologie läßt sich anthropologisch wie theologisch nachweisen.⁶⁰

5.1 *Gemeinschaft – eine essentielle Conditio humana, humanwissenschaftlich wie theologisch*

Zur Conditio humana gehört es, daß der Mensch in Gemeinschaft lebt. Philosophische Anthropologie und Humanwissenschaften lassen daran keinen Zweifel. Die neueren Entwicklungen beispielsweise in der Psychotherapie – man denke an die Bedeutung der Gruppentherapie oder an die Entstehung systemischer Ansätze – sprechen eine eindeutige Sprache. Ich habe dies am Beispiel des Personzentrierten Ansatzes ausführlich nachgewiesen⁶¹; es würde den Rahmen sprengen, hier im einzelnen darauf einzugehen.

Zur Gemeinschaft kommt man ebenso auf theologischem Weg. Trinitätstheologisch wie (communio-) ekklesiologisch zeigt sich ein theologisches Apriori von Gemeinschaft. Es geht vom gemeinschaftlichen und gemeinschaftsstiftenden Gott aus, sieht den Menschen als Ebenbild Gottes als Gemeinschaftswesen und bedeutet, daß das Heil des Menschen niemals individualistisch (wenngleich individuell) zu finden ist. In diesem Sinn kann wahrhaft gesagt werden, daß die Kirche als Communio göttlichen Ursprungs ist. Die Rede von der Koinonia – mit Gott und untereinander – derer, die in der Nachfolge Jesu und in seinem Heiligen Geist diesen Gott bezeugen, ihre Gemeinschaft mit ihm feiern und ihr Tun als Dienst aneinander und an der Welt begreifen, bedeutet, daß das Subjekt – als Person – immer in Beziehung zu anderen, intersubjektiv, zu verstehen ist und nur in dieser Beziehung, also auch immer interaktionell, Identität und Heil zu finden sind. (Auch dies kann hier nicht im einzelnen dargestellt werden).⁶²

⁶⁰ Vgl. zum Ganzen Schmid 1997b.

⁶¹ In Band I und II zur Gruppe: Schmid 1994a; 1996a.

⁶² Vgl. dazu im Detail den III. Band: Schmid 1998.

Das setzt kommunikatives Handeln und den Verzicht auf Beherrschung des anderen voraus (Lévinas 1972; 1983; Habermas 1981). Das setzt Diakonie und Dialog voraus, das Verständnis von Aktion als Interaktion.

Und das setzt gerade auch in der Kirche die Gruppe voraus, als jene Form der Gemeinschaft, die als Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft fungiert, als Ort, an dem sich beide vermitteln.

5.2 Die Gruppe in theologischer Sicht

Die Gruppe ist aber nicht nur Baustein von Gemeinde und Kirche im allgemeinen. Sie ist mehr: die Verbindung zwischen dem einzelnen, der sein Heil sucht, der Kirche, deren Aufgabe es ist, die »Mittel« dafür bereitzustellen, und allgemein der Gesellschaft, in der er lebt – ihr kommt also gerade jene Funktion der Vermittlung zwischen diesen drei Größen zu, die, wie oben ausgeführt, der Pastoraltheologie als wissenschaftliche Aufgabe zuzuweisen ist, nämlich Betroffensein, Lehre und Veränderungshandeln.

Das soziologische und sozialpsychologische Verständnis von Gruppe sei hier vorausgesetzt und sofort ihre theologische Bedeutung angezogen. Ebenso sei vorausgesetzt, daß es vielfältige Formen von Gruppen gibt, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Hier ist die Rede vor allem von jenen Gruppen, die als »Begegnungsgruppen« bezeichnet werden können, weil sie einen Raum für die Begegnung mit Gott, untereinander und mit der gesamten Gesellschaft bieten⁶³ – wobei Begegnung hier bedeutet, jeweils einem fremden und überraschenden Moment gegenüberzustehen und von ihm existentiell betroffen zu werden, in welcher Form immer dies geschehen mag (s. o.)⁶⁴.

In solchen Gruppen wird die eben angesprochene Koinonia konkret. Denn »wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20). Die Gruppe ist der Ort, an dem erfahrbar werden kann, was Gemeinschaft mit Gott und untereinander bedeuten kann. Sie ermöglicht die Verwirklichung der Grundvollzüge der Gemeinde als Ekklesia in Koinonia, als Versammlung der zur Antwort auf ihnen gegenüber gesprochenes Wort Gerufenen.

Sie hat

⁶³ Vgl. Schmid 1997b, 101.

⁶⁴ Vgl. ders. 1994a.

- *eine tradierende oder institutionelle Dimension* (in bezug auf das Bewahren des gemeindlichen Charakters des Glaubens: institutionell gebildete Gruppen nehmen die Aufgaben der Kirche wahr, z. B. Seelsorge, Grundfunktionen, Tradierung, Verwaltung etc.),
- *eine kritische Dimension*, kritisch dem einzelnen gegenüber wie institutionskritisch (in bezug auf die je neue Herausforderung, die Aufgaben der christlichen Gemeinde möglichst optimal zu verwirklichen: Gruppen sind Kristallisationspunkte für persönliche wie gesellschaftliche Erneuerung)
- *und eine eschatologische Dimension* (aus der sie Hoffnung vermittelt, indem sie einen Vorgeschmack auf das angebrochene, aber noch nicht voll verwirklichte Reich Gottes bietet, wohl wissend darum, daß die gegenwärtige Praxis nur eine »gebrochene« sein kann).

In diesem Sinne ist die Gruppe

1. *Ort und Lernort für die Beziehung zu Gott und untereinander, für den Glauben und das Leben aus dem Glauben – also Lernort für die Praxis des Glaubens,*
2. *Ort und Lernort für Seelsorge als wechselseitiger Förderung des Lebens aus dem Glauben – also für die Praxis der Pastoral,*
3. *aber auch Ort und Lernort für die Reflexion dieses Glaubens – also Lernort für die Theologie generell,*
4. *und in besonderer Weise Ort und Lernort für die Reflexion der Praxis: deren Verständnis, kritische Prüfung und Reform – also Ort der und Lernort für die Praktische Theologie.*

5.3 *Thesen zur theologischen Bedeutung der Gruppe*

Von den vielen Konsequenzen, die sich aus dem Ernstnehmen der Sozialform Gruppe als »natürlichem« Lebensraum der Person, also des Menschen in seiner Individualität wie Beziehungsangewiesenheit, und aus der gemeinschaftlichen Verfaßtheit christlichen Glaubens, der in Gruppen gelebt wird, ergeben, sollen hier abschließend – thesenartig – einige benannt werden, vor allem einige derjenigen, die mit der Konzeption der Pastoraltheologie als praktischer Theologie (4.) zu tun haben.

1. *Zur Gruppe als Lernort für die Praxis des Glaubens:*

Die Gruppe ist Lebensraum des Glaubens in Koinonia (Gottes, wie der Menschen)⁶⁵, der Ort gemeindlicher Glaubenserfahrung (Steinkamp 1990), der Ort, an dem offenbar wird, was Menschen glauben. *In der Gruppe wird der sensus fidelium zuallererst eruierbar*: Was für den Gesamtkörper der Kirche gelten soll, muß sich zunächst in Gruppen aufspüren lassen. Ja, der Gruppe als »Basiseinheit von Koinonia« wenn man so formulieren will, kommt hier die Bedeutung zu, diesen sensus zu formulieren und damit kommunizierbar zu machen.

2. Zur Gruppe als Lernort für die Pastoral:

Seelsorge geschieht vielfach in Gruppen (und kann als *wechselseitiges Geschehen nicht ohne Gruppen auskommen*), wenngleich ihr letztes Ziel immer die Person, oder wie sich Stefan Knobloch (1996) ausdrückt, »der einzelne Mensch« sein muß.⁶⁶ Aber Christen sind, ganz ihrer Natur als Menschen entsprechend, aufgerufen, als Ekklesia, als Versammlung der Glaubenden in Communio zu leben, in der sich ihre Subjektwerdung vollzieht. Die Gruppe hat dabei eine zentrale Bedeutung für die Gemeinde, die Verwirklichung ihrer Grundvollzüge und deren Vernetzung (»Perichorese«). *Die Communio verwirklicht sich konkret in Gruppen.*⁶⁷

3. Zur Gruppe als Lernort für die Theologie:

Als Gemeinschaft der Glaubenden reflektiert sie diesen Glauben unter verschiedenen Gesichtspunkten und trachtet danach, ihn immer besser zu verstehen und zu verwirklichen. Hier setzt die Aufgabe der Theologie an, die diese Arbeit in verschiedener Weise wahrnimmt. Auch für scheinbar rein theoretische Disziplinen gilt dabei: Solche Reflexion kann nicht geschehen, indem sich die Reflektierenden als Personen selbst außer acht lassen. Was in der Transzendentalphilosophie dazu geführt hat, ernstzunehmen, daß das erkennende Subjekt immer Teil seines Erkenntnispro-

⁶⁵ Man kann sie daher auch analog als »Sakrament der Trinität« bezeichnen. In ihr wird die Wir-Struktur des Glaubens sichtbar; sie ist gerade daher Ort der Gotteserfahrung (Schmid 1997b).

⁶⁶ Vgl. GS 3: »Der Mensch, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen [...] steht im Mittelpunkt« und darf nicht ins Hintertreffen geraten. Knobloch (1996, 15f) zufolge ist daher der »Dienst an der Subjektwerdung des einzelnen« oberstes Ziel, auch der Gemeinde. – Die hier skizzierte Sicht einer Gruppe, die gleichermaßen für Autonomie wie für Solidarität steht, ist daher auch ebenso im Spannungsfeld zur heutigen Individualisierungsproblematik wie zu einer nicht selten zu beobachtenden Gemeindefixierung zu sehen (und damit in doppelter Weise gegen Anonymität und Entfremdung).

⁶⁷ Gruppen sind dabei nicht nur in der kirchlichen Beratungsarbeit - im weitesten Sinn - oder in der Verkündigung bedeutsam, sondern in den Bereichen aller Grundvollzüge.

zesses ist, und was sich längst bis in die Naturwissenschaften hinein erwiesen hat, gilt umso mehr für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Glauben: Der Mensch ist kein objektiv-außenstehender Betrachter und Forscher, sondern er ist mit seinem Leben in seinen »Gegenstand« einbezogen. Schon die Reflexion darüber, inwieweit dieses Leben seine Forschungsarbeit mitbeeinflusst, inwieweit er in seinem Wahrnehmen und Denken bestimmten, mit seiner personalen Existenz untrennbar zusammenhängenden Strukturen folgt und seine Interessen, Hoffnungen und Wünsche miteinbringt, kann am besten in Gruppen erfolgen. *Theologie* ist in der Regel eher nichts für einsame Privatgelehrte; sie *bedarf der Zusammenarbeit und damit der Gruppe*.

4. Zur Gruppe als Lernort für die Praktische Theologie:

Versteht man unter Pastoral die Fortsetzung des Heilshandelns des dreieinigen Gottes durch die *Communio* der Glaubenden in der Geschichte, so ist es *Aufgabe der Pastoral-Theologie dieses Handeln konzeptionell und kritisch zu begleiten*, also, wie bereits gesagt, bei der Praxis direkt anzusetzen und sie als Erkenntnisquelle, als theologiegenerativen Ort zu begreifen. Dazu näherhin – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige Thesen, die die Bedeutung der Gruppe für die Pastoraltheologie aufgrund der angestellten Überlegungen zusammenfassen.

– Wenn der Ortswechsel der Theologie in die Lebenskontexte der Menschen verlangt wird, dann bedeutet das nach dem Gesagten: Die Theologie findet einen solchen Ort in der Gruppe als dem natürlichen Lebensraum des Menschen; die *Gruppe ist als Ort zeitgeschichtlicher Praxis im zuvor beschriebenen Sinn Locus theologicus*, wenngleich ohne normative Bedeutung, weil es dazu der Aufhebung in den consensus fidelium bedarf (vgl. Schmid 1998, 173-181).

– Wissenschaftlich und forschungsmethodologisch hat der Umgang mit dem Phänomen Gruppe die Anerkennung *einer neuen Form wissenschaftlichem Erkenntnisgewinns* hervorgebracht. Kurt Lewin, der Begründer der Gruppendynamik hat eine eigene Methode entwickelt, um diesem Phänomen in der Forschung adäquat gerecht zu werden, der er den Namen »*action research*« gegeben hat, also Forschung im bzw. durch das Handeln. Die Gruppe als Ort der Praxis wird damit als ein Feld sowohl für Erfahrung als auch mit ihr verbundener Forschung begriffen – die Mitglieder der Gruppe sind selbst die Forscher. Die strikte Trennung von Praxis und Theorie wird aufgehoben; die Praktiker werden in Forschung und Theorie-

bildung einbezogen.⁶⁸ Das bedeutet, Gruppen sind jener Ort, in dem engagiert und wissenschaftlich gearbeitet werden kann, ein Kennzeichen pastoraltheologischer Arbeit, wie eingangs dargelegt.

- In der Gruppe läßt sich daher die *implizite »Alltags-Theologie«* aufspüren und reflektieren. Hier können die Theologien der Menschen nicht nur erhoben werden, hier werden sie von ihnen selbst erwogen und untereinander zur Debatte gestellt – freilich vielfach, ohne ausdrückliche Formulierung oder Benennung, auch keineswegs immer verbal, aber eben lebenspraktisch.
- *Aufgabe des Praktischen Theologen* ist es, den Prozeß der Reflexion und Verbalisierung zu fördern und die Gruppe, der das eigentliche Potential zukommt und die als Subjekt auch der Reflexion ihres Lebensprozesses ernst genommen wird, dabei kritisch zu begleiten.⁶⁹ Denn wie Christsein und Seelsorge, so ist auch Theologie Aufgabe des einzelnen in der Gemeinde, die als solche die Verantwortung dafür hat, daß dies geschieht.
- Aber auch der *explizite theologische Dialog* hat seinen Platz in der Gruppe, in der Thesen formuliert, überprüft und revidiert werden können. Gerade für den Praktischen Theologen ist klar, daß die Reflexion der Praxis nicht abgehoben von dieser stattfinden darf, sondern in ständigem Austausch mit den Praktikern und auf der Basis einer eigenen Praxis erfolgen und sich im praktischen Handeln bewähren muß. Die Praktische Theologie hat ihren Ort nicht nur an den relativ praxisfernen Universitäten; sie hat ihren Sitz im Leben.
- Praktisch-theologisches Arbeiten ist daher immer ein *wechselseitiger Lernprozeß*. Deshalb ist *die Gemeinde, konkret die Gruppe, der eigentliche Ort der praktisch-theologischen Arbeit*. Praktische Theologie ohne Rückbindung an Gruppe und Gemeinde läuft Gefahr, sich im Elfenbeinturm einzurichten und ist dann ein Widerspruch in sich.
- Daher hat die Gruppe auch eine wichtige *Bedeutung für die Aus- und Fortbildung*. Nicht nur aus den bekannten humanwissenschaftlichen Gründen wegen des sozialen Lernens, nicht nur wegen ihrer Bedeutung für die Supervision, sondern wegen des dadurch entstehenden bzw. wachsenden Selbst-

⁶⁸ Vgl. Schmid 1994a, 45–53; 1996a, 388–392.

⁶⁹ Dafür ist durchaus der im Personenzentrierten Ansatz geprägte Begriff des »Facilitators [Förderers]« angebracht.

verständnis der Seelsorger, insbesondere der hauptamtlichen, (Praktische) Theologen in ihren Gemeinden zu sein. Praktisch-theologische Ausbildung soll dazu befähigen, den Dienst praktisch-theologischer Reflexion in den Gemeinden zu leisten.

- Gruppen sind naturgemäß auch die *Orte des interdisziplinären Dialogs*, beispielsweise mit den Humanwissenschaften. So findet z. B. der Prozeß des Untersuchens von »Verfremdungen« im beschriebenen Sinne in Gruppen statt, die damit eine eigene neue »Mikrowelt« kreieren, die ihrerseits wieder im Dialog mit anderen Gruppen in Frage zu stellen und weiterzuentwickeln ist.
- Aus den Überlegungen folgt klarerweise auch, daß auch die *Pastoralpsychologie* mehr als bisher, wo sie häufig individual-seelsorgerlich konzipiert ist⁷⁰, von der Gruppe her zu konzipieren ist. Nicht zuletzt bieten sich Gruppen an, das Zweiphasenmodell (einer zweifachen – erst humanwissenschaftlichen, dann theologischen – Lektüre) exemplarisch zu überwinden.
- Ein wesentlicher Aspekt der Begegnungsgruppe ist die gleichzeitige Thematisierung von Inhalt und Beziehung. In ihnen wird die *Verbindung von persönlicher Erfahrung und theoretischem Inhalt* erlebbar und verstehbar und damit deutlich, daß Veränderung der Gruppe und der Gesellschaft mit der Veränderung der einzelnen Personen tief zusammenhängt. Wenn es der Praktischen Theologie um eine Veränderung des Denkens und der Praxis geht, dann sind entsprechende Gruppen *der Lernort* für (Selbst-)Erfahrung als Beziehungserfahrung. Damit wird ein wesentliches Stück christlicher Existenz deutlich: Begegnung und Verkündigung, Beziehung und Inhalt, Praxis und Botschaft sind nicht zu trennen (Schmid 1994c).
- Umgekehrt gilt dasselbe für *das politische Lernen und die politische Erfahrung*. Politische Sensibilität – für innerkirchliche wie für gesamtgesellschaftliche Vorgänge – lernt man in Gruppen. Nicht zufällig ist die Theologie der Befreiung mit ihrem politischen Anspruch in Basisgemeinden entstanden. Wieder wird gerade in der Gruppe deutlich: Das Heil des Christen ist kein individualistisches; es bedarf der Gemeinschaft.
- *Lernort ist die Gruppe auch für die dringend notwendige Umstellung des Denkens und Handels auf eine pluralistische Gesellschaft*, ebenfalls innerhalb wie außerhalb der Kirche. Die

⁷⁰ Vgl. Baumgartner 1990a, 40, 82f.

»Einheitszeiten« (eine Theologie, eine Form kirchlichen Lebens, eine Form gesellschaftlichen Selbstverständnisses, eine durchgehende Rolle im Leben usw.) sind ein für allemal vorbei. In Gruppen kann man lernen, Andersdenkende und Anderslebende in ihrem Anderssein wirklich wahrzunehmen, zu verstehen und wertzuschätzen. Hier leistet die (heterogene) Gruppe in antizipatorischer Weise einen Dienst im Sinne des Probehandelns für Veränderungen (s. u.).

- Gruppen sind damit nicht nur die *Orte, in denen Kairologie* betrieben werden kann, in denen ein entsprechendes Potential an Kreativität und Phantasie entwickelt werden kann.⁷¹ Sie ist auch der Ort der kritischen Prüfung (*Kriteriologie*) und, weil immer die persönliche Betroffenheit Anfang aller Veränderung, aller Reform, ist, ist die Gruppe auch Ort der *Praxeologie*. Gerade in Gruppen wird deutlich, wie Selbstbetroffensein und Handeln, Erfahrung und Engagement eng zusammenhängen.
- Soll Praktische Theologie der ständigen Gefahr widerstehen, zu einer theologischen Rechtfertigungslehre für die stattfindende Praxis (Zulehner 1991, 259) zu werden, also einer Ideologisierung des Status quo Vorschub leisten, so ist das korrigierende, kritische Potential der Gruppe gefragt. Denn Gruppen und Basisgemeinschaften, so schon Klostermann (1974, 648) in seinen Überlegungen über die Veränderung in der Kirche als theologisches und praktisches Problem, sind die besten *Orte zur Vorbereitung, Erprobung und Einübung von Veränderung*. Hier kann Solidarisierung erlernt werden. Hier hat das Experiment seinen Platz (Dahm 1974).
- Gruppen sind der *Ort, in denen exemplarisch der Umgang mit Konflikten erlernt werden kann und Modelle zur Konfliktbewältigung erprobt* werden können. Konflikte sind unausweichlich, wenn es um Veränderung, um metanoia, geht und nicht der Status quo sanktioniert werden soll. (Vgl. Klostermann 1974, 649f)
- Gruppen sind der geeignete Ort, das *pastorale Schisma* zwischen Klerus und Laien überwinden zu lernen, eine Aufgabe, die so oft beschworen und so oft nicht verwirklicht wird. Denn gerade durch die persönliche Begegnung können Vorurteile und ideologische Barrieren abgebaut und die Basis für Kooperation gelegt werden. Ohne Gruppenerfahrung kann es keine

⁷¹ Die Praktische Theologie setzt kairologisch an. Damit wird die pastorale Forderung des Konzils auf die Pastoraltheologie selbst angewandt: Inwieweit entspricht sie der theologischen Vorgabe, daß alles wahrhaft Menschliche der Menschen von heute in ihrer Lehre seinen Widerhall findet?

kooperative Pastoral geben. Der Paradigmenwechsel im Verständnis von Seelsorge als wechselseitiger Förderung kann in Gruppen plausibel und eingeübt werden.

- Dazu gehört, daß zum Verständnis einer solchen Begegnungsgruppe *ebenso das Miteinander wie das Einander-Gegenüber* gehören. Gruppen bedeuten also keine einseitige Auflösung allen normativen Anspruchs. Für die Begegnung ist das Gegenüber konstitutiv. Dieses kann in einer Gruppe in wechselnden Konstellationen (und nicht nur immer gleichbleibender Rollenverteilung) geschehen.⁷²
- Daher ist auch die *Leitung eine Funktion der Gruppe selbst*, die nicht von außen geschieht. Wird einmal das einseitig autoritäre Denken überwunden, so beginnt eine Gruppe, die verschiedenen Aufgaben des Leitens – spirituelle, theologische, organisatorische, wirtschaftliche Leitung usw. – selbst wahrzunehmen und sie je nach den Fähigkeiten zu verteilen.

Markus Lehner (1994, 43) diagnostiziert anhand der beiden Gliederungsprinzipien der Pastoraltheologie eine frühere Diakonievergessenheit und eine heutige Leitungsvergessenheit der Pastoraltheologie sowie einen korrespondierenden Diakonieverlust bzw. Leitungsverlust der Kirche und fordert, den Leitungsdienst in das Modell der Grundfunktionen zu integrieren. Angesichts unserer Überlegungen stellt sich nun die Frage, ob es nicht ein neues - altes - Verständnis von Leitung ist, das hier sichtbar wird: Schon Klostermann (1965) hat hervorgehoben, daß Gemeindeaufbau bzw. -entwicklung in einer gemeindeorientierten Pastoraltheologie nicht eine Spezialdisziplin, sondern das Grundprinzip der Pastoraltheologie ist. Im Lichte der inzwischen entfalteten Koinonia-Theologie läßt sich sagen, daß das Um und Auf der Gemeinde die *Communio*, ihr Aufbau und ihre Entwicklung sind, und Leitung in ihren vielfältigen Formen ein Dienst an der Koinonia ist wie viele andere auch, aber eben nicht mehr als eine eigene Grundfunktion zu sehen, sondern im Selbstverständnis der Koinonia »aufgegangen« ist.

Zum Schluß sei nochmals unterstrichen, daß die Betonung der Bedeutung der Gruppe *keine Herabminderung der Bedeutung des Individuums* darstellt. Im Gegensatz: Gerade die Gruppe ist der Ort, an dem der einzelne seine Individualität entfalten und so immer mehr Person werden kann – wissend um seine unveräußerliche Würde vor Gott und den Mitmenschen, wissend aber auch um seine Beziehungsangewiesenheit. Die Gruppe ist also in dialektischer Weise Lernort für Individualität und Relationalität, *Autonomie und Solidarität*.⁷³

⁷² Nur angemerkt kann hier werden, daß damit das Verständnis des Amtes in der Kirche keineswegs überflüssig wird - im Gegenteil (vgl. Schmid 1997a; 1997b, 59f).

⁷³ Vgl. Schmid 1994a.

6 Zusammenfassung: Die Gruppe als »Kairos Gottes«

Unter dieser Perspektive läßt sich zusammenfassend die *Pastoral- oder Praktische Theologie also als die insbesondere in und aus der Erfahrung in Gruppen in wissenschaftlicher Weise gewonnene Theorie koinonischer Praxis in der Nachfolge Jesu begreifen, die diese Praxis verstehen, im Licht des Evangeliums kritisch beleuchten und ständig weiterentwickeln will.* – Aus den genannten theologischen wie humanwissenschaftlichen Gründen wird hier gegen andere Schwerpunktsetzungen⁷⁴ bewußt die Koinonia als umfassende Größe gewählt, in der die Grundfunktionen der Gemeinde gleichsam »aufgehoben« sind.

Die Gruppe wird dabei als »Kairos Gottes« verstanden, um ein Wort von Dietrich Stollberg (1971, 1993) zu gebrauchen.

Sie ist der Ort, an dem die Sorgen und Freuden, für die sich die Pastoraltheologen interessieren, deutlich werden, an dem sie sorgsam und hoffentlich auch mit Freude reflektiert werden können und an dem die Sorge ansetzen kann, um Hoffnung und Freude zu wecken. Und sie ist der Ort, an dem erfahren werden kann, daß es die Sorge Gottes um uns ist, der uns an der Freude seines gemeinschaftlichen Lebens teilhaben lassen will, die der Grund allen theologischen Bemühens ist, wir also in der Seelsorge wie in der Theologie nur immer wieder staunend erkennen und durchbuchstabieren können, daß wir von allem Anfang an in eine »Gruppe«, eine Gemeinschaft mit Gott eingebunden sind.

Literatur

- Apostolische Konstitution »Sacrae disciplinae leges« zur Promulgation des CIC, 1983, in: CIC
- Arens, E. (1992), *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg 1992
- Arnold, Franz X. (1965), *Pastoraltheologische Durchblicke*, 21965 (vgl. Klostermann/Zerfaß 1974, 132)
- Arnold, Franz X. / Klostermann, Ferdinand / Rahner, Karl / Schurr, Viktor / Weber, Leonhard M. (1964ff) (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*. 5 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) 1964–1972 [HPTh]
- Augustinus, In Ioannis Evangelium Tractatus VI, cap. I., n. 7: PL 35, 1428
- Baumgartner, Isidor, (1990a), *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf (Patmos) 1990.

⁷⁴ Z.B. Knobloch 1996, Haslinger 1997; hingegen aber mit Wahl 1990.

- (1990b) (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg (Pustet) 1990
- Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (1993), *Zur Zukunft der Seelsorge: »Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit...«*, 1993
- Biemer, Günter / Siller, Pius (1971), *Grundfragen der Praktischen Theologie*, Mainz 1971
- Brandner, J. / Zulehner, Paul M. (1981), *Lebe! Das Anliegen Gottes als Schwerpunkt der Pastoral seiner Kirche*, Freising 1981
- Brecht, Bertolt (1970), *Zur Theorie des Lehrstücks*. Schriften zum Theater 3, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1970
- Cano, Melchior (1563), *De locis theol. libri duodecim*, Salamanca 1563
- »Centesimus annus«, Enzyklika Johannes Pauls II., 1991.
- CIC: *Codex Iuris Canonici / Codex des kanonischen Rechtes* 1983, Kevelaer (Butzon & Bercker) 1984
- Congar, Yves (1956), *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laien*, Stuttgart 1956
- Dahm, Karl-Wilhelm (1974), *Das Experiment in der Praxis der Kirche und seine empirische Überprüfung*, 1974
- Diakonia (1987): Themenheft *Kunst gestaltetes Leben*, Diakonia H. 2, 1987
- Etymologieduden: Duden, Konrad, Bd. 7: *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim (Dudenverlag) 1963.
- Exeler, Adolf / Mette, Norbert (1974), *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts*, in: *Klostermann/Zerfaß* 1974, 65–80
- Fischer, Henry / Greinacher, Norbert / Klostermann, Ferdinand (1970), *Die Gemeinde (Pastorale, Handreichung für den pastoralen Dienst)*, Mainz (Grünewald) 1970
- Fürst, Walter (1986), *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*, Benziger (Zürich) 1986
- (1987), *Ästhetik der Praktischen Theologie. Über mögliche Wege zur Bildung eines christlichen Pastoralstils*, in: Schulz, Ehrenfried / Brosseder, Hubert / Wahl, Heribert (Hg.), *Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft*, St. Ottilien 1987
- Gärtner, Heribert W. (1984), *Praktische Theologie — eine Hypertrophie? Anfragen zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Pastoraltheologie*, in: *PTh* 4 (1984) 131–148
- Gastgeber, Karl (1972), *Pastoraltheologie als Disziplin*, in: *HPTH* V, 396–399
- Goldbrunner, Josef (1974), *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie*, in: *Klostermann/Zerfaß* 1974, 132–140
- Graf, Anton (1841), *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustands der Praktischen Theologie*, Tübingen 1841
- Greinacher, Norbert (1974), *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie*, in: *Klostermann/Zerfaß* 1974, 103–118
- (1988), *Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft*, in: *ThQ* 168 (1988) 283–299
- Griesl, Gottfried (1974), *Praktische Theologie als Lehre vom Selbstvollzug der Kirche*, in: *Klostermann/Zerfaß* 1974, 141–149
- GS: »Gaudium et Spes«, *Pastorale Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute*, 1965
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981
- Haslinger, Herbert (1997), *Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie*, in: *PTh* 17 (1997) 333–354

- von Heyl, Andreas (1994), *Praktische Theologie und kritische Theorie. Impulse für eine praktisch-theologische Theoriebildung*, Stuttgart 1994
- HPTH: s. Arnold u. a.
- Hollnsteiner, J. (1912), *Das Laien-Apostolat*, in: ThPQ 65 (1912) 768ff
- Klostermann, Ferdinand (1962), *Das christliche Apostolat*, Innsbruck (Tyrolia) 1962
- (1965), *Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien (Herder) 1965.
- (1974), *Veränderung in der Kirche als theologisches und praktisches Problem*, in: Klostermann/Zerfaß 1974, 638–650
- Klostermann, Ferdinand / Zerfaß, Rolf (1974), *Praktische Theologie heute*, München/Mainz (Kaiser/Grünwald) 1974
- Knobloch, Stefan (1995), *Was ist Praktische Theologie?* Freiburg, CH (Universitätsverlag) 1995
- (1996), *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. Br. (Herder) 1996
- Kongregation für den Klerus (1994), *Direktorium für Dienst und Leben der Priester*, 1994
- Krause, G. (1972), *Probleme der Praktischen Theologie im Rahmen der Studienreform*, in: ders. (Hg.), *Praktische Theologie*, Darmstadt 1972, 418–444
- Krieg, Cornelius (1904), *Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung*, Freiburg/Br. 1904
- Ladenhauf, Karl-Heinz (1988), *Integrative Therapie und Gestalttherapie in der Seelsorge. Grundfragen und Konzepte für Seelsorge und Praxis*, Paderborn (Junfermann) 1988
- (1995), *Ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben (Mt 11,29). Subjektfördernde und kontextbezogene Seelsorge als gesellschaftliche und pastoraltheologische Herausforderung*, in: Windisch, Hubert (Hg.), *Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse*, Graz (Styria) 1995, 35–58
- Lang, Albert (1961), *Loci theologici*, in: LThK2, Bd. VI, 1110–1112
- Lehmann, Karl (1974), *Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie*, in: Klostermann/Zerfaß 1974, 81–102
- Lehner, Markus (1994), *Das Bett des Prokrustes. Systematisierungsversuche in der Pastoraltheologie*, in: *Orien* 58 (1994) 40–45
- Lévinas, Emmanuel (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972; dt.: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg (Meiner) 1989
- (1983), *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br. (Alber) 1983, 31992
- Mette, Norbert (1979), *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: *Diak* 3 (1979) 190–203
- Mette, Norbert / Blasberg-Kuhnke, Martina (1986), *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral*, Düsseldorf 1986
- Mette, Norbert / Steinkamp, Hermann (1983), *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie (Leitfaden Theologie, Bd. 11)*, Düsseldorf (Patmos) 1983
- Müller, Josef (1969), *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs »Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen*, Wien 1969
- (1993), *Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge*, Graz (Styria) 1993
- Müller, Alois (1974), *Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft*, in: Klostermann/Zerfaß 1974, 15–26

- Niewiadomski, Józef / Palaver, Wolfgang (Hg.) (1992), *Dramatische Erlösungslehre*. Ein Symposium, Innsbruck (Tyrolia) 1992
- Otto, Gert (1986), *Grundlegung der Praktischen Theologie*, München (Kaiser) 1986
- Paarhammer, Hans (1991), *Das Kirchenrecht im Dienste der Seelsorge*, in: ThPQ 130 (1991)
- Paul VI. (1965), *Ansprache zur Schlußsitzung des II. Vatikanischen Konzils*, 7. 12. 1965; zit. n. Pompey 1979, 288
- Peukert, Helmut (1976), *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, ²1988
- (1981) *Was ist eine Praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die Praktische Theologie*, in: PTH 2 (1981)
- Pompey, Heinrich (1979), *Theologisch-soteriologische Perspektiven des Verhältnisses von Seelsorge und Humanwissenschaften*, in: *Lebendige Seelsorge* 30 (1979) 283–289
- Pfiegler, Michael (1962), *Pastoraltheologie*, Wien 1962
- Rahner, Karl (1964a), *Ekklesiologische Grundlegung*, in: HPTH I, 117–1485
- (1964b), [Die Grundfunktionen der Kirche.] *Theologische und pastoraltheologische Vorüberlegung*, in: HPTH I, 216–219
- (1972), *Art. Pastoraltheologie. Wissenschaftstheoretisch*, in: HPTH V, 393–395
- Rautenstrauch, Franz Stephan (1774), *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen*, in: Müller 1969, 143–158
- (1782), *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k.k. Erblanden, 1782 »Redemptor hominis«*, Enzyklika Johannes Pauls II., 1979
- SC: »Sacrosanctum Concilium«, *Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, 1963
- Seckler, Max (1960), *Glaubenssinn*, in: LThK2; Bd. IV, 945–948
- (1969), *Die Wende zum Gespräch*, in: *Lebendige Seelsorge* 20 (1969) 97–101
- Scharfenberg, Joachim (1972), *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit*, Hamburg 1972
- (1974), *Psychologie und Psychotherapie*, in: *Klostermann/Zerfaß* 1974, 339–346
- (1976), *Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion*, in: *Becher, Werner (Hg.), Seelsorgeausbildung*, Göttingen 1976
- Schelsky, H. (1963), *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Reinbek (Rowohlt) 1963
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (1811), *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, 1811; zit. n. Müller 1994
- Schmid, Peter F. (1989a), *Personale Begegnung. Der personenzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge*, Würzburg (Echter) 1989; ²1995 (erw. u. aktualis. Aufl.)
- (1989b), »Kunst — ein Lebensmittel«. *Von der Kunst (in) der Seelsorge*, in: *Diakonia* 1 (1989) 49–55
- (1991a), *Souveränität und Engagement. Zu einem personenzentrierten Verständnis von »Person«*, in: *Rogers, Carl R. / Schmid, Peter F. (1991), Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis*, Mainz (Grünwald) 1991; ²1995 (erw. u. aktualis. Aufl.), 15–164
- (1994a), *Personenzentrierte Gruppenpsychotherapie. Ein Handbuch. Band 1: Autonomie und Solidarität*, Köln (Edition Humanistische Psychologie) 1994 (Habilitationsschrift, Teil 1)

- (1994b), Der Mensch ist der erste und grundlegende Weg. Zum Dialog zwischen Humanistischer Psychologie und Seelsorge«, in: LS 45 (1994) 170–176
- (1994c), Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge, in: *Diakonia* 1 (1994) 15–30
- (1996a), Personenzentrierte Gruppenpsychotherapie. Ein Handbuch. Band 2: Die Kunst der Begegnung, Köln (Edition Humanistische Psychologie) 1996
- (1997a), Kirchliche Ämter und Dienste. Praktisch–theologisch, in: *LThK³* VI (1997) 95–97
- (1997b), Im Anfang ist Gemeinschaft. Praktisch–theologische Anmerkungen zu einer Theologie der Gruppe, Habilitationsschrift, Teil 2, Graz (Manuskript) 1997; s. Schmid 1998
- (1997c), Heil(ig)werden durch Selbstverwirklichung? Seelsorge als Herausforderung, in: *ThPQ* 3 (1997) 256–268
- (1998), Im Anfang ist Gemeinschaft. Personenzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie. Beiträge zu einer Theologie der Gruppe, Stuttgart (Kohlhammer) 1998
- Schuster, Heinz (1964), Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: *HPT_h* I, 40–92
- (1974), Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, in: *Klostermann/Zerfaß* 1974, 150–163
- Sluneco, Thomas (1996), Wissenschaftstheorie und Psychotherapie. Ein konstruktiv–realistischer Dialog, Wien (WUV) 1996
- (1997), Formen der Begegnung zwischen therapeutischen Schulen, in: Korunka, Christian (Hg.), *Begegnungen. Dialoge der Person–Centered Association in Austria (PCA)*, Wien (WUV) 1997
- Spiazzi, Raimondo (1957), *Notula de Theologiae Pastoralis natura et ratione*, in: *Angelicum* 34 (1957); zit. n. Klostermann 1965
- Steinkamp, Hermann (1983), Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft, in: *Diak* 14 (1983) 378–387
- (1990), Die Gruppe als Ort gemeindlicher Glaubenserfahrung, in: Baumgartner 1990b, 287–302
- Stollberg, Dietrich (1971), Theologischer Kommentar. Die Seelsorgegruppe als Medium der Rechtfertigungsbotschaft, in: Knowles, Joseph W. (1971), *Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe*, München/Mainz (Grünewald/Kaiser) 1971, 188–196.
- Stowasser: *Der kleine Stowasser. Lateinisch–deutsches Schulwörterbuch*, bearb. v. Michael Petschenig, Wien (Hölder–Pichler–Tempsky) 1952
- Wahl, Heribert (1990), Pastoralpsychologie — Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie, in: Baumgartner 1990b, 41–61
- Wallner, Fritz (1992), *Konstruktion der Realität. Von Wittgenstein zum Konstruktiven Realismus*, Wien (WUV) 1992
- (1994), Interkulturalität ohne Relativität, in: Schadel, E. W. / Voigt, U. (Hg.), *Sein – Erkennen – Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven*, Frankfurt (Peter Lang) 1994, 61–66
- Zauner, Wilhelm (1989), Prüfstein Pastoraltheologie, in: *ThPQ* 137,2 (198) 141–147
- Zerfaß, Rolf (1974), Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: *Klostermann/Zerfaß* 1974, 164–177
- (1992), *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*, Freiburg i. Br. 1992

- Zottl, Anton (1994), Pastorales Handeln als Dienst der Kirche unterwegs, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen, (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München (Don Bosco) 1994, 191–227
- Zulehner, Paul M. (1972), Soziologie und Pastoral, in: HPT^h V, 532
- (1989) Pastoraltheologie, Bd. 1: Fundamentalpastoral, Düsseldorf (Patmos) 1989
- (1991), Praktische Theologie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage in 5 Bänden, München (Kösel) ²1991, Bd. 4, 258–268

Hans-Georg Ziebertz

Objekt – Methode – Relevanz: Empirie und Praktische Theologie

Empirie in der Theologie? Empirie in der Praktischen Theologie? Noch vor wenigen Jahrzehnten war die Antwort auf diese Frage ebenso klar wie eindeutig: Nein. Inzwischen hat dieses Nein immerhin einem Jein, wenn nicht sogar einem Ja Platz gemacht. Die Veränderungen in den sogenannten Humanwissenschaften konnten an der Praktischen Theologie nicht ohne Einfluß vorbeigehen. Eine Disziplin, die eine Handlungspraxis zum Objekt hat, muß sich dieser Praxis zwangsläufig auch empirisch nähern. Empirisch meint zunächst einmal, daß auf eine bestimmte Weise Erfahrungen beobachtet und erhoben werden und daß diese Beobachtungen mitgeteilt und durch andere überprüft werden können. Solche Beobachtungen unterscheiden sich von Alltagserfahrungen durch den Einsatz bestimmter Techniken oder einer bestimmten Systematik.

Warum aber soll man Erfahrungen auf zeitaufreibende, umständliche und vielen unverständliche Weise erheben? Das macht nur Sinn, wenn man der gelebten Praxis eine theologisch relevante Bedeutung beimißt. Das war nicht immer der Fall war. Die Bezugnahme auf Erfahrungen ist in der Theologie bekanntlich nie ganz unproblematisch gewesen. Erinnert sei nur an den ersten großen Religionspädagogen (Katecheten) Johann Baptist Hirscher, der es in seiner 1831 veröffentlichten 'Katechetik' nicht nur ablehnt, ausschließlich Theologie zu deduzieren, sondern ausdrücklich gegen die Lebensfremdheit deduktiv angelegter (neu-) scholastischer Abstraktheit zu Felde zieht. Hirscher will (wenigsten anfanghaft) die lernpsychologischen Momente erfassen, die für katechetische Vermittlungsprozesse relevant sind. Er fragt nach den Erfahrungen und der mentalen Verfaßtheit der Kinder und Jugendlichen, die katechetisiert werden sollen. Hirscher ist überzeugt, daß Katechesen erfolgreicher sind, wenn sie nicht nur den Inhalt entfalten, sondern Anknüpfungspunkte bei den Erfahrungen der Jugendlichen suchen. Hirscher versucht sicherlich nicht, diese Erfahrungen systematisch zu erheben, oftmals sind es Wunschvorstellungen, die er seinen Überlegungen als Erfahrungen unterstellt. Aber die Nachfolgezeit zeigt, besonders ab der Blütephase der Neuscholastik (in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis ins dritte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts), daß der Rekurs auf Erfahrungen in der Theologie alles andere als anerkannt war. Es mag allein erinnert werden an

die Debatte um die Münchener Katechetische Methode, durch die Anfang unseres Jahrhunderts nach einer Pause von rund fünfzig Jahren der Erfahrungsbezug wieder in die Diskussion eingeführt wird mit der Folge, daß die Vertreter dieses Ansatzes zwei Jahrzehnte von Teilen der kirchlichen Obrigkeit und der neuscholastischen Theologie bekämpft werden. Erfahrungen, so eine weit verbreitete Auffassung, tangieren die Dignität der Selbstoffenbarung Gottes. Was allenfalls in Maßen zugestanden wird, ist der Rückgriff auf Erfahrungen zum Zwecke einer effizienteren Glaubensübertragung (vgl. Ziebertz 1997a). Eine Reduktion der Empirie auf diese Funktion wird heute abgelehnt.

Inzwischen gibt es zahlreiche Erfahrungszugänge, die unter das Etikett 'empirisch' fallen. Spätestens seit der 'empirischen Wende' in den Sozialwissenschaften hat es sich eingebürgert, von der Empirie eine 'Realitätskontrolle' zu erwarten. Mit Hilfe empirischer Verfahren soll der Ist-Zustand erhoben werden. Texte, Fragebogenantworten, Graffiti, Kleidung und Verhalten - kaum eine Lebensäußerung, die nicht mit entsprechenden Analyseverfahren empirisch ins Bild gesetzt werden könnte. Die Wirklichkeit soll bekannt(er) werden, eben so 'wie sie ist'. Gleichzeitig hat die Methodologie Entwicklungen durchlaufen, wodurch ein naives Empirieverständnis untergraben worden ist. Die Quintessenz lautet, daß das Objekt nie 'objektiv' erfaßt werden kann. Wer auch immer dies versucht, bleibt doch gebunden an die eigene Subjektivität, die selbst durch die raffinierteste Methodik nicht ausgeschaltet werden kann. 'Wie' wir sehen, beobachten, erklären und verstehen hat immer Einfluß darauf, 'was' wir sehen. Empirische Forschung in der Praktischen Theologie muß sich also nicht nur auf das 'eigentliche' Objekt richten, sondern auch auf sich selbst. Ferner wird deutlich, daß das Konstatieren von Gegebenheiten jene unbefriedigende Situation hinterläßt, daß die Frage, wozu wir die Einsichten verwenden können, auf einem anderen Niveau zu liegen scheint. Die Brücke zu dem, wie gehandelt werden könnte bzw. sollte, wird nicht einfach durch die Präsentation von Ergebnissen geschlagen, sondern muß unter Umständen erst mühsam errichtet werden. Hier liegt eine offene Flanke empirischer Forschung in praktisch orientierten Fächern, die weiterer Klärung bedarf.

Aus dem gegenwärtigen Problembewußtsein empirischer Forschung in der Theologie will ich drei Aspekte herausgreifen, die mir relevant erscheinen. Es geht mir um den Objektbezug einer empirisch orientierten Praktischen Theologie, um den konstruktiven Charakter empirisch begründeter Theorien und um den Verwendungsbezug empirisch gewonnener Erkenntnisse.

1 'Religiöse Fremdheit' als empirisches Objekt

Die Relevanz empirischer Forschung innerhalb der Praktischen Theologie muß sich unter anderem auch aus der Beschaffenheit des Objekts ergeben. Mit 'Objekt' ist zunächst nichts anderes gemeint als der Gegenstand, worauf sich Untersuchungen richten. Der Begriff hat keine moralische Ladung. Das sei besonders betont, weil das Forschungsobjekt in der Regel aus handelnden Subjekten besteht.

Worauf richtet sich eine empirisch orientierte Praktische Theologie, worin liegt ihre stärkste Herausforderung? Jüngere religionspädagogische Untersuchungsvorhaben von forschungsorientierten Projektgruppen (z.B. Comenius Institut, Münster; Kath. Akademie für Jugendfragen, Altenberg) lassen eine bestimmte Problematik deutlich hervortreten: die zunehmende Fremdheit, mit der einerseits Kirche und Theologie der Präsenz von Religion in unserer Gesellschaft begegnen und andererseits die Fremdheit, die viele Menschen 'befällt', wenn sie auf Inhalte oder Sozialformen stoßen, die von der klassischen Theologie und den traditionellen religiösen Institutionen vertreten werden. Diese Erfahrung hat verschiedene Deutungen erfahren und 'Namen' bekommen.

Solange der Geschichtsverlauf mit Hilfe der Säkularisierungstheorie hinreichend erklärt werden konnte, wonach religiöse Degeneration in der Moderne gleichsam inhärent angelegt ist, waren die Fronten relativ klar. Was sich nicht mehr innerhalb des kirchlich vertretenen Christentums lokalisieren ließ, war von ihm abgefallen. In der Zeit der großen Ideologien paßte dazu das Signum 'Atheismus', es wurde später durch 'religiöse Indifferenz' ersetzt. Dem verbreiteten Bewußtsein, gesellschaftlich noch stets das Monopol auf Religion beanspruchen zu können, entsprach die Haltung, gegebenenfalls einen kleiner werdenden Anteil religiöser bzw. gläubiger Menschen in Kauf zu nehmen (nehmen zu müssen), ohne sich selbst zu einer Standortveränderung genötigt zu sehen (vgl. Ziebertz 1996a; 1998).

Neuere Modernisierungstheorien bestreiten einen ausschließlich negativen Zusammenhang von Moderne und Religion. Ihr wechselseitiges Verhältnis wird als ambivalent bewertet. Hervorgehoben wird, daß es einerseits Säkularisierungseffekte gibt, von denen besonders die von den Kirchen vertretene Religion betroffen ist. Andererseits erweist sich die Moderne als ein Brunnen für religiöse Produktivität und als ein Ort für religiöse Vitalität (stv. für diese Argumentation Gabriel 1993). Beide Phänomene zusammengenommen lassen nicht die Schlußfolgerung zu, daß sich die Religion insgesamt in der Krise befände bzw. mit der Moderne unvereinbar sei, sondern daß es be-

stimmte Ausprägungen von Religion sind, die ernstlich in Bedrängnis geraten sind. Wie auch immer: die Situation scheint differenzierter zu sein als es das Säkularisierungstheorem vorgibt.

Im Denkraum neuerer Modernisierungstheorien kann Religion nicht mehr ausschließlich mit kirchlich-christlicher Religiosität identifiziert werden. Mehr oder weniger explizit anerkennen inzwischen auch Theologen, daß die christlichen Kirchen nicht mehr über das Monopol auf Religion verfügen, daß die Definition von Religion zwangsläufig eine (über die kirchliche Erscheinungsweise hinausgehende) Ausdehnung erfahren muß und daß wir uns letztendlich in einer Situation des Marktes befinden, in dem viele Kräfte wirken und nicht apriori ausgemacht ist, welchen Weg die konkurrierenden religiösen Traditionen bzw. Anbieter nehmen werden. Hinzu kommt, daß Religion nicht mehr nur 'von oben' her gesteuert werden kann, sondern daß die Menschen selbst in hohem Maße bestimmen, welche Religion und wieviel Religion sie wünschen (vgl. Drehsen 1994, 250ff; Mette 1995).

Diese Phänomene sind Merkmale einer tiefgreifenden Strukturveränderung. Die Wurzeln liegen im Prozeß der Modernisierung selbst. Mit zunehmendem Gewahrwerden der Differenzierungsprozesse in der modernen Gesellschaft geht die Erfahrung einher, daß Kirche und Kultur, Theologie und Religion sowie Theorie und Praxis auseinander-treten:

- die Gesellschaftskultur ist nicht mehr identisch mit der von den christlichen Kirchen angebotenen Weltanschauung,
- präsenste Religionsstile wuchern über die Grenzen des von der christlichen Theologie abgesteckten Rahmens hinaus und
- akademisch-dogmatische Theologie und religiöse Praxis sind weder identisch noch linear vermittelbar (bzw. deduzierbar).

Diese Veränderungen werden bereits im 18. Jahrhundert wahrgenommen und als tiefgreifende Krise interpretiert (vgl. Drehsen 1988). Eine der Therapien ist die Etablierung der Praktischen Theologie im theologischen Fächerkanon. Die neue wissenschaftliche Disziplin soll sich insbesondere um die Theorie-Praxis Vermittlung kümmern, sie soll klären, warum religiöse Pläne in der Praxis scheitern, sie soll die Pfarrer und Katecheten, die sich durch das in der Ausbildung erworbene theologische Begriffsgebäude unzureichend ausgerüstet fühlen, handlungskompetenter machen (vgl. Mette 1978).

Das geschah und geschieht zum einen normativ. Zum anderen wird zunehmend deutlich, daß auf ein 'Einholen' der Praxis nicht verzichtet werden kann. Wie eingangs erwähnt, hat Hirscher dies bereits 1831 in seiner Katechetik anfänglich unternommen, die 'Münchener Kateche-

tische Methode' versucht es auf ihre Weise, und der Ruf nach einer 'empirischen Wende' in den sechziger und siebziger Jahren ist schließlich der jüngste große Appell in diese Richtung. Der Praktischen Theologie wird bewußt, daß die selbstverständliche Identität (gab es sie je?) von theologischer Dogmatik und individuellem religiösen Bewußtsein einer bisweilen unübersichtlichen Differenzierung zum Opfer gefallen ist.

Die Geschichte der eigenen Disziplin zeigt, daß das Einholen der Bedingungen der Praxis immer auch in instrumenteller Absicht geschieht. Kern der Überlegungen ist, daß man die Praxis kennen muß, um adäquater auf sie einwirken zu können. Allerdings: die religiöse Praxis zu kennen, um im Kern unveränderte Programme besser zur Anwendung zu bringen, kann auf Dauer nicht erfolgreich sein. Diese Perspektive berücksichtigt zu wenig die Subjekte, denen bestimmte Traditionen fremd sind, ohne daß sie deshalb zwangsläufig religiös 'unmusikalisch' (M.Weber) sind. Religiöse Traditionen sind Menschen heute zunehmend fremd, weil sie diese nicht im Rahmen eines stützenden sozialen und familialen Milieus kennengelernt haben (vgl. Ziebertz 1997b). Das heißt aber auch, daß sich das Feld der 'Fremden' nicht mehr nur aus 'zuvor Abgewanderten' rekrutiert, sondern daß - unter günstigen Bedingungen- zunehmend mit 'religiös-neutraler Offenheit' zu rechnen ist. Jedenfalls drängt sich neben das instrumentelle Interesse auf Einwirkung und Gestaltung vermehrt die Notwendigkeit auf, die veränderte Situation und die handelnden Subjekte in ihrem biographischen Kontext überhaupt zu verstehen (vgl. Fischer/Schöll 1994). Dieses im Kern hermeneutische Interesse verbindet sich mit einer empirischen Orientierung. Empirische Verfahren verdanken sich der hermeneutischen Reflexion und sind auf eine Fortsetzung durch sie angewiesen. Für Schweitzer ist die Empirie auf diese Weise eine Fortsetzung der Hermeneutik mit anderen Mitteln (Schweitzer 1993, 39) - ohne allerdings, so wäre zu konkretisieren, die Hermeneutik hinter sich zu lassen.

Um die religiöse Fremdheit zu verstehen, reichen die hergebrachten Kategorien oftmals nicht mehr aus. In der Religionspädagogik werden beispielsweise die Grenzen der Korrelationsdidaktik deutlich, die mehr oder weniger davon ausgeht, daß auf jede Erfahrung die entsprechende christliche Deutung paßt - wie ein Schlüssel in ein Schloß. Religiöse Praxis, die seit jeher kirchlich eingebettet war, entfaltet sich inzwischen jenseits aller institutionellen Grenzen. Religiöse Traditionen, die sich historisch auf ein Wahrheitsmonopol berufen konnten, sehen sich Bestreitungen ausgesetzt. Menschen, die früher Normativität aus Tradition und Autorität (mehr oder weniger selbstverständlich) anerkannten, berufen sich stets mehr auf ihre subjektive Erfahrung als

Quelle von Normativität. Mit Religion und Religiösität wird ein Autonomieanspruch verbunden, der das Religiöse dem Machbereich von Autorität und Tradition entzieht und es dem Subjekt zuordnet (vgl. Luther 1992; Drehse 1994). Was Menschen glauben und wie sie sich religiös artikulieren, geschieht neben dem traditionellen Monopolan-spruch der christlichen Kirchen her. Individuelle und institutionelle Religion können sich decken oder überschneiden, sie können friedlich koexistieren oder miteinander konkurrieren - die Moderne kennt dafür kein einheitliches Schema. Dort, wo Menschen nicht ausdrücklich auf der Basis von Freiwilligkeit zusammenkommen, um den christlichen Glauben kennenzulernen oder ihn zu praktizieren - wie im Religionsunterricht-, gibt es erhebliche Normativitätsprobleme und vor allem Diskursbedarf. Für den Religionsunterricht zeigen sich entsprechende Anpassungsstrategien in der Betonung einer 'kommunikativen Didaktik' (vgl. Feifel 1995, 252ff). Diskursbedarf entzündet sich an vielen 'Selbstverständlichkeiten'. Als Beispiel verweise ich auf das Unterrichtsthema 'Aberglaube'. Für Schüler einer 8. Klasse an einem Gymnasium ist es nicht selbstverständlich, daß ausgemacht ist, was den Titel 'wahre Religion' verdient und was als 'Aberglaube' einzustufen ist. Die Autoren des benutzten Schulbuches haben in diesem Punkt keine Zweifel. Zweifel melden aber die Schüler an. Sie vermissen einen Spielraum beim Abtasten unerschiedlicher Deutungen. Es sind solche Selbstverständlichkeiten, auf deren Basis wir als Theologen im Alltag handeln. Wird Diskursivität nicht von vorne herein mit eingebaut, leisten wir selbst einen Beitrag für die Erzeugung von Entfremdung.

Eine Konsequenz ist, nach der Dominanz der Dogmatik in der praktisch-theologischen Reflexion die Subjekte und die Kontexte religiöser Vermittlungsbemühungen in den Vordergrund treten zu lassen (vgl. Becker/Scheilke 1995). Die Subjekte erheben einen Anspruch auf Beteiligung an Definitionsprozessen von Religion. Diese Situation ist für viele Theologen fremd, ebenso die Konfrontation mit vielfältigen Glaubensüberzeugungen und -bestreitungen, die sich nicht mehr einfach übersichtlich in kirchlich und nicht-kirchlich, christlich und nicht-christlich, gläubig und atheistisch usw. aufteilen lassen. Die (wechselseitige) Fremdheit ist strukturell geworden. Für den Objektbereich der praktisch-theologischen Subdisziplinen bedeutet dies:

- Die Praktische Theologie weitet sich über kirchlich-theologisch formulierte Inhalte aus und interessiert sich für die gesellschaftlich-kulturelle Präsenz von Religion, auf die sie in Bildungsprozessen zwangsläufig stößt. Als Objektbereich der Praktischen Theologie schält sich die 'religiöse Praxis' im weitesten Sinn heraus. Sie überschreitet, etwa in der Religionspädagogik, eine Be-

- grenzung auf schulische, auf kirchliche und auf intentionale Lernprozesse (Englert 1995, 156).
- Es ist der Praktischen Theologie zunehmend an den Trägern moderner Religionsstile gelegen. Sie versucht sie in ihrem lebensgeschichtlich-kulturellen Kontext zu begreifen, deren Entfremdung von den klassischen Religionsinstituten zu verstehen und die existentiell-funktionale Bedeutung zu ergründen, die religiöses Suchen leitet.
 - Der Praktischen Theologie geht es aber nicht nur um die fremd gewordene Religionslandschaft – und zwar als einer Landschaft, die der eigenen Tradition fremd geworden ist, die sich *ihr* entfremdet hat. 'Entfremdung' vollzieht sich notwendig auf mindestens zwei Seiten. Der Eigenanteil, etwa in der Form gesellschaftlicher Konstruktionen, die von der (Praktischen) Theologie ausgegangen sind, gehören hierin einbezogen.
 - Die Kenntnis der Praxis interessiert nicht nur aus instrumentellen Gründen, um mit unveränderten Programmen besser an der vorhandenen Situation anknüpfen zu können, sie impliziert vielmehr auch Rückfragen an die Inkulturation des Evangeliums in unserer Zeit. Die Praxis hat eine theologische Dignität eigener Art.
 - Als theologische Disziplin bezieht die Praktische Theologie ihren Standpunkt innerhalb der Tradition des Christentums, aber sie bleibt diskursfähig, wenn sie weder die heutige Gestalt der christlichen Religion und Kirche, noch den gesellschaftlich-kulturellen Kontext einfach als 'gegeben' annimmt. Das bedeutet aber auch, daß sie sich nicht mit einer allein theologischen Deutung der gegenwärtigen Situation begnügen darf, sondern daß sie andere Erfahrungsbezüge aufnehmen und diese theologisch vermitteln muß.
 - Diese Erfahrungsbezüge sind notwendig 'empirisch' herzustellen. Die gesamte Praktische Theologie muß zumindest eine 'empirische Orientierung' haben. Aus dem Vorhergesagten ergibt sich, daß die empirische Leistung nicht nur in der Lieferung technischen Wissens bestehen kann, sondern Verstehensprozesse bevorzugt einschließt.

2 Konstruktiver Charakter empirisch begründeter Theorien

Mit der engen Verzahnung von hermeneutischen und empirischen Arbeitsweisen verliert die sogenannte 'Verstehen-Erklären-Kontroverse' an Bedeutung, die Dilthey mit seiner Aussage, "die Natur *erklären* wir, das Selenleben *verstehen* wir", ausgelöst hatte. 'Erklären' wurde als Prinzip einer empirisch-technisch orientierten (naturwissenschaftli-

chen) Forschung verstanden, die sich der Exaktheit und Objektivität verpflichtet weiß. Hingegen galten die Geisteswissenschaften als rekonstruktive interpretative Disziplinen mit einer 'verstehenden' Ausrichtung. Dilthey kritisierte die Übernahme naturwissenschaftlicher Verfahren in die Geisteswissenschaften, weil es nicht ausreiche (oder sogar falsch sein könne), im menschlichen Handeln nach Regelmäßigkeiten in Form von Gesetzen und Ursache-Wirkungs-Kausalitäten zu suchen. In den Geisteswissenschaften komme es vielmehr auf den Sinn und das Ziel des Handelns an (vgl. Uhle 1995). Um dieses zu ergründen, sei hermeneutisches Arbeiten geboten. Mit der Übernahme empirischer Methoden (genauer: empirisch-quantitativer Verfahren) in die Handlungswissenschaften entzündete sich der Streit, ob damit ein den Geisteswissenschaften fremdes (weil naturwissenschaftliches) Denken und Arbeiten adaptiert werde, das Fragen der Sinn- und Zielorientierung des Handelns vernachlässige oder gar ausblende.

Seitdem sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten qualitative Methoden deutlich profiliert haben, richtet sich der Erklären-Verstehen Gegensatz nicht mehr auf die Frage 'Hermeneutik oder Empirie', sondern die Kontroverse wird *innerhalb* des empirischen Feldes auf die Verwendung qualitativer und quantitativer Verfahren zugespitzt. Allerdings ist der Einwand von Gewicht, daß, wenn Verstehen "etwas als etwas auslegen" bedeutet, Erklärungs- und Verstehensprozesse nichts anderes sind als bestimmte Explikationen der Welt (vgl. Uhle 1995). Was diese Welt ist und ausmacht, beruht somit auf Akten der Auslegung. Ob man sich dazu qualitativer oder quantitativer Verfahren bedient, ist sekundär, denn die konkrete Methode entspricht einem Präzisionselement, das, wie ein Teleskop, zu einem scharfen Bild verhelfen kann. Ob das Bild jedoch etwas aussagt, ist durch die Verwendung des Teleskops allein nicht gewährleistet. Wie verhalten sich Objekt und Analyse zueinander?

Es gibt unterschiedliche Auffassungen darüber, wie die empirisch orientierte Praktische Theologie ihr Objekt erreicht. Drei Positionen, mit denen methodologische Konsequenzen verbunden sind, lassen sich unterscheiden:

- Die erste geht kurzerhand davon aus, daß mit Hilfe der Empirie die Wirklichkeit erfaßt wird, d.h., daß empirische Verfahren die getreue Abbildung eines Objekts gewährleisten, wie es sich in der Realität zeigt.
- Die zweite problematisiert die Methode, mit der ein Objekt erfaßt werden soll. Einige Methoden gelten als tauglich oder richtig, andere als untauglich oder falsch. Eine solche Kontroverse hat sich

zuerst in der empirischen Sozialwissenschaft und 'verlängert' in der Praktischen Theologie an der Verwendung quantitativer und qualitativer Verfahren entzündet (vgl. exemplarisch div. Beiträge in Comenius 1993 und allg. Lamnek 1988).

- Die dritte Haltung setzt erkenntnistheoretisch an und verweist auf den konstruktiven Charakter von Theorien - empirisch begründete Theorien eingeschlossen. Zum einen wird die Möglichkeit eines direkten Objektbezugs abgewiesen. Zum anderen gilt die Methodenwahl als untergeordnetes Problem, weil 'Konstruktion' den Methoden vorausgeht und sie begleitet. Aufmerksamkeit wird besonders der Wechselbeziehung zwischen empirischem Praxisbezug und Wissenschaftspraxis gewidmet.

Die erste Position, mit Hilfe empirischer Verfahren werde die Praxis direkt ins Bild gesetzt, ist nicht nur kennzeichnend für ein weit verbreitetes Alltagsbewußtsein, sondern man trifft es auch in empirischen Studien an. Diese Position ist auch dort zu finden (wenngleich meist verdeckt), wo bestimmte Methoden anderen als überlegen dargestellt werden. Ein Beispiel ist die Diskussion über Induktion und Deduktion, wobei der Induktion die Leistung zugeschrieben wird, das Material selbst zum Sprechen kommen zu lassen, während die Deduktion die Praxis in ein System presse, das der Praxis fremd sei. Folglich werde die Praxis im ersten Fall adäquater abgebildet als im zweiten. Was diesen Überlegungen durch die dritte skizzierte Haltung hinzugefügt wird, ist die Erkenntnis, daß beide (hier als induktiv und deduktiv exemplarisch benannte) Verfahren 'selbstreferentielle' Anteile haben, so daß das Problem des methodischen Praxisbezugs um die Frage ergänzt werden muß, was der Methodenwahl vorausgegangen ist und wodurch der Gebrauch der Methode im Forschungsverlauf weiterhin beeinflußt wird.

Dieser Annahme liegt zugrunde, daß jeder empirische Bezug auf Beobachtungen beruht. Wer beobachtet, aktiviert zwei grundlegende Fähigkeiten: erstens die Fähigkeit, Unterschiede festzustellen und zweitens, aus den festgestellten Unterschieden Bedeutungen abzuleiten (vgl. dazu Willke 1994 II, 12ff). Die in der Wirklichkeit vorhandenen Unterschiede reichen für eine Beobachtung nicht hin, man muß diese Unterschiede auch erkennen können. Im Blickfeld einer Camera wird ein bestimmter Ausschnitt der Wirklichkeit abgebildet. Was über diesen Ausschnitt hinausgeht, ist auf dem späteren Bild nicht zu sehen und in den meisten Fällen nicht mehr rekonstruierbar. Der Ausschnitt kann variiert werden, etwa durch die Benutzung eines Weitwinkel- oder Zoomobjektivs. Glauben wir der Werbung, ist es für das Foto auch nicht unerheblich, welche Qualität die Camera oder der Film besitzen. Wir werden also, wenn einige weitere Bedingungen

erfüllt sind (daß bspw. ein Film eingelegt wurde), unsere Beobachtung durch die Camera später auf einem Foto begutachten können. Ähnlich geht es mit Befragungen, die in ein Textprogramm verarbeitet und hernach ausgedruckt werden kann. Wir halten schließlich Material in den Händen, das eine bestimmte Beobachtung widerspiegelt. Die Bedeutung des Materials ergibt sich jedoch nicht aus sich selbst, auch nicht aus der Methode, mit der das Material gewonnen wurde, sondern durch Bezüge, die vor und während der Beobachtung relevant *waren* und bei der späteren Betrachtung relevant *sind*.

In und durch eine Beobachtung etwas zu Erkennen, ist eine spezifisch menschliche Fähigkeit. Weil sie menschlich ist, also abhängig ist von der Geschichtlichkeit und Kontingenz von Menschen, sind Beobachtung und Selbstreferenz nicht voneinander zu trennen. Selbstreferenz ist sowohl eine Voraussetzung als auch eine Folge der Beobachtung. Sie ist Voraussetzung, weil es Identisches geben muß, worauf sich das Erkennen bezieht, und sie ist Folge von Beobachtung, weil Beobachtung Prozesse der Selbstreferentialität laufend produziert. Das bedeutet, daß der Eigenanteil des erkennenden Subjekts an Erkenntnisprozessen nicht zu unterschätzen ist. Jede Erkenntnis bleibt an die eigenen Mittel des Beobachtens und Verstehens gebunden. Die Methode bietet keine Gewähr, den Gegenstand 'wirklich' zu erfassen wie er ist. Sie definiert den Möglichkeitsraum von Beobachtungen, sie legt fest, 'wie' beobachtet werden kann. Welche Wahl dabei auch immer getroffen wird, sie ist kontingent. Der beobachtete Gegenstand kann niemals in seinem ontologischen Wesen 'objektiv' ergründet werden (hierzu Willke 1994).

Es hieße aber, diese Überlegungen auf die Spitze zu treiben, wollte man alle methodisch durchgeführten Beobachtungen als 'subjektiven Konstruktivismus' etikettieren, hinter die das eigentliche Objekt verschwommen zurücktritt. Natürlich zielen Erkenntnisprozesse, die sich des methodischen Beobachtens bedienen, zuallererst darauf, für das zu Erklärende eine passende Erklärung zu finden. Gleichwohl kann keine Erklärung mit dem Anspruch präsentiert werden, die *wirkliche* Erklärung zu sein. Der Prozeß der Wahrheitsfindung ist in die Zukunft hinein offen. Objektivität ist in diesem Zusammenhang keine Eigenschaft, die in adjektivischem Sinn ein Untersuchungsverfahren oder einen Untersucher auszeichnet, sondern sie ist das Ziel der Forschung (vgl. Meinefeld 1995, 271).

Festzuhalten bleibt, daß jede Beobachtung mindestens ebensoviel über die Logik des Beobachters aussagt, wie über den beobachteten Gegenstand (vgl. Willke 1993, 178ff sowie Grözinger 1995 für die Praktische Theologie). Das gilt für alle Erkenntnisprozesse, ganz

gleich, ob ihnen eine qualitative oder quantitative Datengewinnung zugrunde liegt. Insofern problematisiert die konstruktivistische Position zurecht die Frage, daß und wie neben die 'Praxis' als erstem Gegenstand die 'Wissenschaftspraxis' als zweiter Gegenstand treten soll.

Vor diesem Anspruch können zweifelsohne kritische Fragen an eine Forschungstradition gestellt werden, die sich Poppers Konzept des Kritischen Rationalismus verpflichtet weiß. In der empirischen Methodologie hat dieses Paradigma deutliche Spuren hinterlassen. Vor allem die sogenannte quantitative Forschung bedient sich vielfach Poppers Ansatz. Bei der bekannten Dreiteilung eines Forschungsprojekts in Entdeckungs-, Begründungs- und Verwendungszusammenhang legt der Kritische Rationalismus sein vornehmliches Interesse auf den Begründungszusammenhang. Er ist das eigentliche Feld wissenschaftlicher Reflexion, hier ereignet sich die Wissenschaftspraxis. Mit aller Akribie wird die Prozedur der Hypothesenprüfung nach Gültigkeits- und Zuverlässigkeitskriterien durchgeführt. Dagegen wird der Entdeckungszusammenhang, also der Kontext, in dem das Forschungsproblem und die konkrete Forschungsfrage entstehen, in den vorwissenschaftlichen Bereich verwiesen. Hier sei die Genialität des Forschers, der kreative Geist oder einfach Eingebung am Werke. Solche Variablen, so die Annahme, entzögen sich der wissenschaftlichen Prüfung. Gleiches gilt für die Verwendung der Ergebnisse. Sie hat mit dem eigentlichen wissenschaftlichen Prüfprozeß keine prinzipielle Berührung. Auf diese Weise soll es gelingen, die Subjektivität des Forschers weitestgehend auszuschalten. Mit der Konzentration auf den Begründungszusammenhang etablierte sich das Bild einer 'exakten' Forschung, die dem naturwissenschaftlichen Exaktheitsideal entsprechen (oder zumindest nahekommen) sollte. Daß es hier mancher Einschränkung bedarf, läßt sich sowohl innerhalb des Begründungszusammenhangs nachweisen, als auch in der Beziehung zwischen Begründungs- und Entdeckungszusammenhang.

Zunächst zum Begründungszusammenhang: Die Analyse der verschiedenen Schritte des empirisch-analytischen Vorgehens weist eine Vielzahl von Feldern aus, an denen die Entscheidung oder Interpretation des Forschers gefragt, selbst unumgänglich ist. Ein solches Beispiel ist die Faktoranalyse. Die Faktoranalyse dient bei einer größeren Menge von Items dazu, verborgene Dimensionen (einen Bauplan, eine Struktur) herauszufiltern und auf diese Weise die Datenmenge zu reduzieren. Diese Analyse ist aber nicht mit einem Knopfdruck auf den Computer zu bewerkstelligen. Mathematisch-statistisch gibt es immer mehrere Wege, die durchaus folgenreich sein können. Welcher Weg verantwortet gegangen werden kann, muß ein Blick auf die Faktorladungen, die Kommunalität und die erklärte Varianz auswei-

sen. Man kann eine hohe Diskriminierung der Faktoren anstreben, muß dann aber u.U. mit einer schwächeren Varianz zufrieden sein, man kann eine höhere Varianz wollen und muß mit Ladungen eines Items auf zwei oder mehrere Faktoren leben können. Die Entscheidung, welches Ergebnis letztlich für weitere Analysen zugrunde gelegt werden soll, ist ohne Interpretation von Seiten des Forschers nicht zu leisten. Das Ergebnis muß sinnvoll und relevant, es muß interpretabel sein. Das heißt aber auch, daß sowohl deduktiv abgeleitete theoretische Kenntnisse als auch induktiv gewonnene Erfahrungen unerlässlich sind, um eine Entscheidung begründet zu treffen.

Verläßt man den Begründungszusammenhang und setzt diesen in eine Beziehung zum Entdeckungszusammenhang, wird der Blick auf das Subjekt und Individuum 'Forscher' als Konstitutionsbedingung für die methodische Beobachtung und spätere Resultate noch weiter freigelegt (vgl. Meinefeld 1995). Dieser Einfluß wird als solcher innerhalb des Begründungszusammenhangs weder thematisiert, noch ist er überhaupt empirisch kontrollierbar. Es greift zu kurz, diesen Einfluß auf das Problem der "Theorie-Steuerung" empirisch-quantitativer Forschung zu reduzieren. Es geht viel tiefgreifender bereits um die Aufgliederung des Gegenstandsfeldes, die eine relevante, wenn auch nicht immer bewußte Leistung des Forschers darstellt. Es gibt eine wie auch immer konturierte Erwartung, die die Wahrnehmung von Problemen strukturiert und die eine bestimmte Perspektivität und (damit verbundene) Selektivität produziert, die Einfluß auf den Forschungsfortgang hat (vgl. Soeffner/Hitzler 1994). Aber eben dieser Einfluß entzieht sich der methodischen Kontrolle.

Im Blick auf die Methodenwahl muß festgestellt werden, daß sich quantitative und qualitative Forschungsprozeduren in den genannten beiden Punkten nicht voneinander unterscheiden. In beiden Fällen sind die Analysen im Kernbereich der Methode von einer Vielzahl von Entscheidungen, Wertungen und Interpretationen abhängig. Diese sind zwar annäherungsweise methodisch kontrollierbar, sie beruhen aber auf vorausliegenden Erfahrungen, die sowohl induktiv als auch deduktiv gewonnen wurden und für deren 'Neutralisierung' keine Methode eine Gewähr bietet. Bei qualitativen Verfahren taucht dieser Sachverhalt schon dann auf, wenn zu Interviewende angerufen werden und man ihnen erklären muß, was man von ihnen will, wozu die Interviews durchgeführt werden sollen und welchen Erkenntnis- und Praxisfortschritt man davon erwartet. Die Leistungen des Forschers, die außerhalb des eigentlichen Analyseprozesses (Begründungszusammenhang) zu verorten und innerhalb des Prozesses selbst nicht methodisch kontrollierbar sind, haben in jedem Fall Einfluß auf den Gang der Forschung und damit auf die Ergebnisse.

Geht man schließlich noch über die Dreigliedrigkeit des Forschungsprozesses hinaus und zieht den zeitgeschichtlichen Kontext hinzu, zeigt sich, daß auch dieser von Bedeutung ist. Der Einfluß des Kontextes ist soweit zu fassen, daß die Beweisführung und Begründung, also der eigentliche Kern des Analyseprozesses, selbst wiederum abhängig ist von der Entwicklung des methodologischen Wissens im Laufe der Geschichte (vgl. Meinefeld 1995).

Damit tritt der konstruktive Anteil empirischer Verfahren deutlich in den Vordergrund. Zwischen der Position des radikalen Konstruktivismus, der Objektivität für unerreichbar hält, und der Position des Objektivismus, nach dem das Objekt direkt wahrnehmbar ist, richtet sich der Blick auf das Wechselspiel zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisssystem, zwischen Objekt (Feldpraxis) und Wissenschaftspraxis. Es gilt, keinen der beteiligten Größen zu verabsolutieren. Die Frage der Verfahren (quantitativ und/oder qualitativ) ist ein nachgeordnetes Problem. Die Methode ist in diesem Zugang in der Tat nicht mehr als ein Mittel, das aus mehreren zur Verfügung stehenden Mitteln ausgewählt wird, weil es verspricht, aus diesem Wechselspiel ein Maximum an Informationen und Erkenntnissen zu gewinnen. Auf dieser Plattform verlieren Methoden die Aura einer Exklusivität, die sie über andere hinaushebt (vgl. Ziebertz 1994). Dem Exklusivitätsanspruch liegt ein Bewußtsein zugrunde, als ob bestimmte Methoden wahre Erkenntnis oder direkten Objektbezug ermöglichen könnten und andere nicht. Stattdessen bietet es sich an, Methoden grundsätzlich in ihrer Komplementarität zu sehen – wenngleich auch die Komplementarität die Begrenzung einzelner Methoden nicht einfach aufzuheben vermag (Fromm 1990).

Somit gilt, daß das, was mit einer (quantitativ oder qualitativ ausgerichteten) Forschung bewirkt werden soll, eine äußerst relevante Frage ist, die nicht 'außerhalb' des eigentlichen wissenschaftlichen Geschäfts anzusiedeln ist. Anders formuliert: Methodische Genauigkeit darf die Frage nicht verdrängen, worauf das Ergebnis beruht und wofür es steht. Erkenntnis in praktischen (Handlungs-) Wissenschaften geschieht nicht zweckfrei (um ihrer selbst willen). Sie geschieht, um das Handeln in der Welt zu orientieren.

3 Handlungsorientierende und kritische Funktion einer empirisch orientierten Praktischen Theologie

Der zuletzt genannte Gedanke soll im folgenden weitergeführt werden. Er kommt in der empirischen Forschung gewöhnlich unter der Chiffre 'Verwendungszusammenhang' zur Sprache. Dazu sind zwei

Aspekte zu unterscheiden. Zunächst kommt die Orientierungsfunktion für das praktische Handeln in den Blick, danach aber auch - binnentheologisch- die kritische Funktion empirischer Forschung gegenüber einer deduktiv-normativ angelegten Theologie.

In den Handlungswissenschaften sind Positionen eher selten, die Erkenntnis um der Erkenntnis willen anstreben. Es überwiegt die Einsicht, daß Erkennen nicht zweckfrei geschieht sondern daß es unternommen wird, um das Handeln in der Welt zu orientieren. Dies würde sogar Max Weber unterschreiben können, der in der Wissenschaftsgeschichte als Vertreter der "Wertfreiheit" in Erinnerung geblieben ist. Weber wollte empirisch begründete Szenarien entwickeln, um den tatsächlich Betroffenen eine Grundlage zu bieten, Entscheidungen zu fällen. Forscher sollten fundierte Wertungen ermöglichen, sich aber selbst wertender Stellungnahmen enthalten. Nichts sei schlimmer als 'Professoren-Prophetie', so Weber. Ihm war daran gelegen, Analyse und Werturteil auseinanderzuhalten. Die Wissenschaft könne die Zusammenhänge von Wertorientierung und Handeln aufzeigen, nicht aber Aussagen zum Lebenssinn machen (vgl. Ziebertz 1996b).

Den konstruktiven Anteil von Forschern im weiter oben entfalteten Sinn hat Weber allerdings kaum systematisch reflektiert. Verstehen geschieht in sozialen Zusammenhängen nicht neutral und interessenlos. Gadamer hat herausgearbeitet, daß die Auslegung eines Sachverhalts (*subtilitas explicandi*) Bestandteil des Verstehens (*subtilitas intelligendi*) ist und daß beide mit einem Verwendungssinn (*subtilitas applicandi*) verbunden sind (vgl. hierzu Uhle 1995). Damit will er darauf hinweisen, daß die Auslegung von Beobachtungen, Bildern, Texten usw. nicht allein wegen ihres impliziten Sinngehalts geschieht, sondern daß Prozesse des Verstehens (und Erklärens) immer auch auf ein Urteil abzielen, wie zukünftig gehandelt werden soll. Insbesondere für die Handlungswissenschaften gilt, daß sie nicht aus einem solchen praktischen Aufgabenzusammenhang herauszulösen sind.

Gadamer hat diesen Aufgabenzusammenhang weiter präzisiert. Erkenntnisprozesse (Verstehen und Erklären) dienen dazu, das gestörte Einverständnis zu überwinden. Es ist, wie Habermas (1968) weiterführt, das Verständnis mit dem Fremden und fremd Gewordenem. Für die Praktische Theologie ist eingangs gezeigt worden, welche Konturen das Fremde hat. In dieser Bedeutung ist Verstehen nicht gleichbedeutend mit dem Wittgensteinschem Verständnis von Verstehen als 'Kennen einer Regel' und 'Partizipation an einem gemeinsamen Sinnvortat'. Verstehen hieße dann, im Forschungsprozeß jene kulturelle Selbstverständlichkeit aufzudecken, die zum Greifen nahe, aber

verdeckt war. Verstehen markierte dann den Endpunkt einer Untersuchung.

Ein anderes Verständnis von Verstehen ist, daß Sinn erst durch Interpretationsprozesse hergestellt wird, daß eine verstehende Untersuchung also nicht die 'wahre Wirklichkeit' spiegelt, sondern für diesen Zweck ein mögliches Interpretationsschema beiträgt. Es ist also gerade die Ungleichzeitigkeit, die Nicht-Identität etc., die das Verstehen herausfordert (vgl. Uhle 1995). Der Anwendungssinn liegt nicht nur im detaillierten Konstatieren, sondern in der Überwindung dieser Ungleichzeitigkeit. Verstehen in sozialen Zusammenhängen geschieht, um Willens- und Urteilsbildung zu ermöglichen - es ist nicht 'neutral'. Daher (auch daher) sollte die Methode des Erkennens nicht wichtiger werden als das zu Erkennende. Der Verweis auf den Verwendungssinn macht deutlich, daß Verstehens- und Erklärungsleistungen eine funktionale Bedeutung haben. Texte, Äußerungen, Handlungen etc. sollen verstanden und erklärt werden, weil sie der Urteilsfindung dienen, weil sie Szenarien im Sinne eines "wenn" "dann" ermöglichen, weil sie die Grundlage bieten können, Lebenssituationen zu bewältigen und Handeln zu orientieren. In der Praktischen Theologie geht es dabei u.a. um die Felder der religiösen Bildung, der Predigt und Verkündigung, der Diakonie und des Gemeindeaufbaus.

Empirische Forschung in der Praktischen Theologie hat aber auch eine kritische Funktion innerhalb der Theologie. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die praktisch-theologischen Fächer oftmals als 'Anwendungsgebiet für theologische Normativität' verstanden werden. Dabei ist nicht nur an die Systematische Theologie zu denken, sondern ebenso an die Praxis selbst, die diese Erwartung hegt. Gleichwohl ist inzwischen deutlich, daß sich die praktisch-theologischen Fächer nicht darauf reduzieren lassen können, theologisch entwickelte Normativität 'nach unten hin' zu deduzieren. Mit anderen Worten: der Objektbereich 'Religiöse Praxis' ist nicht nur das zu bestellende Feld, auf das das Saatgut gestreut wird, sondern die Beschaffenheit des Bodens stellt ihrerseits Ansprüche an das Saatgut. Nicht alles gedeiht auf diesem Boden gleich gut und manche Mixturen verbieten sich geradezu. Das bedeutet, daß der Objektbereich 'Praxis' eben nicht nur 'Anwendungsgebiet' ist, sondern daß von der Praxis her Anfragen bestehen an die theologische Reflexion. Für die Praktische Theologie stellt sich die Aufgabe, solche Anfragen begrifflich zu fassen und sie in den theologischen Diskurs einzubringen. So sehr es einerseits von der Tradition her auf der Hand liegt, Praxis gestalten zu wollen, so sehr sind zugleich von der Praxis her die theologischen Ideen zu hinterfragen, von denen die Überlegungen zur Praxisgestaltung geleitet werden. Der Praxisbezug hat somit eine implizit kritische Funktion, er

konfrontiert die theologisch-normative Reflexion und ihre eher zufälligen Annahmen von der religiösen Praxis mit systematischer erhobenen Daten dieser Praxis. Zumindest theoretisch kann auf diese Weise Ideologiebildung aufgedeckt werden.

Darüber hinaus ist der 'sensus fidei/fidelium' (vgl. Wiederkehr 1994, 182ff) ein Konzept, dem seit jeher theologische Dignität zukommt. Es ist eben auch theologisch nicht belanglos, was die Glaubensauffassungen von Menschen sind, die als Subjekte die religiöse Praxis formen. Daher kann sich die Praktische Theologie nicht von dem Diskurs dispensieren, der sich binnentheologisch zwangsläufig aufdrängt, wenn Tradition und Situation in Bildungsprozessen aufeinandertreffen. Der Theologie insgesamt würden zentrale Einsichten verloren gehen, würde es die Praktische Theologie nicht als ihre Aufgabe betrachten, von einer vertieften Kenntnis der religiösen Praxis her die terminologische und konzeptuelle Tradition der theologischen Vermittlung kritisch zu spiegeln. Dazu reicht es nicht aus, sich der Praxis einfach spekulativ zu nähern. Hier muß sich die Praktische Theologie der Verfahren anderer Handlungswissenschaften bedienen. Die Praktische Theologie erfüllt, indem sie die Praxis kritisch zur Geltung bringt, innertheologisch eine regulative Funktion - eine Funktion im übrigen, die für das Gesamt der Theologie äußerst notwendig ist (van der Ven 1988). Gerade angesichts der sich zuspitzenden Probleme auf dem Feld der Glaubenstradierung mehrten sich die Stimmen, die die praktisch-theologischen Fächer eindeutig normativ ausgerichtet wissen wollen (vgl. Englert 1995, 150). Nicht wegen prinzipieller Fragen, weil nun einmal die Praktische Theologie insgesamt ein anderes Selbstverständnis entwickelt hat, sind diese Tendenzen kritisch zu beurteilen, sondern gerade wegen der Tradierungsprobleme, die mit einer Praktischen Theologie, die die Dogmatik 'nach unten' normativ verlängert, kaum adäquat zu bewältigen sind. Die empirisch orientierte Praktische Theologie leistet einen Beitrag für das Gesamt der theologischen Fächer, indem sie von der Praxis her normative Konzepte in einen Diskurs über die Spannung zwischen Tradition und Erfahrung verwickelt.

Literatur

- Becker U./Scheilke Chr. (1995) (Hg.), Aneignung und Vermittlung, Gütersloh
 Comenius Institut (1993) (Hg.), Religion in der Lebensgeschichte, Gütersloh
 Drehsen V. (1988), Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, Gütersloh
 Drehsen V. (1994), Wie religionsfähig ist die Volkskirche?, Gütersloh
 Englert R. (1995), Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. In: Ziebertz H.-G./Simon W. (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf, 147-174

- Feifel E. (1995), Religiöse Erziehung im Umbruch (hrsg. von M.Langer u. S.Leimgruber), München
- Fischer D./Schöll A. (1994), Lebenspraxis und Religion, Gütersloh
- Fromm M. (1990), Zur Verbindung quantitativer und qualitativer Methoden. In: Pädagogische Rundschau 44(1990), Heft 4
- Gabriel K. (1993), Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg
- Grözinger A. (1995), Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh
- Habermas J. (1968), Erkenntnis und Interesse, Frankfurt
- Lamnek S. (1988), Qualitative Sozialforschung I, München/Weinheim
- Luther H. (1992), Religion und Alltag, Stuttgart
- Meinefeld W. (1995), Realität und Konstruktion, Opladen
- Mette N. (1978), Theorie der Praxis, Düsseldorf
- Mette N. (1995), Individualisierung und Enttraditionalisierung als (religions-) pädagogische Herausforderung. In: Becker U./Scheilke Chr. (s.o.), 69-84
- Schweitzer F. (1993), Praktische Theologie und Hermeneutik: Paradigma - Wissenschaftstheorie Methodologie. In: Ven van der J.A./Ziebertz H.-G. (Hg.), Paradigmendiskussion in der Praktischen Theologie, Weinheim/Kampen, 19-47
- Soeffner H.-G./Hitzler R. (1994), Hermeneutik als Haltung und Handlung. Über methodisch kontrolliertes Verstehen. In: Schröer N. (Hg.), Interpretative Sozialforschung, Opladen, 28-54
- Uhle R. (1995), Qualitative Sozialforschung und Hermeneutik. In: König E./Zedler P. (Hg.), Bilanz qualitativer Forschung I, Weinheim, 33-73
- Wiederkehr S. (1994), Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben. Reflexionen einer Wahrheitspolitik. In: ders. (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes - Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg, 182-206
- Willke H. (1993), Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme einer Theorie sozialer Systeme, Stuttgart
- Willke H. (1994), Systemtheorie II: Interventionstheorie, Stuttgart
- Ven J.A. van der (1988), Practical Theology: From Applied to Empirical Theology. In: JET 1(1988), 7-27
- Ziebertz H.-G. (1994), Religionspädagogik als empirische Wissenschaft, Weinheim
- Ziebertz H.-G. (1996a), 'Continuity and Discontinuity' in: International Journal of Practical Theology, 2 (1998) 1, 1-22
- Ziebertz H.-G. (1996b), Objektivität und Handlungsnormativität. Ein Dilemma der empirisch orientierten Praktischen Theologie? In: Theologisch-Praktische Quartalschrift 144(1996)4, 412-428
- Ziebertz H.-G. (1997a), Die Foerstergefahr. F.W.Foerster und die Reform der Katechese am Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Religionspädagogische Beiträge 39/1997
- Ziebertz H.-G. (1997b), Religiöse Erziehung in der Familie im Kontext der Moderne; in: Theologie und Glaube 87(1997)3
- Ziebertz, H.-G. (1998), Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart (Kohlhammer)

Engelbert Fellen/Hermann Josef Groß/Alwin Hammerst
Georg Köhl/Paul Fittgen

Qualitätssicherung in der Berufseinführung und Fortbildung von Seelsorgern

I. Vorbemerkung

Innhalb der beruflichen Bildung richtet sich derzeit die Aufmerksamkeit auf die Qualität von Bildungs- und Qualifikationswegen. Diese Neuorientierung beruflicher Bildung findet dabei auf – auch für den Bereich der Kirchen zu prüfen, wie es um die Qualität der Lernens in der Berufseinführung von Seelsorgern und Seelsorgern geht.

Für den Bereich der Fort- und Weiterbildung kirchliche Mitarbeiterinnen werden derzeit konzeptuelle Überlegungen angestellt, wie unter dem Kontrollaspekt der Qualitätssicherung berufliche Bildung zu gestalten ist. **B.**
Ich möchte mich hier auf die Überlegungen zu den Zielen und Aufgaben der Bildung beziehen.

Beiträge aus der und zur pastoralen Aus- und Fortbildung

Auch für den Bereich der Dienstvermittlung ist die Aufmerksamkeit nicht auf die Qualität beruflicher Bildung gelenkt und konkrete Überlegungen anzustellen. Unter dem Kontrollaspekt „Schulungsqualifikations“ legen wir ein Konzept auf den Weg, einer qualifikationsorientierten Pastoralen Theologie und von handlungsorientierten Lern- und Schulungsmaßnahmen wie der Berufseinführung auf drei Ebenen:

1. auf einer systemtheoretischen Ebene (von Fellen/Hammerst/
2. auf einer didaktischen Ebene (von Fellen/Hammerst/
3. auf einer methodischen Ebene (von Fellen/Hammerst/

Es ist möglich, dass sich bei einer Vertiefung der Arbeit in diesem Bereich diese Aspekte nicht aufdrängen, dass die hier skizzierten Überlegungen lediglich als Anregung für weiterführende Überlegungen dienen und für die Praxis nutzlos sein könnten.

Text und Bild sind als Sonderdruck aus dem 1992 erschienenen Buch „Qualitätssicherung in der Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiterinnen“ (Hrsg. v. Fellen/Hammerst/Köhl, 1992, S. 105-117) abgedruckt. Der Text ist hier ohne die in der Vorlesung erwähnten Überlegungen zur Berufseinführung von Seelsorgern abgedruckt. Vgl. z. B. H. Beck, „Berufseinführung von Seelsorgern“.

Engelbert Felten/Hermann Josef Groß/Alwin Hammers/
Georg Köhl/Paul Rittgen*

Qualitätssicherung in der Berufseinführung und Fortbildung von Seelsorgern

0 Vorbemerkung

Innerhalb der beruflichen Bildung richtet sich derzeit die Aufmerksamkeit auf die Qualität von Bildungs- und Qualifikationsvorgängen. Diese Neuorientierung beruflicher Bildung fordert dazu auf, auch für den Bereich der Kirchen zu prüfen, wie es um die Qualität des Lernens in der Berufseinführung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern steht.

Für den Bereich der Fort- und Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiter/Innen werden derzeit konzeptionelle Überlegungen vorgelegt, wie unter dem Konzentrationspunkt einer *Personalentwicklung* berufliche Bildung in der Kirche anzugehen ist. Fort- und Weiterbildung will deutlich machen, welchen Beitrag sie leistet, um die gegebenen Ziele und Aufgaben des Bistums zu erreichen.

Auch für den Bereich der Berufseinführung gilt die Aufforderung, mit Blick auf die Qualität beruflicher Bildung grundlegende und konkrete Überlegungen anzustellen. Unter dem Konzentrationspunkt „*Schlüsselqualifikationen*“¹ legen wir ein Konzept auf der Basis einer handlungsorientierten Praktischen Theologie und von handlungsorientierten Human- und Sozialwissenschaften vor. Der Beitrag bewegt sich auf drei Ebenen:

1. auf einer *wissenschaftstheoretischen Ebene (Meta-Meta-Ebene)*; dort sind die Schlüsselqualifikationen als allgemeine und berufsspezifische Qualifikationen explizit angesiedelt (s. Kapitel 1),

* Es ist ungewöhnlich, daß bei einer Veröffentlichung fünf Autoren angegeben werden. Diese Eigenart erklärt sich daraus, daß das hier vorgestellte Unternehmen in langjähriger Kooperation der unterschiedlichen Fachvertreter entstanden und nur im Team realisiert werden konnte und kann.

¹ Trotz aller Kritik an den Schlüsselqualifikationen (vgl. z.B. A. Kaiser, Schlüsselqualifikationen in der Arbeitnehmerweiterbildung, Berlin 1992, 105-110) sehen wir den größeren Vorteil darin, eine Verbindung zwischen allgemeiner und berufsspezifischer Bildung herzustellen; vgl. z.B. H. Beck, Schlüsselqualifikationen, Darmstadt 1993

2. auf einer *funktionalen Ebene* hinsichtlich von möglichem Zusammenspiel der Schlüsselqualifikationen je nach Praxisbereich (*Meta-Ebene*); hier ist der Begründungszusammenhang der für den jeweiligen Praxisbereich gewählten Schlüsselqualifikationen beispielhaft zu leisten, so daß deren praktische Anwendungen auf Ebene 3 als mögliche Lernkonzepte einsichtig werden können (s. Kapitel 2),
3. auf der *Durchführungsebene (Praxisebene)* werden Beispiele von Lernprogrammen aus Berufseinführung und Fortbildung vorgestellt, die Schlüsselqualifikationen und ihre Operationalisierung auf Praxis hin transparent werden lassen (s. Kapitel 3).

Daß gerade von uns ein Grundkonzept auf der Basis einer handlungsorientierten Theologie mit der Fokussierung auf Schlüsselqualifikationen von dem reichen möglichen Spektrum einer qualitätsbezogenen Personalentwicklungskonzeption ausgewählt wurde, hängt mit unserem biographischen und fachlichen Werdegang zusammen:

Selbstverständlich haben wir unterschiedliche, biographische Entwicklungsprozesse zu einem handlungsorientierten Ansatz aufgrund verschiedener fachlicher Praxisausrichtungen: Alwin J. Hammers ist Professor für Pastoralpsychologie am Institut für Pastoralpsychologie und Homiletik des Bischöflichen Priesterseminars Trier und Lehrpsychotherapeut der Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (GwG). Engelbert Felten arbeitet als Homiletiker ebenfalls am Institut für Pastoralpsychologie und Homiletik des Bischöflichen Priesterseminars und als Lehrbeauftragter für Homiletik an der Theologischen Fakultät Trier; ferner ist er Referent für Priesterfortbildung in der Abteilung Personalförderung des Bischöflichen Generalvikariats Trier. Hermann Josef Groß, Pastoralreferent, Pädagoge und Theologe, hat seinen beruflichen Schwerpunkt in der Fort- und Weiterbildung allgemein und speziell von Seelsorgern/Innen gelegt, Georg Köhl, Pastoralreferent, Pastoraltheologe, ehemaliger Ausbildungsleiter und jetziger Studienleiter in der Berufseinführung von Seelsorgern/Innen und Paul Rittgen, Religionspädagoge, in der Schule, Lehrerfort- und Weiterbildung, Ausbildung und Berufseinführung von Seelsorgern/Innen. Die Zusammenarbeit in einer Abteilung und in der Berufseinführung und der Fort- und Weiterbildung von Seelsorgern brachte es mit sich, die Handlungsorientierung als zentrales Herzstück gemeinsamer Arbeit zu entdecken, sich weiter darin zu bestärken, zu ergänzen und konstruktiv weiterzuentwickeln. Die Pluralität als professionelle „Arbeiter“ in verschiedenen Praxisbereichen Praktischer Theologie hat uns immer enger praktisch und theoretisch verbunden. Unseren Beitrag legen wir vor und stellen ihn zur Diskussion. Auch die Mitarbei-

terbildung der Kirchen muß aufzeigen können, wie die berufliche Qualifizierung von Seelsorgern/Innen auf der Höhe des Fachniveaus qualitativ weiterentwickelt werden kann. Wir sind überzeugt, daß die Kirchen mittlerweile über eine Erfahrung in der konzeptionellen und didaktischen Gestaltung des Lernens in der zweiten Bildungsphase verfügen, wie sie für die Berufseinführung von vergleichbaren akademischen Berufen² anderenorts kaum vorliegen dürften. Zugleich möchten wir auch zur allgemeinen konstruktiven Differenzierung von Schlüsselqualifikationen beitragen.

Wissenschaftstheoretische Ebene:

Handlungsorientierte Praktische Theologie als Basis für allgemeine und berufsspezifische Schlüsselqualifikationen für Seelsorger

1 Allgemeine und berufsspezifische Schlüsselqualifikationen

1.1 *Praktische Theologie als Theorie praktisch-theologischen Handelns*

Eine Verbesserung der Qualität praktisch-theologischen Handelns kann im Anschluß an das II. Vaticanum und die Würzburger Synode in einer Befähigung zu einer handlungsorientierten Praktischen Theologie gesehen werden: Schon 1974 propagierten die deutschsprachigen Pastoraltheologen auf ihrem traditionellen Kongreß in Wien im Sinne des II. Vaticanums und der Würzburger Synode zur Bewältigung gegenwärtiger Seelsorgsprobleme eine handlungsorientierte Praktische Theologie³, so daß in dieser wissenschaftstheoretischen Festlegung ein gegenwärtiges Praktisch-theologisches Selbstverständnis, eine Konvention der scientific community, konstatiert werden kann.

Anhand einer Graphik soll mit Hilfe einer Prozeßbeschreibung von handlungsorientierter Praktischer Theologie ein Einblick auf wissen-

² Vgl. etwa die Berufseinführung der Mediziner, Juristen, Diplom-Pädagogen, Diplom-Psychologen, Sozialpädagogen

³ Vgl. R. Zerfaß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*: F. Klostermann /R. Zerfaß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, Würzburg 1974, 164-177; P. Rittgen/B. Kallicki, *Näher zum Schüler*, Trier 1991, 73-82

schaftstheoretischer Ebene in das Handeln dieses Ansatzes vermittelt werden.

- *Voraussetzung für ein Verständnis der Prozeßbeschreibung ist eine Qualifikation der Interdependenz von Inhalt und Methode aufseiten des Lesers.*

Eine Prozeßbeschreibung wird deshalb gewählt, weil ein lebendiges emanzipatorisches inhaltliches Lernen nicht statisch definiert werden kann, es sei denn in hoher Abstraktionsebene, was dann nur dem fachlichen Insider dient. Vorliegender Beitrag möchte sich an Praktiker und Theoretiker wenden und will daher ein Handeln nach einer handlungsorientierten Praktischen Theologie gemäß ihrer Prozeßhaftigkeit auch auf der wissenschaftstheoretischen Ebene beschreibend erläutern.

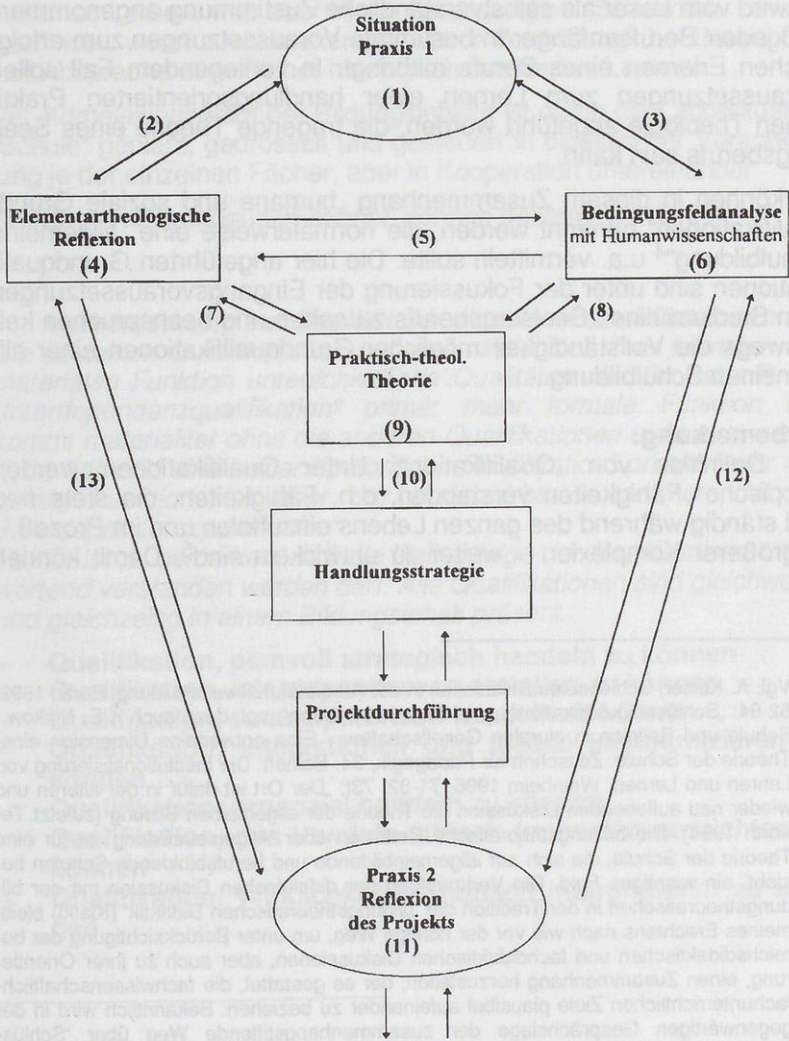
Zur Erläuterung der Graphik:

Vorbemerkung zur Erläuterung:

Die Graphik will, wie oben angegeben, sowohl den Prozeßvorgang als auch die inhaltlichen Perspektiven präsentieren.

Ausgangssituation der Planung eines praktisch-theologischen Handelns ist die Situation aller Beteiligten, Adressaten, Seelsorger, Lehrer und ihre Kontexte, vor dem geplanten Handeln (1). Diese Situation ist in der Fokussierung auf einen praktisch-theologischen Fachbereich zu analysieren (6) und in Interdependenz (2) (3) (5) elementar theologisch zu reflektieren (4). Aufgrund und mit Hilfe dieser Schnittmenge (7) (8) ist eine Praktisch-theologische Theorie für diesen praktisch-theologischen Fachbereich (9) zu erstellen, die für die Praxis 1 innerhalb des gewählten Fachbereich ein Handlungsmodell (10) anbietet. Bei der Anwendung des Modells wird Praxis 1 zu Praxis 2 (11) verändert. Praxis 2 kann neue „Praxis 1“ werden.

Handlungswissenschaftlicher Regelkreis der Praktischen Theologie



Exkurs

Voraussetzungen zum Lernen einer handlungsorientierten Praktischen Theologie: humane und soziale Grundqualifikationen

Es wird vom Leser als selbstverständliche Zustimmung angenommen, daß jede/r Berufsanfänger/In bestimmte Voraussetzungen zum erfolgreichen Erlernen eines Berufs mitbringt. In vorliegendem Fall sollen Voraussetzungen zum Lernen einer handlungsorientierten Praktischen Theologie angeführt werden, die tragende Theorie eines Seelsorgsberufs sein kann.

Es können in diesem Zusammenhang „humane und soziale Grundqualifikationen“ benannt werden, die normalerweise eine „allgemeine Schulbildung“⁴ u.a. vermitteln sollte. Die hier angeführten Grundqualifikationen sind unter der Fokussierung der Eingangsvoraussetzungen zum Studium eines Seelsorgsberufs zu sehen und beanspruchen keineswegs die Vollständigkeit möglicher Grundqualifikationen einer allgemeinen Schulbildung.

Vorbemerkung:

Zur Definition von „Qualifikation“: Unter Qualifikationen werden „utopische“ Fähigkeiten verstanden, d.h. Fähigkeiten, die stets neu und ständig während des ganzen Lebens einzuholen und im Prozeß – in größerer Komplexion – weiter zu entwickeln sind⁵. Damit können

⁴ Vgl. A. Kaiser, Schlüsselqualifikationen in der Arbeitnehmerweiterbildung, Berlin 1992, 62-64: „Schlüsselqualifikationen und Allgemeinbildung“; vgl. dazu auch K.E. Nipkow, Schule und Religion in pluralen Gesellschaften - Eine notwendige Dimension einer Theorie der Schule: Zeitschrift für Pädagogik, 34. Beiheft: Die Institutionalisierung von Lehren und Lernen, Weinheim 1996, 71-82, 73f: „Der Ort ist dafür in der älteren und wieder neu auflebenden Diskussion die Theorie der allgemeinen Bildung (zuletzt Tenorth 1994). Die bildungstheoretische Reflexion über 'Allgemeinbildung' ist für eine Theorie der Schule, die sich auf allgemeinbildende und berufsbildende Schulen bezieht, ein wichtiges Feld. Die Verknüpfung der didaktischen Diskussion mit der bildungstheoretischen in der Tradition der 'bildungstheoretischen Didaktik' (Klafki) bleibt meines Erachtens nach wie vor der richtige Weg, um unter Berücksichtigung der bereichsdidaktischen und fachdidaktischen Diskussionen, aber auch zu ihrer Orientierung, einen Zusammenhang herzustellen, der es gestattet, die fachwissenschaftlich-fachunterrichtlichen Ziele plausibel aufeinander zu beziehen. Bekanntlich wird in der gegenwärtigen Gesprächslage der zusammenhangstiftende Weg über 'Schlüsselprobleme' mit 'epochaltypischer' Bedeutung beschritten (Klafki 1985, 1991). Dieser Weg ist wissenschaftstheoretisch und -praktisch gesehen plausibel, denn komplexe Probleme fordern zu integrativer und interdisziplinärer Bearbeitung auf.“

⁵ Vgl. A. Kaiser, a.a.O. 11ff

sie zu Schlüsselqualifikationen bei materialer beruflicher „Ladung“ ausgebaut werden.

Lerntaxonomisch bedeutet das, daß auf allen Lernebenen (der kognitiven, affektiven und psychomotorischen) die Adressaten entsprechende Lernprozesse zu durchlaufen haben. Damit ist es ein ganzheitliches Lernen, was aber in der Laborsituation „Schule“ u.a. bewußt stattfindet, wenn auch in exemplarischer Vermittlung⁶ bei Beteiligung und Absprache aller Fächer hinsichtlich des besten Lernorts.

Der *Komplexionsgrad*⁷ der Bildungsinhalte ist durch die Laborsituation „Schule“ geplant, gedrosselt und gesteuert in didaktischer Verantwortung je der einzelnen Fächer, aber in Kooperation untereinander.

Als mögliche Grundqualifikationen können genannt werden:

Vorbemerkung zur Qualität der einzelnen Qualifikationen

Die einzelnen Qualifikationen nehmen hinsichtlich ihrer formalen und materialen Funktion unterschiedliche Qualitäten ein: So hat z.B. die „Interdependenzqualifikation“ primär mehr formale Funktion und kommt materialiter ohne die anderen Qualifikationen nicht aus; umgekehrt hat z.B. eine „emanzipatorische Qualifikation“ primär mehr materiale Funktion, ist aber nur praktikierbar zusammen mit der „Interdependenzqualifikation“.

Ferner ist zu bemerken, daß die Reihenfolge der Qualifikationen nicht wertend verstanden werden darf: Alle Qualifikationen sind gleichwertig und gleichzeitig in einem Bildungsinhalt präsent.

- **Qualifikation, planvoll strategisch handeln zu können**
- **Qualifikation, Interdependenzen erstellen zu können**
- **Qualifikation, emanzipatorisch handeln zu können**
- **Qualifikation, interaktionell und medial kommunizieren zu können**
- **Qualifikation, prosozial handeln zu können**
- **Qualifikation, das Handeln ethisch (normativ) ausrichten zu können**
- **Qualifikation, Wirklichkeit ästhetisch interpretieren zu können**

⁶ Vgl. A. Kaiser, a.a.O. 85ff

⁷ Der Begriff „Grad“ darf nicht mißverstanden werden: Aus Lehrer-/Vermittlerperspektive kann eine Lernebene angesetzt werden, die aber dynamisch funktional zu verstehen ist.

Da gegenwärtig die allgemeine Schulbildung eine gewisse Vermittlung der genannten Grundqualifikationen nicht generell garantiert, haben einige Fachhochschulen ein Vorsemester (vor Studiumsbeginn)⁸ ins Gespräch gebracht, das einen Lernprozeß bezüglich der Grundqualifikationen initiieren soll. Diese Grundqualifikationen sind dann bewußt während des gesamten Studiums von allen Fachbereichen zu „pflegen“ und ansatzhaft zu Schlüsselqualifikationen zu transferieren. Damit wird es möglich, die Grundqualifikationen/Schlüsselqualifikationen in der Berufseinführung voll zu Schlüsselqualifikationen auszubauen. Das universitäre Theologiestudium beabsichtigt ähnliches mit einem sogenannten „Grundkursangebot“.

1.2 *Schlüsselqualifikationen für Seelsorgsberufe im Lernkonzept einer handlungsorientierten Praktischen Theologie*

Es sind zunächst allgemeine Schlüsselqualifikationen für Absolventen/Innen von Hochschulen, allgemeine Schlüsselqualifikationen für Theologen und berufsspezifische Schlüsselqualifikationen für Seelsorger zu unterscheiden.

Allgemeine Schlüsselqualifikationen beziehen sich auf die ganzheitliche Entwicklung der Persönlichkeit, auf die Fähigkeit zur Entwicklung von Selbst-, Sozial- und Methodenkompetenz. Dementsprechend beinhalten die allgemeinen Schlüsselqualifikationen für Theologen die Befähigung zur Entwicklung einer elementartheologischen Identität. Die berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen sind Produkte der jeweiligen Praxisbereiche und daher nach Bedarf (Praxisveränderung) stets höchst variabel und veränderbar. Selbstverständlich besteht ein interdependenter Zusammenhang zwischen allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen, der in Kapitel 2 näher zu erläutern ist. Ferner setzen die Schlüsselqualifikationen Grundqualifikationen (s. Exkurs) voraus, die im Lernprozeß der „allgemeinen“ Schulbildung erworben werden sollten⁹.

Allgemeine Schlüsselqualifikationen sind „das Potential an Selbst-, Sozial- und Methodenkompetenz“, „das hinter den jeweils aktuell geforderten Qualifikationen“ - in unserem Verständnis: den berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen - „steht. Schlüsselqualifikationen ersetzen Fachwissen nicht einfach, sondern sind gewissermaßen das persönlichkeitsbezogene Prinzip, um Fachwissen in eine Persönlich-

⁸ Vgl. z.B. die Katholische Fachhochschule Mainz für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Praktische Theologie; das „Seminar zur Ausbildung von Gemeindeferenten/Innen“ in Freiburg führt solche Vorsemester nach Vereinbarung durch.

⁹ Vgl. dazu die Definition von A. Kaiser, a.a.O. 60

keitsstruktur zu integrieren und damit in einem übergeordneten Sinne verfügbar zu machen.“ Allgemeine Schlüsselqualifikationen ermöglichen Fachwissen zu intentionalisieren, so daß es in jeder beruflichen Herausforderung anwendbar wird.

Selbstverständlich sind entsprechend eines Berufsdesigns, speziell für Seelsorgsberufe spezifische Schlüsselqualifikationen notwendig, die sich aus den Anforderungen der Praxisbereiche ergeben. Ändern sich Praxisbereiche¹⁰ oder Praxisanforderungen der Bereiche müssen sich auch die entsprechenden Qualifikationen ändern. Folglich sind die berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen nicht nach Fachbereichen sondern Praxisanforderungen ausgerichtet. Dennoch ist eine kategoriale Seelsorgsspezialisierung möglich: Sie wird durch verstärkten bzw. alleinigen Einsatz mit Praxis-Theorie-Begleitung in einem Praxisbereich erreicht, d.h., der/die Betreffende hat die Möglichkeit intensiver Praxiserfahrung und Übung in diesem Praxisbereich.

Die Diskussion um die Schlüsselqualifikationen in der beruflichen Bildung wird in der Praktischen Theologie vor allem unter den Stichworten „Identität“ und „Kompetenz“ geführt. Hermann Stenger¹¹ hat einen pastoralanthropologischen Entwurf vorgelegt, der den Zusammenhang von Identität und Kompetenz beleuchtet. Als berufsunspezifische Varianten ganzheitlicher-personaler Kompetenz nennt Stenger die Fähigkeiten personenbezogen zu kommunizieren, wirklichkeitsbezogen zu handeln und botschaftsbezogen mit Symbolen umzugehen. Eine im Studium und in der Berufseinführung erworbene operative Kompetenz kann ein größeres Defizit an ganzheitlicher-personaler Kompetenz in der Regel nicht ausgleichen. Dagegen ist es denkbar, gewisse berufstheoretische und berufspraktische Mängel in Kauf zu nehmen, wenn ein überdurchschnittliches Maß an ganzheitlicher-personaler Kompetenz vorhanden ist. Das optimale Verhältnis von Identität und Kompetenz ist dann erreicht, wenn die pastorale Kompetenz in eine „geglückte“ personale Identität voll integriert werden kann.

Stenger reflektiert weniger den Zusammenhang zwischen operativer und ganzheitlicher-personaler Kompetenz. Hier kann die Diskussion an Schlüsselqualifikationen weiterführen: Das Zusammenspiel von allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen auf Praxisebene führen zu einer Schnittmenge von Identität und Kompetenz, die sich daher in der Praxis als kompetent authentisch erweist.

¹⁰ Vgl. zur Kategorisierung: R. Zerfaß, *Inhalte der Praktischen Theologie*: G. Biemer /A. Biesinger, *Theologie im Religionsunterricht*, München 1976, 92-107,96-98

¹¹ Vgl. H. Stenger, *Kompetenz und Identität*: H. Stenger (Hg.), *Eignung für die Berufe der Kirche*, Freiburg 1988, 31-133

Zur näheren Charakterisierung der Schlüsselqualifikationen ist grundsätzlich folgendes zu sagen:

Der Komplexionsgrad einer Schlüsselqualifikation ist die ganze Lebenswirklichkeit. Damit repräsentiert sie sich jeweils in voller Dimension für den/die Betreffende/n: Sie ist nie einholbar, und der Lernprozeß nie zu Ende. Formal entspricht sie damit der Struktur jesuanischer Ethik.

Die angeführten Schlüsselqualifikationen sind in den angegebenen Tätigkeitsbereichen praktisch-theologischen Handelns von uns Autoren abgeleitet. Sie sind ausschließlich nur als *interdependente Komplexionen elementar-theologischer¹² und human- und sozialwissenschaftlicher¹³ Perspektiven* zu verstehen.

Als mögliche allgemeine und berufsspezifische Schlüsselqualifikationen können genannt werden¹⁴:

1. Allgemeine Schlüsselqualifikationen für Hochschulabsolventen/Innen¹⁵

1.1 Qualifikation der Wahrnehmung und der Bedingungsfeldanalytik

1.1.1 Dreistufige kognitive Erkenntnisqualifikation für die Fremdwahrnehmung und Bedeutungsfindung

1. Wahrnehmung von Worten, Bildern, Gefühlen etc. 2. Konkretes Verstehen des aktuellen Problems 3. Umfassendes Verstehen der Bedeutung des Lebenskontextes

1.1.2 Dreistufige kognitive Erkenntnisqualifikation für die Selbstwahrnehmung und Bedeutungsfindung

Dreistufigkeit s. 1.1.1

1.1.3 Qualifikation des Verstehens der aktuellen Beziehungen

¹² Vgl. P. Rittgen, Kommunikative Glaubensdidaktik, Bd. 1, Trier 1988, 91-97

¹³ Vgl. K.E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 1, Gütersloh ²1978, 177ff

¹⁴ Die Bezifferung ist zur besseren und schnelleren Kennung und Kategorisierung vorgenommen.

¹⁵ Vgl. A. Hammers, Pastoralpsychologische Ausbildung für den Seelsorgsdienst. Grundlagen, Ziele, Methoden: I. Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 153-180; A. Hammers, Christlicher Glaube und praktizierter Unglaube, Trier ²1997

- 1.1.4 Qualifikation des An-Erkennens von dem, was ist
- 1.2 **Qualifikation des Verstehens und der Begleitung von Veränderungsdynamik**
 - 1.2.1 Qualifikation der Analyse von Lösungsversuchen
 - 1.2.2 Qualifikation der Effizienzbewertung dieser Lösungsversuche
 - 1.2.3 Qualifikation der Suche nach besseren Alternativen
- 2. **Allgemeine Schlüsselqualifikationen für Theologen: elementartheologische Identität**
 - 2.1 **Qualifikation der elementartheologischen Bedeutungsfindung**
 - 2.2 **Qualifikation der elementartheologischen und spirituellen Konkretisierung**

Diese Klassifikation orientiert sich hinsichtlich des Verstehensprozesses am sogenannten pastoralen Dreischritt, der in seiner Abfolge nicht umkehrbar ist. Die einzelnen Schritte lauten: Was ist? Was bedeutet es immanent? Was bedeutet es transzendent? Entsprechend bezieht sich die erste Stufe des Verstehens auf die pure Wahrnehmung von Mitteilungen (Worte, Bilder, Gefühle, Körperempfindungen und -ausdruck etc.). Im nächsten Schritt wird die Bedeutung dieser Mitteilungen im Kontext dieses konkreten Einzelfalls verstanden. Im dritten Schritt wird dieser Einzelfall verstanden in seiner Bedeutung für den gesamten Lebenskontext dieses Menschen. Damit wird der Einzelfall zu einem Beispiel für ein sehr grundsätzliches Lebensthema, auf das jeder Mensch in seinem konkreten Lebensvollzug eine Antwort geben muß. Solche Lebensthemen sind zum Beispiel „Autonomie versus Abhängigkeit“, „Sein und Sollen“, „Macht und Ohnmacht“ oder „Grenzen“.

Die inzwischen relativ detaillierte Sammlung dieser großen Lebensthemen und die Möglichkeit, die Kursteilnehmer bei der Analyse von Gesprächen anhand dieser Liste nach dem „um was gehts hier eigentlich“ suchen zu lassen, haben zu einem entscheidenden Fortschritt in der Ausbildungspraxis geführt. Vielen fehlte nämlich bis dahin trotz guter Detailverbalisierungen der „rote Faden“ im Verstehen ihres Gesprächspartners und damit auch die Übersicht und die Sicherheit in der Beziehung. Außerdem ist das Verstehen der großen

immanenten Lebensthemen die unabdingbare Voraussetzung für den Schritt der Korrelation im Sinne der theologischen Elementarisierung.

Ein weiteres wesentliches Element dieser Schlüsselqualifikationen ist die starke Beachtung der Beziehungsdynamik zwischen den Gesprächspartnern, die ja oft im seelsorgerlichen Gespräch als einziges unmittelbar gegenwärtig und erfahrbar ist. Besonders wichtig ist dabei die Frage, was jetzt hinsichtlich des besprochenen Themas konkret zwischen den Beteiligten geschieht. Wiederholt sich das besprochene Problem jetzt aktuell?

Sehr grundsätzlich ist auch die Betonung der Lösungsorientierung im Prozeß der seelsorgerlichen Begegnung. Pures Verstehen und Verbalisieren von dem, was ist, führt leicht zu einer Fixierung auf die gefundenen Defizite und damit zu einem stimmungsmäßigen „Sumpfen“, was langfristig die Abwehr und Vermeidung verstärkt. Deshalb ist es sehr hilfreich und oft dringend notwendig, sich sehr sorgfältig um die bisherigen Lösungsstrategien des Gesprächspartners und deren Weiterentwicklung zu kümmern. Wie genau versucht der/die Betreffende bisher, sein/ihr Problem zu lösen? Welchen großen Lebensregeln folgt er/sie dabei? Wie gut funktioniert das? Oft ist es gerade so, daß die bisher automatisch angewandten Lösungsstrategien (mehr von demselben Alten) völlig unfunktional sind. Damit verschärfen sie den Konflikt und sind letztlich selbst das Hauptproblem. Wenn das deutlich herausgearbeitet und erfahren ist, dann folgt der finale Schritt, indem aktiv bessere Lösungsmöglichkeiten gesucht und überprüft werden.

Der auf jeder Stufe des Prozesses des Verstehens und der Bedeutungsfindung mögliche Vorgang der theologischen Elementarisierung wird von den Auszubildenden erfahrungsgemäß sehr zögerlich angegangen. Das hat zwei Gründe. Zum ersten zeigt sich hier ein erhebliches Defizit der wenig lebens- und erfahrungsbezogenen akademischen Ausbildungspraxis. Darüber hinaus ergibt sich aber auch eine Einschränkung, die von den Auszubildenden aus der Intensität des Erfahrungsprozesses heraus formuliert wird. Wenn jemand tief und ganzheitlich eine wichtige Situation seines Lebens verstanden, durchlebt und manchmal auch durchlitten hat, dann wehrt er sich bisweilen selbst und manchmal auch mit der ganzen Gruppe, im Prozeß selbst oder daran anschließend die theologischen Korrelate dieser Erfahrung zu reflektieren. Sie fürchten, dieses kostbare Stück Leben zu „zerreden“. Wir suchen gegenwärtig noch zusammen mit den Kursteilnehmern nach dem passenden Modus und Platz für diesen Prozeß, der von allen prinzipiell für wichtig gehalten wird. Die bisherigen

Erfahrungen laufen auf eine flexible Handhabung der Reflexionsangebote hinaus.

Von der Lernorganisation her gesehen werden diese Schlüsselqualifikationen im Pastoralpsychologischen Curriculum des Priesterseminars Trier über einen Zeitraum von etwa 10 Jahren vor allem in Wochenblockkursen eingeübt. Dieses Curriculum beginnt nach dem ersten Studiensemester und endet mit einem Supervisionskurs im zweiten Dienstjahr.

3. Berufsspezifische Schlüsselqualifikationen für Seelsorger nach den Ordnungen der Berufseinführung im Bistum Trier

3.1 Qualifikation zum professionellen Handeln in und mit Gruppen und Projekten¹⁶

- 3.1.1 Qualifikation zu differenzierter Perspektivenübernahme in themen- und beziehungsorientierten Gruppen
- 3.1.2 Qualifikation zu einem reflektierten Rollenverständnis in Gruppen und komplexen Projekten
- 3.1.3 Qualifikation zur Anwendung und Beurteilung unterschiedlicher Leitungs- und Beratungsstile

3.2 Qualifikation zu einem kerygmatischen Vergegenwärtigungshandeln¹⁷

- 3.2.1 Qualifikation zur kontextuellen Erfassung biblischer Texte/systematisch-theologischer Inhalte und ihres Erfahrungshintergrundes
- 3.2.2 Qualifikation zur erfahrungsbezogenen Wahrnehmung von Gegenwart in unterschiedlichen Kontexten
- 3.2.3 Qualifikation zur Entdeckung möglicher erfahrungsbezogener Interdependenzen zwischen biblischen Texten/systematischer Theologie und jeweiliger Gegenwart

¹⁶ Vgl. G. Köhl, Seelsorge lernen in der Berufseinführung - Plädoyer für eine theologisch verantwortete Praxis: PThl 14(1994), 169-180

¹⁷ Vgl. E. Lange, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit: E. Lange, Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, München ²1987, 9-51

3.2.4 Qualifikation zur rhetorischen Gestaltung sowie zur Hörer/innen- und situationsorientierten Vermittlung der entdeckten Interdependenzen

3.3 Qualifikation zu einem didaktischen Handeln i.w.S.¹⁸

3.3.1 Qualifikation zur Organisation von planvollem Lernen

3.3.2 Qualifikation zu exemplarischem Lernen

3.3.3 Qualifikation zu Lernen im Mix verschiedener Methoden und Sozialformen

3.3.4 Qualifikation zum Lernen nach dem „Feedback-Prinzip“

3.3.5 Qualifikation zu einem subsidiären Lehrer-/Vermittlerverständnis

Angesichts der vorgelegten Schlüsselqualifikationen stellt sich die Frage nach ihrer Ableitung und Legitimation.

In zwanzigjähriger Theorie-Praxis- und Praxis-Theorie-Auseinandersetzung und -Erfahrung kristallisierten sich in den Fachbereichen Homiletik, Pastoralpsychologie, Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Teamarbeit bei handlungsorientiertem Vorgehen in der Berufseinführung von Seelsorgern/Innen die vorgelegten Schlüsselqualifikationen heraus¹⁹ und sind daher auch aus diesem Ansatz mitbegründbar: Der handlungsorientierte Ansatz erfordert eine fachlich kompetente Identität (1. bis 2. insgesamt)²⁰, die ein kontext- und fachbezogenes, wertendes Handeln (insgesamt 3.) erst ermöglicht. Ferner beinhaltet handlungsorientiertes Tun immer einen emanzipatorischen Lernprozeß, der auch subjektverfremdende Wirklichkeiten zuläßt und sich damit auseinandersetzt (bes. 1.; 2.; 3.3). Selbstverständlich heben Schlüsselqualifikationen die Fachbezogenheit auf, weil ein Handeln in Praxis nicht nach Fächerkategorien erfolgt. Stattdessen gilt als Handlungskategorie die jeweilige konkrete Praxis, in der Berufseinführung auch Lernort genannt. Dabei ist zu beachten, daß es innerhalb der Handlungsfelder optimale Lernorte für berufsspezifische Schlüsselqualifikationen gibt. So bietet sich z.B. für das Handlungsfeld „Bildung“ der Praxisbereich „Religionsunterricht“ als

¹⁸ Vgl. P. Rittgen, Modell einer kommunikativen Glaubensdidaktik: W. Lentzen-Deis u.a. (Hg.), Der menschenfreundliche Gott, Trier 1990, 199-219

¹⁹ Selbstverständlich in materialer Rückkopplung zu „Theorie-Praxis“ als handhabbare Kategorisierung: Vgl. P.C. Bloth (Hg.), Handbuch der Praktischen Theologie, Bd.3, Gütersloh 1983, Deckelinnenseite des Handbuchs

²⁰ Vgl. die entsprechenden Schlüsselqualifikationen

optimaler Lernort an, weil Schule als Lernort für didaktisches Handeln so durchorganisiert und durchstrukturiert ist wie kein anderer Praxisbereich im Handlungsfeld der Praktischen Theologie.

Gleichrangig daneben sind für die Festlegung der Rechtfertigungskriterien der Schlüsselqualifikationen die Adressaten der Berufseinführung selbst anzuführen: So sind aufgrund der momentanen Ausrichtung des Theologiestudiums hohe Defizite hinsichtlich der allgemeinen Schlüsselqualifikationen (1.) festzustellen. Als Gründe für die Defizite kann die vorwiegend rezeptive und deduktive Ausrichtung des Studiums genannt werden, die kaum handlungsorientiertes Lernen kennt. Aber auch im Bereich der allgemeinen Schlüsselqualifikationen für Theologen (2.) sind hohe Defizite festzustellen, nicht hinsichtlich von Wissen, sondern hinsichtlich der Intentionalisierung bzw. Intentionalisierungsfähigkeit von theologischem Wissen.

Ebene der Begründungszusammenhänge

von

allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen

2 Ein Beispiel eines Zusammenspiels von allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen aus dem Praxisbereich „Religionsunterricht“

Wegen des vorgegebenen Rahmens kann selbstverständlich nur an einem Beispiel das Zusammenspiel von allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen aufgezeigt werden. Es wird der Praxisbereich „Religionsunterricht“ deshalb ausgewählt, weil dieser Praxisbereich von seinem Bedingungsfeld „relativ“ bekannt vorausgesetzt werden kann, so daß eine ansonsten notwendige Beschreibung des Bedingungsfeldes entfallen kann.

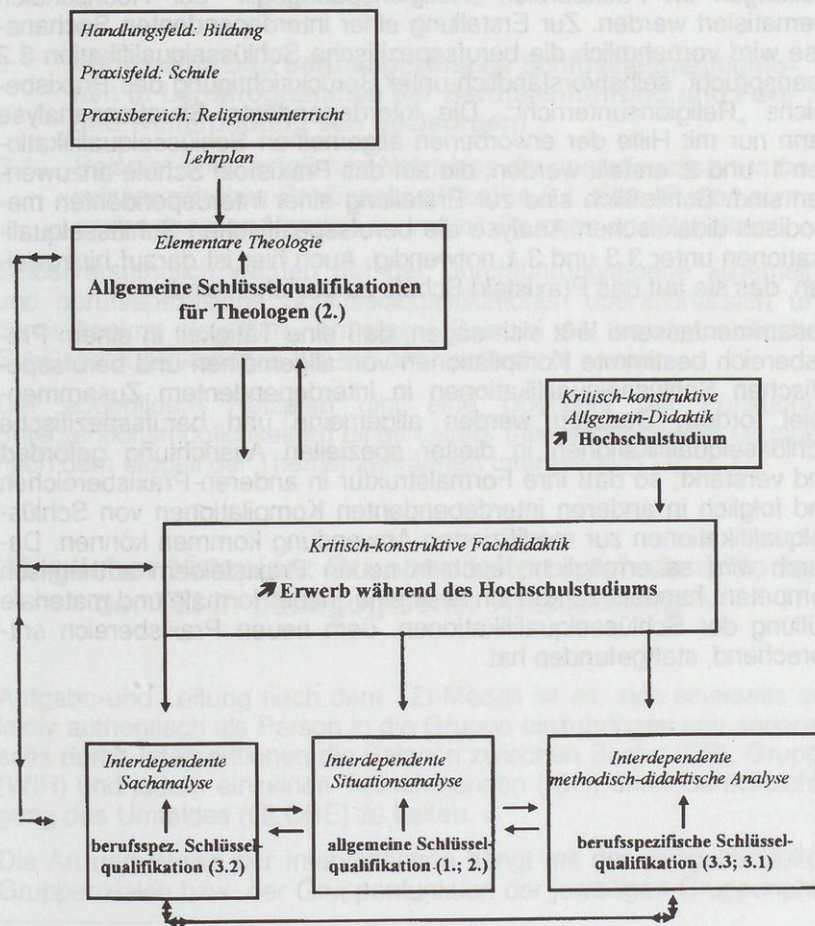
Vom Studium wird die Kenntnis einer kritisch-konstruktiven Religionsdidaktik²¹ vorausgesetzt. Zur besseren Verständigung und Konkretisierung wird subjektiv-positionell auf die „Kommunikative Glaubensdidaktik“ als eine Möglichkeit einer handlungsorientierten Fachdi-

²¹ Vgl. G. Lämmermann, Grundriß der Religionsdidaktik, Stuttgart 1991, 166-171

daktik verwiesen.²² Sie gibt die „Bausteine“, die verschiedenen allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen, für authentisch kompetentes Handeln in diesem Praxisbereich vor, wie folgendes Schema zeigt:

²² Vgl. ausführlich dazu: P. Rittgen, Kommunikative Glaubensdidaktik, Bd.1, Trier 1988; P. Rittgen/B. Kalicki, Näher zum Schüler, Kommunikative Glaubensdidaktik, Bd.2; Trier 1991; H.-D. Biesdorf/G. Lames/P. Rittgen, Handlungsorientierte Lehrplangestaltung, Trier 1992; P. Rittgen, Modell einer kommunikativen Glaubensdidaktik: W. Lentzen-Deis u.a.(Hg.), Der menschenfreundliche Gott, Trier 1990, 199-219

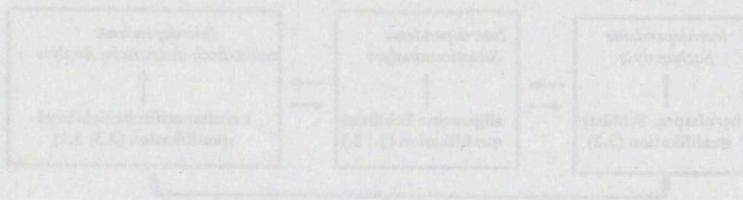
Beispielhaftes Zusammenspiel von allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen im Praxisbereich „Religionsunterricht“



Schlüsselqualifikationen sind alle gleichzeitig und gleichwertig, aber unterschiedlich in ihrer Intensität präsent. Im Schema werden der Transparenz wegen nur die Schlüsselqualifikationen mit intensivster Anforderung benannt.

Wie das Schema zeigt, ist zunächst eine elementartheologische Auseinandersetzung mit dem Lehrplanthema notwendig. Das setzt eine elementartheologische Identität voraus (allgemeine Schlüsselqualifikation für Theologen: 2.). Die Kenntnis eines Modells einer kritisch-konstruktiven Fachdidaktik wird vorausgesetzt, da solche Modellvorstellungen im Fachbereich „Religionspädagogik“ der Hochschulen thematisiert werden. Zur Erstellung einer interdependenten Sachanalyse wird vornehmlich die berufsspezifische Schlüsselqualifikation 3.2 beansprucht, selbstverständlich unter Berücksichtigung des Praxisbereichs „Religionsunterricht“. Die interdependente Situationsanalyse kann nur mit Hilfe der erworbenen allgemeinen Schlüsselqualifikationen 1. und 2. erstellt werden, die auf das Praxisfeld Schule anzuwenden sind. Schließlich sind zur Erstellung einer interdependenten methodisch-didaktischen Analyse die berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen unter 3.3 und 3.1 notwendig. Auch hier ist darauf hinzuweisen, dass sie auf das Praxisfeld Schule zu beziehen sind.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß eine Tätigkeit in einem Praxisbereich bestimmte Kompilationen von allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen in interdependentem Zusammenspiel fordert. Dadurch werden allgemeine und berufsspezifische Schlüsselqualifikationen in dieser speziellen Ausrichtung gefördert und verstärkt, so daß ihre Formalstruktur in anderen Praxisbereichen und folglich in anderen interdependenten Kompilationen von Schlüsselqualifikationen zur modifizierten Anwendung kommen können. Dadurch wird es ermöglicht, auch in neuen Praxisfeldern authentisch kompetent handeln zu können, weil eine „neue“ formale und materiale Füllung der Schlüsselqualifikationen, dem neuen Praxisbereich entsprechend, stattgefunden hat.



Durchführungsebene:

Beispiel eines möglichen Netzplans eines Durchführungskonzepts und Praxisbeispiele aus Berufseinführung und Fort- und Weiterbildung

3 Allgemeine und berufsspezifische Schlüsselqualifikationen in Lernprogrammen der Berufseinführung und Fort- und Weiterbildung von Seelsorgern

3.1 *Beispiel eines möglichen Netzplans der operationalisierten berufsspezifischen Schlüsselqualifikation 3.1 „Qualifikation zum professionellen Handeln in und mit Gruppen und Projekten“*

Selbstverständlich werden auf der Durchführungsebene allgemeine und berufsspezifische Schlüsselqualifikationen operationalisiert und damit konkret detailliert. An einem Beispiel der berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen 3.1 soll das verdeutlicht werden.

Der abgebildete Netzplan gibt eine Übersicht der Funktionen (Interventionsmöglichkeiten) eines Leiters themenorientierter Gruppen nach dem Modell der Themenzentrierten Interaktion (TZI).

Möglicher Netzplan: Gruppen leiten nach dem Modell der TZI in pädagogischer Ausrichtung^{23,24}

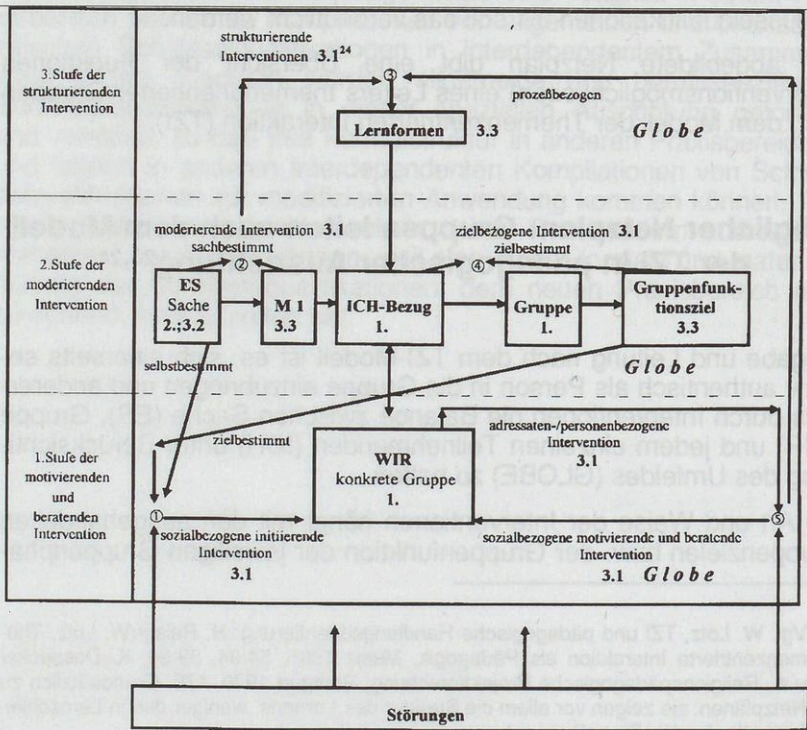
Aufgabe und Leitung nach dem TZI-Modell ist es, sich einerseits selektiv authentisch als Person in die Gruppe einzubringen und andererseits durch Interventionen die Balance zwischen Sache (ES), Gruppe (WIR) und jedem einzelnen Teilnehmenden (ICH) unter Berücksichtigung des Umfeldes (GLOBE) zu halten.

Die Art und Weise der Interventionen hängt mit den ausgehandelten Gruppenzielen bzw. der Gruppenfunktion der jeweiligen Gruppenpha-

²³ Vgl. W. Lotz, TZI und pädagogische Handlungsorientierung: H. Reiser/W. Lotz, Themenzentrierte Interaktion als Pädagogik, Mainz 1995, 54-94, 89-94; K. Dessecker u.a., Religionspädagogische Projektforschung, Stuttgart 1970, 176. Grundsätzlich zu Netzplänen: sie zeigen vor allem die Struktur des Lernens, weniger den in Lernschleifen verlaufenden Prozeß.

²⁴ Die Bezifferung 3.2, 3.3 etc. in der Grafik verweist auf die jeweils akzentuierte Schlüsselqualifikation!

se ab. Durch initiierende Interventionen wird die Gruppe einerseits in die Sache eingeführt und mit der Gruppe das Thema in seiner situativen Konkretion entwickelt. Die einzelnen Teilnehmenden erhalten andererseits eine gewisse Sicherheit. Durch motivierende und beratende Interventionen wird das WIR in der Gruppe durch personbezogene Interventionen das ICH der einzelnen Teilnehmenden gefördert und stabilisiert (Stufe 1). Durch moderierende und zielbestimmte Interventionen wird in der Regel über ein Medium, eine Aufgabenstellung oder eine Methode (M1) die persönliche Auseinandersetzung mit Ziel und Thema (ICH-Bezug) angeregt und ermöglicht. Durch den Austausch in der Gesamtgruppe oder in Untergruppen kann der ICH-Bezug vertieft werden (Stufe 2). Strukturierende Interventionen des Leiters/der Leiterin können Zielsetzung der Gruppe, Thema, Gruppenprozeß und einzelne Teilnehmende in Balance halten bzw. wieder in Erinnerung rufen (Stufe 3). Dies kann innerhalb des Gruppenprozesses durch verschiedene (ganzheitliche) Lernformen oder auch im Einzelfall außerhalb des Gruppengeschehens erfolgen.



Mit zunehmenden Gruppenprozessen können die Interventionen mehr und mehr auch von einzelnen Gruppenmitgliedern kommen. Der/die Leiter/In kann sich dann stärker in die Teilnehmer-Rolle begeben. In der letzten Gruppenphase sind wieder stärker die moderierenden und beratenden Interventionen der Leitung gefragt, um einen reflektierten Abschluß und einen konstruktiven Ausblick zu ermöglichen.

Praktisch-theologische Fachkenntnisse können dort, wo sie Gruppenziel und Gruppenprozeß fördern, von der Leitung, aber auch von einzelnen Gruppenmitgliedern eingebracht werden. Nach der TZI geleitete Gruppen bieten die Möglichkeit, Glaubenskommunikation und christliche Verhaltensweisen einzuüben. Der/die Leiter/In ist weniger als theologische/r Experte/In gefragt, sondern als Mitmensch und Christ in seiner Glaubenskommunikation und seinem christlichen Verhalten. Eine wichtige Funktion von Leitung besteht darin, auf die „Stimmigkeit“ von Prozeß und theologischem Anliegen zu achten. Interaktions- und Kommunikationsprozesse wie Leitungshandeln können kritisch danach befragt werden, „inwiefern der Beziehungsreichtum des einen und dreieinen Gottes menschliche Beziehung verändert bzw. unmöglich macht“.²⁵

3.2 *Beispiele von Durchführungskonzepten aus Berufseinführung und Fort- und Weiterbildung*

Die Anwendung eines handlungsorientierten Modells für Berufseinführung und Fort- und Weiterbildung wird deshalb an verschiedenen Berufsgruppen aufgezeigt, damit die Stimmigkeit des Konzepts für alle Berufsgruppen transparent und die Durchgängigkeit des Konzepts für alle Bildungsphasen deutlich wird.

Eine kooperative Pastoral setzt ein für alle Berufsgruppen gemeinsames Grundkonzept voraus, das gleichzeitig auch die Spezifika der einzelnen Berufsgruppen zuläßt und fördert.

²⁵ M. Schärer, *Theologie, Glaubenskommunikation und Themenzentrierte Interaktion*: K.J. Ludwig (Hg.), *Im Ursprung ist Beziehung*, Mainz 1997, 121-127, 127; vgl. auch B. Langmaack/M. Braune-Krickau, *Wie die Gruppe laufen lernt*, Weinheim ⁵1995, 145-151; A.&E. Rubner, *Die Entwicklungsphasen einer Gruppe - Grundkonflikte, Einstellungen dem Leiter gegenüber und Leiterinterventionen*: C. Löhner (Hg.), *TZI. Pädagogisch-therapeutische Gruppenarbeit nach Ruth C.Cohn*, Stuttgart 1992, 230-251; B. Ernsperger, *Die katechetische Gruppe als Lernraum christlicher Verhaltensweisen*: LKat 12(1990), 117-122

3.2.1 Allgemeine und berufsspezifische Schlüsselqualifikationen in der Berufseinführung von Pastoralassistenten/Innen in den Praxisbereichen „Seelsorgliche Gruppe“ und „Religionsunterricht“

Pastoralpraktikum I	
Lernort: Seelsorgliche Gruppe	Lernort: Religionsunterricht
Ziele	
<p>Leitungsinterventionen in einer seelsorglichen Gruppe einüben und den Zusammenhang zwischen Leitungsverhalten und Selbstkonzept anwenden und analysieren (3.00; 4.00)²⁶.</p> <p>< Schwerpunktmäßig: Schlüsselqualifikationen 1.;2.;3.1></p>	<p>Am Lernort „Schule“ sollen Bedingungs-felder analysiert werden, Medienstrukturierung/ Lernartikulation und eine elementartheologische Identität angewendet und analysiert werden (3.00; 4.00).</p> <p>< Schwerpunktmäßig: Schlüsselqualifikationen 1.;2.;3.3></p>
Inhalte	
<p>Leitung einer themenorientierten Gruppe (Katecheten/-innen, Gottesdienstmitarbeiter/-innen) oder Leitung einer Begegnungsgruppe/„reflektierten Gruppe“ (Gruppenleiter/-innen, Junge Erwachsene, Frauen) oder Leitung einer Projektgruppe (in der Jugend und Eine-Welt-Arbeit).</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Bedingungsfeldanalyse einer Hauptschulklasse – Didaktischer Einsatz von Medien – Theologische Begründung des eigenen Handelns
Intendierte Materialaspekte des Lernprozesses	
<ul style="list-style-type: none"> – christliche Identität und pastorale Kompetenz – Seelsorger/in von Beruf (Rolle und Person) und Berufung – Seelsorge und Erfolg – Leitungsstile und -interventionen und Menschenbild (Gottesbild) – Gruppenformen (insbesondere TZI) und Gemeindeverständnis – Lernkonzept (insbesondere handlungsorientiertes problemlösendes Lernen) und Glaubensverständnis 	<ul style="list-style-type: none"> – Verhalten von Kindern/Jugendlichen in bestimmten Lebenskontexten – „Laborsituationen“ von Leben anhand von Medien – Schulischer Unterricht – Elementartheologische Perspektiven

²⁶ Die Zahlen geben die kognitive taxonomische Lernstufe nach N.L. Gage /D.C. Berliner, Pädagogische Psychologie, Bd.1, München ²1979, 48f an.

Lernorganisation	
Begleitung	
<ul style="list-style-type: none"> - Gemeindementor/In - Fachbegleiter/-in/Studienleiter 	<ul style="list-style-type: none"> - Schulmentor/In - Fachbegleiter/In/Studienleiter
Organisation	
<ul style="list-style-type: none"> - Workshop/Kurswoche zur Leitung von Gruppen (3-5 Tage) - Kollegiale Praxisberatung in Form einer pastoraltheologischen Kurswoche (5 Tage) - fachliche Einzelberatung - 1 Beratungsbesuch vor Ort - 1 Prüfungsbesuch vor Ort 	<ul style="list-style-type: none"> - eine Studienwoche - Kollegiale Praxisberatung in Kleingruppen vor Ort - 6-7 Studentage - ein/zwei beratende/r Unterrichtsbesuch/e - fachliche Einzelberatung - 1 Prüfungslehreprobe
Feedback	
<ul style="list-style-type: none"> - schriftliche Gruppenanalyse, eigenes pädagogisch (und theologisch) begründetes Handlungskonzept - begutachtete Praxisprüfung mit Kolloquium 	<ul style="list-style-type: none"> - bewertete schriftliche Bedingungsfeldanalyse einer Klasse, methodisch-didaktische Begründungszusammenhang und elementartheologische Identität - eine begutachtete Lehrprobe mit Kolloquium
Kooperation	
Theologische Fakultät Trier: Fachkonferenzen; Konferenz: Berufseinführung der Pastoralassistenten/Innen	
Grundlagenliteratur	
E.-G. Gäde, Gruppen erfolgreich leiten, Mainz ² 1993 B. Langmaack/M. Braune-Krickau, Wie die Gruppe laufen lernt, Weinheim ⁵ 1995 H. Stenger (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche, Freiburg 1988 G. Köhl, Seelsorge lernen in der Berufseinführung - Plädoyer für eine theologisch verantwortete Praxis, in: PThl 14 (1994), 169-180	R. Miller, Lehrer lernen, Weinheim ⁴ 1991 P. Rittgen, Kommunikative Glaubensdidaktik, Trier 1988 P. Rittgen/B. Kalicki, Näher zum Schüler, Trier 1991 u. die dort angegebene Literatur H.-D. Biesdorf u.a., Handlungsorientierte Lehrplangestaltung, Trier 1992 F. Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion, München 1987
Abschluß: Begutachtetes Projekt	Abschluß: Lehrbefugnis für Kath.Religion PR bis SII

3.2.2 Qualifizierungsprogramm „Leiten lernen für angehende Pfarrer“

Berufseinführung/Fortbildung für Kaplan(e) und Vikare - Schlüsselqualifikation 3.1 -
Vorbemerkung
Das Programm „Leiten lernen für angehende Pfarrer“ ist in der Kaplanszeit und insbesondere in der Vikarszeit effektiv platziert („bester Lernort“). Wachsende Praxiskontakte und erste Leitungserfahrungen betten die Lernsequenzen in die Arbeitsvollzüge ein (handlungsorientiertes Lernen).
Lernort: Praxisbereich „Ortsgemeinde/Seelsorgeeinheit“ Ziel
Relevante Handlungsfelder der Leitungsaufgabe eines Pfarrers werden identifiziert. Das Instrumentarium der Steuerung einer bzw. mehrerer Gemeinden/Seelsorgeeinheiten wird vorgestellt und der Umgang mit der Rolle eingeübt (Taxonomische Klassifikation 3.00-6.00)
<Schwerpunktmäßig: Schlüsselqualifikationen 3.1>
Inhalte
Intendierte Materialaspekte des Lernprozesses
<ul style="list-style-type: none"> - Der Pfarrer als Leiter (z. B. Steuerungsfunktion, Mitarbeiterführung) - Kommunikation mit großen Gruppen - Leitung von Konferenzen und Zusammenkünften - Selbstmanagement und Organisation des Pfarrbüros - Öffentliche Kommunikation in Pfarrgemeinde/Seelsorgeeinheit - Der Kindergarten als Einrichtung der Pfarrgemeinde - Pfarramtsführung und Verwaltung (Finanzen, Bauen, Personal) - Die Rolle des Pfarrers
<ul style="list-style-type: none"> - Management und geistliche Begleitung - Professionalität und Repräsentanz - Personorientierung und Lebensweltorientierung - Der Pfarrer und die Aufgaben der anderen pastoralen Mitarbeiter - Pfarrei – Seelsorgeeinheit – Dekanat
Lernorganisation
Begleitung
<ul style="list-style-type: none"> - Referent für Priesterfortbildung - interne und externe Referenten
Organisation
<ul style="list-style-type: none"> - Workshops - Arbeitsgemeinschaften

- Kurse von je 2,5 Tagen

Kooperation

- Leiter der Berufseinführung der Kapläne
- Abt. Personalförderung (Referent für Priesterfortbildung)
- Theologisch-Pastorales Institut Mainz
- Fachstellen im Generalvikariat

Literatur

- K. Doppler/C. Lautenburg, Change Management, Campus ⁴1995
 G. Breitenbach, „Gemeinde leiten, München 1994
 H. Lindner, Kirche am Ort, Stuttgart 1994
 H. Gärtner, Leiten als Beruf. Impulse für Führungskräfte in kirchlichen Aufgabenfeldern, Mainz 1992
 Entwicklung von Leitlinien zur Personalentwicklung des Deutschen Caritasverbandes, in: caritas 97 (1996) 296-317

nicht-beruflichen Mitarbeiterinnen in der Kirche? Darf Kirche und Gemeinde allein von Hauptberuflichen geleitet werden (Expertokratie)? Welche Möglichkeiten bestehen für nicht-berufliche Mitarbeiterinnen? Wie ist Demokratisierung denkbar und wie der Verwaltungsbereich vorzubauen?

Kirche kann und darf nicht allein von der Gemeinde her gedacht werden. Unsere Rede von Kirche muß sich an den mit existierenden Sozialformen der Kirche messen lassen. Dazu bedarf es verschiedener Leitungsmodelle. Nicht am einzigen ordinierten Diakon stehen ein Team verschiedener Menschen kann und soll die Verantwortung für Kirche tragen. Dazu wird ein Lernprozeß der "Gemeinden" in Song und Bewußtsein und Symbolen notwendig sein.

Dieser arbeitsreichen Aufgabe versuchte sich eine hult zusammengeführte kleine Gruppe aus Seelsorgerinnen und Seelsorgern (Gemeinderatsfrauen, Pastoralreferentinnen, Diaconen und Priester) im Rahmen einer Fortbildungsveranstaltung der Diözese Mainz unter offiziellem Titel und unter der Leitung der Professoren B. J. Hilbert (Dogmatik, Tübingen) und O. Fuchs (Pastoraltheologie, Bamberg) zu stellen.

Als der abschließenden Reflexion konzipierte sich eine siebenköpfige Arbeitsgruppe mit dem Auftrag, die Ergebnisse der Veranstaltung festzuhalten und systematisieren, zusammenzufassen. Der folgende

⁴ Ergebnis einer Arbeitsgruppe, die sich auf einer Fortbildung des Bistums Mainz vom 26. bis 28. Nov. 1995 in Kloster Teilsdorf zum Thema "Mitarbeiterinnen in der Kirche" gebildet hat. Mitglieder: Brigitte Loh, Claudia Neff, Dr. Richard Hartmann, Jürgen Nitsch, Angelika Pöhl, Johanna Schmalz, Dr. Peter Otto Ullrich.

Arbeitsgruppe

Die Zukunft der Kirche und ihre Ämter

Eine systematisch- und praktisch-theologische Werkstatt des Bistums Mainz¹

0 Vorbemerkungen

Das derzeit herrschende Amts- und Kirchenverständnis bedarf einer grundlegenden Neuorientierung, die sich folgenden Problemen zu stellen hat:

Welches Verhältnis besteht zwischen den hauptberuflichen und den nicht-beruflichen Mitarbeiter/inne/n in der Kirche? Darf Kirche und Gemeinde allein von Hauptberuflichen geleitet werden (Expertokratie)? Welche Möglichkeiten bestehen für nicht-berufliche Mitarbeiter/innen? Wie ist Demokratisierung denkbar und wie der Verwaltungsherrschaft vorzubauen?

Kirche kann und darf nicht allein von der Gemeinde her gedacht werden. Unsere Rede von Kirche muß sich an den real existierenden Sozialformen der Kirche messen lassen. Dazu bedarf es verschiedener Leitungsmodelle. Nicht ein einziger ordiniertes Dienst, sondern ein Team verschiedener Menschen kann und soll die Verantwortung für Kirche tragen. Dazu wird ein Lernprozeß der "Gemeinden" in Sprache, Denkweise und Symbolen notwendig sein.

Dieser enormen Aufgabe versuchte sich eine bunt zusammengewürfelte Gruppe aus Seelsorgerinnen und Seelsorgern (Gemeindereferentinnen, Pastoralreferent/inn/en, Diakone und Priester) im Rahmen einer Fortbildungsveranstaltung der Diözese Mainz unter obigem Titel und unter der Leitung der Professoren B.J. Hilberath (Dogmatik, Tübingen) und O.Fuchs (Pastoraltheologie, Bamberg) zu stellen.

Aus der abschließenden Reflexion konstituierte sich eine siebenköpfige Arbeitsgruppe mit dem Auftrag, die Ergebnisse der Veranstaltung festzuhalten und systematisiert zusammenzufassen. Der folgende

¹ Ergebnis einer Arbeitsgruppe, die sich auf einer Fortbildung des Bistums Mainz vom 06. bis 09. Nov. 1995 im Kloster Tiefenthal konstituierte. Mitglieder der Arbeitsgruppe: Brigitte Lob, Claudia Flath, Dr. Richard Hartmann, Jürgen Nikolay, Engelbert Renner, Johannes Smykalla, Dr. Peter-Otto Ullrich

Beitrag ist das Ergebnis dieser Arbeitsgruppe. Ziel war es hierbei nicht, eine Chronologie der Fortbildung zu erstellen, sondern die aufgeworfenen Fragen und Beiträge zu filtern und geordnet zu Papier zu bringen.

Dabei ergab sich folgende Struktur: Anzusetzen war bei den ekklesiologischen Grundmodellen (Kap.1) und den Entwicklungen im Amts- und Kirchenverständnis (Kap.2). Danach war es möglich, anhand eines bereits existierenden Vorschlags zur Gemeindeleitung (Kap.3) zu den Grundfragen nach einem ordinierten Dienst vorzudringen (Kap.4). Abschließen wollten wir diese Vorstellungen mit einer kleinen Hilfestellung aus dem Bereich der Sakramententheologie für die "Zeit des Übergangs" (Kap.5).

1 Ekklesiologie

1.1 Volk Gottes

Ein Leitbegriff des II. Vatikanischen Konzils ist der des Volkes Gottes (vgl. LG, II. Kap.) Er besagt, daß Kirche von der Berufung und Sendung aller her zu bestimmen ist. Zuerst und grundlegend ist von dem zu sprechen, was alle betrifft. Erst dann kann von den spezifischen Aufgaben, Berufungen und Ämtern in der Kirche gesprochen werden. Volk Gottes ist theozentrisch zu verstehen, d.h. Kirche ist die Kirche des dreieinigen Gottes. Sie ist das "Volk Jahwes". Dieses Unterwegssein drückt den dynamischen Charakter von Kirche aus.

Dennoch umschreibt dieser Begriff nicht das Ganze. Es fehlen die pneumatologische und christologische Dimension von Kirche. Auch bleibt die Umschreibung von Leitung völlig offen.

Festzuhalten bleibt, daß Strukturen zu schaffen sind, die die gemeinsame Verantwortung aller vor jeder Einzelverantwortung verdeutlichen.

1.2 Leib Christi

Dieser Umschreibung von Kirche haftet die einseitige Rezeption der deuteropaulinischen Bilder von Haupt und Leib an. In der Übertragung dieser Bilder auf die Kirche kam es zu einer fast dualistischen Sicht. Danach repräsentiert das Amt Christus als Haupt, dem die Laien als Leib gegenüberstehen.(Vgl. dazu auch Kap.6)

1.3 *Communio*

"Communio" ist im Vergleich zu "mysterium/sacramentum" und "Volk Gottes" kein genuiner Begriff des II. Vatikanums. Allerdings spiegelt "Communio" die Grundintention der Kirchenkonstitution "Lumen Gentium" wider. An erster Stelle steht Gottes Handeln an allen und seine Gemeinschaft ("communio") für alle. An zweiter Stelle kommen die gemeinsame Berufung und Sendung aller. Erst dann, an dritter Stelle, stehen die einzelnen Aufgaben, Ämter und Dienste von Papst, Bischöfen usw. (Man bemerke in diesem Zusammenhang die schillernde Bedeutungsvielfalt des zugrunde liegenden lateinischen Wortes "munus": a) Pflicht, Aufgabe, Amt; b) Liebesdienst, Gefälligkeit; c) Geschenk, Gabe!). Daraus ergibt sich zwingend eine Struktur, die diese Wirklichkeit abbildet. So wie bei einem Sakrament die innere Gnade eine Entsprechung im äußeren Zeichen braucht, so bedarf die innere Wirklichkeit von Kirche einer ihr entsprechenden Struktur.

2 **Amts- und Kirchenverständnis**

2.1 *Hermeneutische Vorbemerkungen*

Wenn wir über die verschiedenen Denkmodelle von Kirche reden, müssen wir uns hüten vor einer Idealisierung der Ursprungssituationen. Es wird uns nichts helfen, nur zu fragen, wie es zur Zeit Jesu gewesen sei, da es schon in der Frühzeit der Kirche eine Vielzahl von den jeweiligen Situationen angemessenen Formen des Amtes und der Gemeindebildung gab (vgl. dazu auch Kap. 4.1 u. 4.2). In dieser Weise sind die kontextuellen Bedingungen zu beachten, sind Traditionen ernst zu nehmen. Diese Verschiedenheit wird schon im Überlieferungsprozeß des Glaubens selber deutlich: Widerspruchsfreiheit ist keiner der Namen Gottes.

(Zum Folgenden siehe das Schaubild 1 zur "Hermeneutik der Überlieferung".) Zunächst muß von einem Kommunikationsgeschehen zwischen Jesus und seinen Anhänger/innen in den verschiedenen Umwelten ausgegangen werden. Dieses Kommunikationsgeschehen wird sich in verschiedenen Gemeinden zugleich verschieden erinnert (Anfangsprozeß der Überlieferung). Diese verschiedenen Erinnerungen spiegeln sich in den unterschiedlichen Zeugnissen des 2. Testaments, des Neuen Testaments wider. Diese Schrift-gewordene Erinnerung wirkt durch die Zeit weiter.

Anhang:

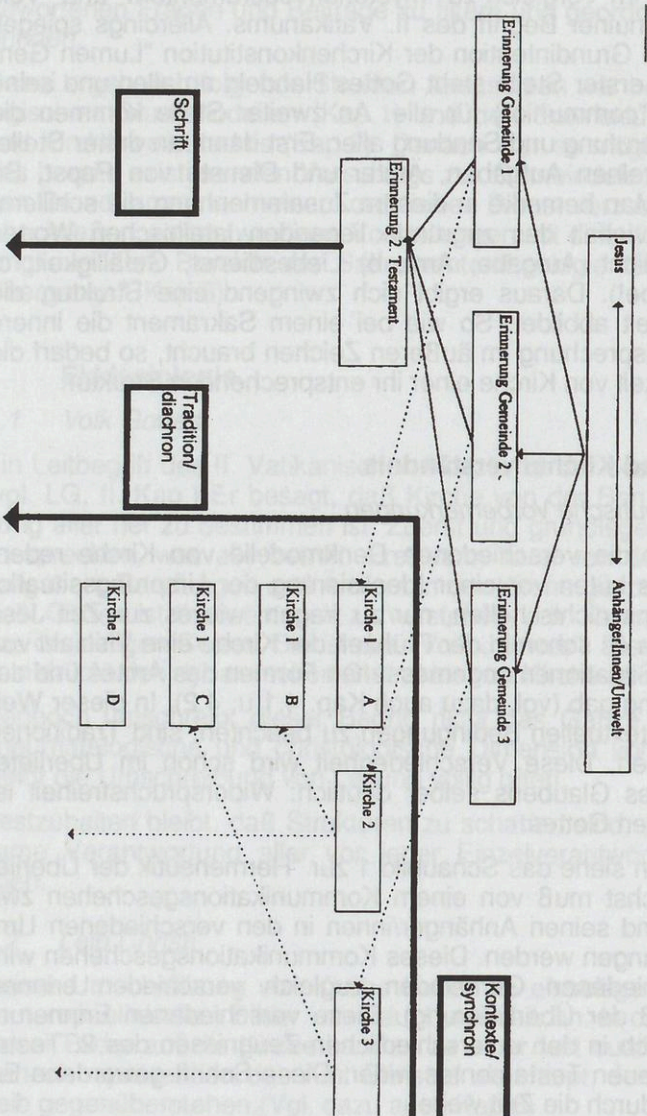


Schaubild 1: Hermeneutik der Überlieferung

Als zweite Traditionslinie muß die Wirkungsgeschichte der verschiedenen Erinnerungen der Gemeinde in verschiedenen christlichen Traditionen festgehalten werden. Aufgrund der verschiedenen Kontexte (Umwelt, soziale und philosophische Hintergründe...) gibt es somit zeitgleiche (synchrone) und im Nacheinander und der gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Traditionen sich entwickelnde (diachrone) Mannigfaltigkeiten der Gemeindestruktur und der Ämterausprägung. Daraus ergibt sich, daß eine einfach gedachte Widerspruchsfreiheit dieser Traditionen gar nicht erwartet werden kann.

2.2 *Neubelebung des Traditionsprinzips durch das Vaticanum II*

"Gaudium et spes", die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, belebt das Traditionsprinzip der Kirche neu. Je nach Kontexten (= Zeichen der Zeit) wird Anderes und Neues als Wirklichkeit der Tradition sich zeigen. Die Gegenwartssituation bietet hierfür konstitutive Inhalte. Kirche entdeckt sich dabei selbst im Sinne der Offenbarungstheologie immer wieder neu.

2.3 *Kirchenbild und Amtsbegriffe*

Die Frage "Wofür ist die Kirche da?" korreliert mit der Frage "Wofür ist das Amt da?". Darum muß zunächst eine Neubestimmung des Kirchenbildes gewagt werden. In Konkurrenz stehen dabei integralistische Versuche, Kirche nach innen, geschlossen zu definieren (extra ecclesiam nulla salus) und Versuche, die Kirche als Sakrament für die Welt zu öffnen: Aggiornamento – Fenster öffnen.

Eine Neubestimmung der Kirche geschieht im Vaticanum II in der festen Anbindung an ihre Aufgabe, "Heil der Welt" für alle zu sein. Diese Aufgabe erfordert eine klare Ausrichtung der Kirche nach außen: *Martyria*, die engagierte Verkündigung, und *Diakonia*, der selbstlose Dienst an der Not der Menschen, werden damit zur Zentralaufgabe der Kirche. Die Dimensionen von Liturgia und Koinonia wirken vorrangig nach innen, dienen dem Fundament und der Glaubensgewißheit der Menschen.

3 **Ein Gemeindeleitungsmodell**

3.1 *Vorbemerkungen*

Das folgende Modell ist das Ergebnis einer Fortbildung für die Berufsgruppe der Pastoralreferent/inn/en aus dem Jahr 1994 mit Prof. Hilberath. Es wurde im Rahmen der diesem Text zugrundeliegenden Fortbildungsveranstaltung als Diskussionsgrundlage vorgestellt. Aus

dieser Diskussion ergaben sich die in 3.2 aufgeführten Anfragen und das Weiterdenken über den Sinn und die Aufgaben des ordinierten Dienstes in Kap.4.

3.2 Das Modell

(Das Folgende veranschaulicht das Schaubild 2)

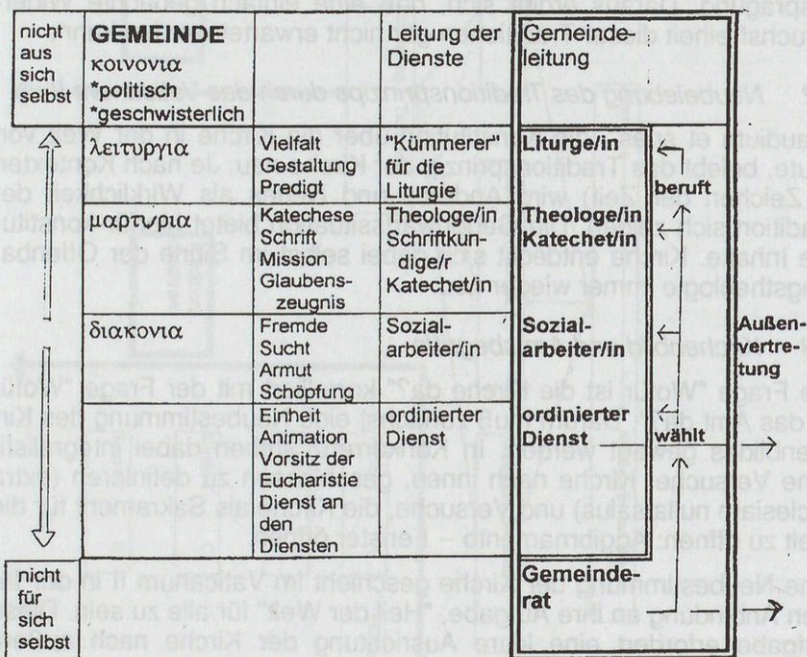


Schaubild 2: Gemeindeleitungsmodell

Dieses Modell benennt als Trägerin der Seelsorge die Gemeinde, die durch gewählte Vertreter/inn/en sowohl in der Gemeindeleitung als auch, je nach ihren Möglichkeiten, in allen Bereichen Leitung, Aufgaben und Verantwortung übernimmt. Grundsätzlich gilt, daß die Gemeinde Jesu Christi "nicht aus sich selbst und nicht für sich selbst" lebt, sondern immer in Verbindung mit der Gesamtkirche gesehen werden muß. Die Aufgaben in der Gemeinde werden zunächst den konstitutiven Funktionen (Liturgia, Martyria, Diakonia) zugeordnet und hierfür Verantwortliche in der Leitung der jeweiligen Dienste ("Kümmerner" für die Liturgie; Theologe/in, Schriftkundige/r, Katechet/in; Sozialarbeiter/in) bezeichnet. Diese bilden zusammen mit dem Vorstand des Gemeinderates und dem ordinierten Dienst, dem die Sorge um

die Einheit, der Vorsitz der Eucharistie und der "Dienst an den Diensten" obliegt, die Gemeindeleitung. Insofern ist der ordinierte Dienst ausdrücklich immer auf das Gesamte von Gemeinde bezogen.

3.3 *Sich daraus ergebende Problemstellungen*

Aus diesem Modell eröffnen sich weitere Fragenkreise:

- a) Sollen alle, die in der Leitung der verschiedenen Dienste stehen, ordiniert werden? Was gehört zur Leitung der Dienste? Nur organisatorische Aufgaben?
- b) Soll eine von außen kommende Person ordiniert werden im oben vorgestellten Sinne des ordinierten Dienstes?
- c) Wie definiert sich hier Gemeinde? Wer gehört dazu, wie konstituiert sie sich?
- d) Muß über eine "relative Ordination" nachgedacht werden, die dann begrenzt werden könnte, etwa auf Zeit oder auf eine bestimmte Funktion hin?

Bleibt nicht vielmehr eine Ordination auf Dauer? (Sakramentensbegriff!) Kann sie vielleicht "ruhen"? Aufgrund dieser Fragekomplexe soll im Folgenden nun tiefer über den ordinierten Dienst reflektiert werden.

4 **Der Ordinierte Dienst**

4.1 *Neutestamentliche Vorgaben*

Das NT kennt keine eindeutige Leitungsstruktur. Es ist wenig von Leitung, aber viel von Gnade und Charisma die Rede. Die persönliche Zuwendung Gottes zu uns und die daraus folgende Hinwendung zu anderen steht im Mittelpunkt.

Es besteht ökumenischer Konsens darüber, daß keine der heutigen Kirchen ihre derzeitige Amtsstruktur auf das NT zurückführen kann. Deshalb wird jeweils Bezug genommen auf die nach-neutestamentliche, altkirchliche Zeit. Die Gemeinden in der jüdischen Umwelt kennen ein presbyterales Kollegium. Die griechische Gemeinde leitet der Episkopos, ursprünglich ein Begriff aus der Verwaltungssprache. Bei den paulinischen Gemeinden hingegen ist keine einheitliche Struktur zu erkennen. (Vgl. dazu auch Kap. 2.1)

4.2 *Historische Weichenstellung*

Aus der "kleinen Herde" des Anfangs wurde die Reichskirche und schließlich die Weltkirche. Zu Beginn waren alle in der Gemeinde für

die Verkündigung und Missionierung verantwortlich. Später, als das ganze Volk und schließlich die "ganze Welt" christlich war, konzentrierte sich die Glaubensweitergabe und -entfaltung im christlichen Volk auf die Amtsträger, den Klerus. Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung steht die theologische Reflexion, d.h. auch der Versuch, das zuletzt genannte Modell theologisch/ideologisch abzusichern. Zunächst setzte sich ein Ordnungsdenken auf den Mon-Episkopat hin durch. Der Bischof repräsentierte Gott, der Diakon Christus, und die Presbyter repräsentierten die Apostel. Es wurden Anleihen beim alttestamentlichen Kultdienst gemacht. Dies führte zu einer einseitig kultischen Beschreibung und Begründung des Amtes. Im Tridentinum wurde der kultische Vollzug der Sakramente zum Leitbild des Priesteramtes. Das II. Vatikanum stellt demgegenüber wieder den Verkündigungsdienst des Priesters heraus. Die deutschen Bischöfe schließen sich in ihrem Schreiben von 1969 dem an und korrigieren eine einseitige nachtridentinische Entwicklung.

4.3 *Gegenwärtige Positionen im ökumenischen Kontext*

Wie das II. Vatikanum betont das Amtspapier von Lima (1982), daß es nur ein Amt *innerhalb* der Gemeinde, nicht über oder außerhalb von ihr gibt. Bei der Ordination sind – unbeschadet der Überzeugung, daß der primäre Ordinator Gott/Christus/Hl.Geist ist – Gemeinde und bereits Ordinierte als handelnde Subjekte anzusehen.

"Um ihre Sendung zu erfüllen, braucht die Kirche Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, auf ihre fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen, und die dadurch innerhalb der vielfältigen Gaben einen Bezugspunkt ihrer Einheit darstellen. Das Amt solcher Personen, die seit sehr früher Zeit ordiniert wurden, ist konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche." (Lima 1982, Nr.8)

Amt bekommt hier eine funktionale Bestimmung, es wird für die Sendung der Kirche übertragen und ist eine öffentliche und ständige Aufgabe. Das Amt ist ein Dienst an der Einheit, indem es alle auf ihre fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinweist. Diese Hinweis-Funktion "nicht aus uns selbst und nicht für uns selbst" (vgl. Kap.3) ist konstitutiv für die Gemeinde und bedarf deshalb auch der Ordination. Die Texte von Lima kennen drei Formen von Leitung: die kongregationalistische, die presbyterale (kollegiale) und die monepiskopale. Letztere ist in der römisch-katholischen Kirche papalistisch und in den orthodoxen Kirchen autokephal ausgeprägt.

4.4 Aufgaben des Ordinierten Dienstes

Die zentralen Aufgaben des Ordinierten Dienstes sind:

- a) "extra nos": Der Verweis darauf, daß alles, was uns zukommt, geschenkte Wirklichkeit ist ("munus" bedeutet unter anderem auch "Geschenk".), Gnade als "extra nos" Gottes.
- b) "geistliche Leitung": Der Ordinierte Dienst verweist in seiner geistlichen Leitungsaufgabe auf Christus, das tatsächliche und wahre Haupt der Kirche. Der Ordo kommt jedoch aus dem Volk Gottes und wird im Volk Gottes situiert. Es ist nicht gesagt, daß das in einer monarchischen Struktur, d.h. in Über- und Unterordnung, zu geschehen hat.

Kriterien für eine solche geistliche Leitung sind:

- aa) Schätzen und Schützen
Auch "kleine Ansätze" müssen als Erfahrungen des "Schon" des "Reiches Gottes" wahrgenommen und geschützt werden. Das verlangt möglicherweise auch das Aushalten der darin enthaltenen Widersprüchlichkeit.
- bb) Einheit
Einheit kann und muß nicht produziert werden. Sie ist eine Glaubenswirklichkeit, die wir feiern. Sie ist keine erzwingbare Konsensgemeinschaft, vielmehr finden wir die Einheit in unseren Widersprüchen in Gott.
- cc) ICH-Stärke der einzelnen und Gruppierungen fördern
Das beinhaltet die Vermeidung einer Mystifizierung eigener Glaubensüberzeugungen und das Achten auf alle Charismen, denn es gibt eine Koexistenz selbst im Dissens.

Entscheidende Vollzüge von Kirche sind: *Martyria* und *Diakonia* (vgl. Kap 2.3). Ihnen zugeordnet sind *Liturgia* und *Koinonia*, wobei alle Dimensionen sich zwar gegenseitig beeinflussen, der Liturgia jedoch eine Nähe zur Martyria, der Koinonia eine Nähe zur Diakonia eignet.

Die Zuordnung von Gottes- und Nächstenliebe wird vorgenommen nach Mt. 22,37-40. Sie stehen in gegenseitiger Spannung. Darum muß von einer doppelten Realpräsenz in der Verkündigung (auch in der Eucharistie) und der Begegnung mit Christus in den Menschen, vor allem im Menschen in Not (vgl. Mt.25) ausgegangen werden. Presbyterat (Verkündigungsdienst) und Diakonat (Liebesdienst) können von daher gleichstufig verstanden werden.

In der Martyria wird die Gegenwart Gottes durch die Verkündigung der liebenden Rechtfertigung Gottes, in der Diakonia die Realpräsenz in den Leidenden deutlich.

Im Gefolge dieser Zuordnung läßt sich ein neues Zuständigkeitsprofil der Ämter entwickeln:

Im Spannungsverhältnis stehen Presbyter und Diakon als gleichrangige, aber für verschiedene Bereiche zuständige Ämter: Dem Presbyter kommt die Aufgabe der Martyria zu, vorrangig in den Bereichen der Initiation (Taufe, Firmung und Ehesakrament als Standes-Sakrament). Dem Diakon fallen die diakonalen Aufgaben zu, die Sorge um den Leidenden, in den Sakramenten sich verdeutlichend in der Krankensalbung und der Buße als dem Versöhnungssakrament, ggf. je nach Situation auch die Sorge um das Ehesakrament.

Beiden, Diakon wie Presbyter, steht die Möglichkeit zu, in ihren Bereichen der Eucharistie vorzustehen.

Aufgabe des Bischofs ist der Dienst der Einheit, die Sorge, Diakonia und Martyria in der Kirche in fruchtbarer Spannung zu halten. (Siehe dazu Schaubild 3)

Eine genaue Differenzierung der Aufgaben und die Fragen, die sich aus der Zuordnung der Ämter für gleiche Aufgaben ergeben, muß noch vorgenommen werden.

Diakonat und Presbyterat sind in verschiedener und ähnlicher Zuständigkeit als Brennpunkte der Hauptaufgaben der Kirche gleichrangig. Leitung einer "Gemeinde" könnte dann in einem Team mit einem/r presbyteralem/r, diakonalem/r und einem/r Vertreter/in aus dem Verwaltungsbereich sowie einem/r nichtberuflich-gewähltem/r Vertreter/in möglich werden.

5 Eine Hilfe für die Zeit des Übergangs: "Ecclesia supplet"

Gibt es auf dem Hintergrund eines Verständnisses von Kirche als "mystischer Leib Christi" eine Analogie zwischen der sog. Begierdetaufe und so etwas wie einer "Begierdeweihe"?

Die Sichtweise der Kirche als "mystischer Leib Christi" wurde besonders in der Enzyklika von Pius XII. "Mystici corporis" von 1943 hervorgehoben. Nun kann aber diese mystische Dimension weder als teilbar noch als quantitativ verteilbar gedacht werden.

In der Tauftheologie hat dies zur Folge, daß die beiden zur vollen Eingliederung in die Kirche wesentlichen Elemente, nämlich Vollzug des Glaubensbekenntnisses und der konkrete Taufakt, nur funktionell zu trennen, nicht aber additiv zu verstehen sind. D.h. neben der vollen Eingliederung gibt es auch so etwas wie eine sichtbare Angliederung

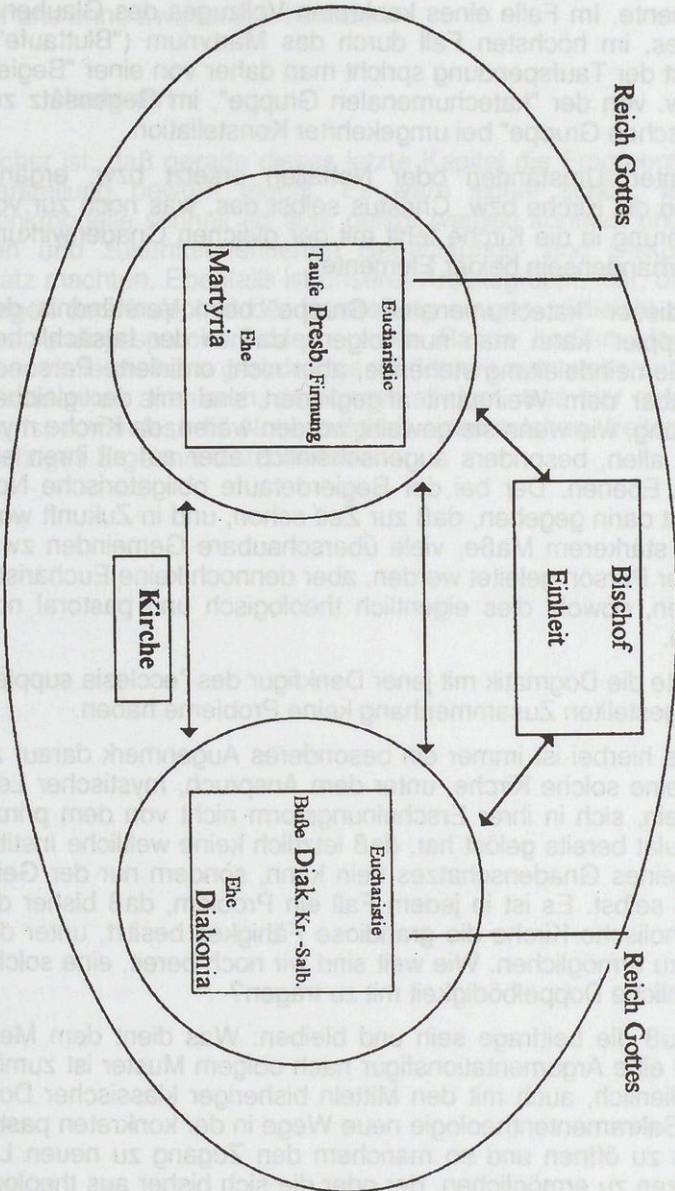


Schaubild 3: Ämter in der Kirche

an den mystischen Leib Christi beim Vorhandensein nur eines jener beiden Elemente. Im Falle eines konkreten Vollzuges des Glaubensbekenntnisses, im höchsten Fall durch das Martyrium ("Bluttaufe"), ohne den Akt der Taufspendung spricht man daher von einer "Begierdetaufe" bzw. von der "katechumenalen Gruppe", im Gegensatz zur "anathematischen Gruppe" bei umgekehrter Konstellation.

Bei bestimmten Umständen oder Notfällen ersetzt bzw. ergänzt (supplet) also die Kirche bzw. Christus selbst das, was noch zur vollen Eingliederung in die Kirche fehlt mit der gleichen Gnadenwirkung wie beim Vorhandensein beider Elemente.

Analog zu dieser "katechumenalen Gruppe" beim Verständnis des "ecclesia supplet" kann man nun folgern, daß in der tatsächlichen Praxis der Gemeindeleitung stehende, aber nicht ordinierte Personen bereits sichtbar dem Weiheamt angegliedert sind mit der gleichen Gnadenwirkung, wie wenn sie geweiht worden wären, da Kirche mystisch ist auf allen, besonders augenscheinlich aber auf all ihren sakramentalen Ebenen. Der bei der Begierdetaufe obligatorische Notstand scheint darin gegeben, daß zur Zeit schon, und in Zukunft wohl noch in viel stärkerem Maße, viele überschaubare Gemeinden zwar real von einer Person geleitet werden, aber dennoch keine Eucharistie feiern können, obwohl dies eigentlich theologisch und pastoral notwendig wäre.

Folglich dürfte die Dogmatik mit jener Denkfigur des "ecclesia supplet" auch im dargestellten Zusammenhang keine Probleme haben.

Doch gerade hierbei ist immer ein besonderes Augenmerk darauf zu richten, ob eine solche Kirche, unter dem Anspruch, mystischer Leib Christi zu sein, sich in ihrer Erscheinungsform nicht von dem prinzipiellen Postulat bereits gelöst hat, daß letztlich keine weltliche Institution Träger eines Gnadenschatzes sein kann, sondern nur der Geist Jesu Christi selbst. Es ist in jedem Fall ein Problem, daß bisher die römisch-katholische Kirche die grandiose Fähigkeit besitzt, unter der Hand alles zu ermöglichen. Wie weit sind wir noch bereit, eine solche augenscheinliche Doppelbödigkeit mit zu tragen?

Dennoch muß die Leitfrage sein und bleiben: Was dient dem Menschen? Und eine Argumentationsfigur nach obigem Muster ist zumindest dazu dienlich, auch mit den Mitteln bisheriger klassischer Dogmatik bzw. Sakramententheologie neue Wege in der konkreten pastoralen Praxis zu öffnen und so manchem den Zugang zu neuen Lösungsansätzen zu ermöglichen, der oder die sich bisher aus theologischen Gründen schwer damit tat, weil man ihm/ihr im bisher nicht im gewohnten Argumentationssystem begegnete. Insofern kann man

hierbei von einer "Hilfe für die Zeit des Übergangs" sprechen, in der wir uns ohne Zweifel z.Z. befinden.

6 Nachwort

Sicher ist, daß gerade dieses letzte Kapitel die Fragmentarität dieser Darstellung bewußt macht. Es wäre sicher schön, wenn solche Denkmodelle schnell ad acta gelegt werden könnten und einer offenen und zukunftsorientierten Betrachtungs- und Diskussionsweise Platz machten. Ebenfalls ist unserer Arbeitsgruppe klar, daß vor allem wegen der Knappheit der Darstellung einiges, vielleicht auch Wichtiges, unangesprochen oder nur am Rande berührt bleiben mußte. Aber vielleicht kann gerade diese Offenheit zum weiteren und tieferen Nachdenken animieren, denn nach all dem, was hier aufgezeigt wurde, ist zumindest die Notwendigkeit eines solchen Weiterdenkens als wichtiges Ergebnis festzuhalten.

András Mórák-Fehér · Paul St. Zumbach

Pastoraltheologie „Öst“

Austausch der Gaben

Johannes Paul II. fordert auf, die Kirche zu einem Austausch der Gaben zwischen den Kirchen Ost und West zu bewegen. Dieser stellt die pastoraltheologische Erkenntnis dar, dass die Kirchen in ihren jeweiligen soziokulturellen Kontexten zu wachsen haben, was sie sich selbst, aber auch Kirnender, die Pastoraltheologie in verschiedenen Gesellschaften erhalten eine gewisse Autonomie überlassen.

Was lernen sie aber selbst daraus? Wie können Pastoraltheologen in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen arbeiten? Der Antwort auf diese wichtigen pastoraltheologischen Fragen ist die Voraussetzung, dass die Kirchen über ihre Erfahrungen in der Pastoraltheologie in Ost und West zu einer zentralen Arbeit

C.

gemachte Kirchenarbeit

Einzelne Aspekte

Pastorales Forum

Das PASTORALE FORUM e.V. ist ein von Ost- und Westkirchen der Kirchen in Ost- und Mitteleuropa. Es wurde 1979 in Jugoslawien als Kirche gegründet. Den Ehrenschutz hat Papst Johannes Paul II. 1985 übernommen. Zu den Aufgaben des Pastorales Forum e.V. gehört zunächst die Förderung von Personen in der Ausbildung, aber auch einer Wissenschaft. Dazu werden Stipendien für die Promotion und die Habilitation vergeben. Die Stipendiaten sind überwiegend von Ostkirchen befreit, es gibt ein eigenes Stipendiumsystem, wobei eine persönliche Begleitung der Arbeit durch einen westlichen Kollegen

Zu den Aufgaben des Pastorales Forum e.V. gehört weiterhin die Förderung der wissenschaftlichen Arbeit in den orthodoxen Ländern und Kirchenräumen. Zur Zeit läuft das langfristige, interdisziplinäre Forschungsprojekt „AUFBRUCH“ Es untersucht im Zusammenhang von Theologie, Geschichtswissenschaft und Sozialwissenschaft die Positionierung der Kirchen in den westlichen europäischen Ländern sowie deren Repositionierung auf dem Weg in multikulturelle westliche Gesellschaften

András Máté-Tóth / Paul M. Zulehner

Pastoraltheologie „Ost“

Austausch der Gaben

Johannes Paul II. forderte nach der Wende einen Austausch der Gaben zwischen den Kirchen Ost- und Westeuropas. Dahinter steht die pastoraltheologische Einsicht, daß die Kirchen in den jeweiligen soziokulturellen Kontexten in je eigener Weise lernen: für sich selbst, aber auch füreinander. Die Kirchen in den kommunistischen Gesellschaften erhielten eine wahrhaft harte historische Lektion.

Was lernen sie aber selbst daraus? Und was können Kirchen in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen daraus lernen? Die Antwort auf diese wichtigen pastoraltheologischen Fragen setzt voraus, daß die Kirchen über ihre Erfahrungen im Kommunismus Bescheid wissen. Es zählt zu den zentralen Aufgaben zeitgenössischer Pastoraltheologie, gemachte Kirchenerfahrungen wissenschaftlich zu reflektieren und für die weitere Entwicklung fruchtbar werden zu lassen.

Pastorales Forum

Das PASTORALE FORUM e.V. ist ein Verein zur Förderung der Kirchen in Ost- und Mitteleuropa. Es wurde 1991 in Folge der Wende gegründet. Den Ehrenschatz hat Kardinal DDr. Franz König übernommen. Zu den Aufgaben des PASTORALEN FORUMS e.V. gehört zunächst die Förderung von Personen in der Kirchenführung, aber auch in der Wissenschaft. Dazu werden Stipendien für die Promotion und die Habilitation vergeben. Die Stipendiatinnen und Stipendiaten werden intensiv begleitet, es gibt ein eigenes „Ostprivatissimum“ sowie eine persönliche Begleitung der Arbeit durch einen Universitätslektor.

Zu den Aufgaben des PASTORALEN FORUMS e.V. gehört sodann die Förderung der wissenschaftlichen Aktivitäten in den einzelnen Ländern und Kirchengebieten. Zur Zeit läuft das länderumspannende Forschungsprojekt AUFBRUCH. Es untersucht im Zusammenwirken von Theologie, Geschichtswissenschaft und Sozialwissenschaft die Positionierung der Kirchen in den totalitär-kommunistischen Zeiten sowie deren Repositionierung auf dem Weg in freiheitlich-demokratische Gesellschaften.

Die Vernetzung jener Personen aus den nachkommunistischen Kirchen, die in der Pastoraltheologie lehrend und forschend tätig sind, ist ein weiteres Projekt des PASTORALEN FORUMS e.V. Dabei geht es darum, einen länderübergreifenden fachlichen Austausch in Gang zu setzen. Dieser Vernetzungsvorgang ist themenbezogen. Die Arbeit der Pastoraltheologen unter dem Kommunismus, damit die pastoraltheologische Reflexion auf Handeln und Sozialform der Kirche sowie deren Einbindung in Kultur und Gesellschaft, wird zum Thema gemacht. Entstehen soll so etwas wie eine „*Pastoraltheologie Ost*“: ein Begriff, der nur die Richtung angibt und keineswegs der endgültige Name des Ergebnisses sein wird. Versucht wurden auch die Bezeichnungen „Pastoraltheologie nach dem GULAG“ oder „Pastoraltheologie in nachkommunistischer Zeit“.

Drei Symposien

Um solche Ziele zu erreichen, organisiert das PASTORALE FORUM e.V. drei Symposien für eine überschaubare Zahl von Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen aus den nachkommunistischen europäischen Ländern, von Litauen bis Kroatien.¹

Die ersten Ergebnisse des ersten Symposiums werden in diesem Artikel dokumentiert.² Hier lernten die Teilnehmenden einander kennen. Themenfelder wurden in Sprachgruppen erarbeitet. Die Teilnehmenden haben es übernommen, einzelnen Themen zu bearbeiten, Thesenpapiere zu erstellen, diese in einen schriftlichen Umlauf zu geben und erste Modi zu erbitten.

Auf einem zweiten Symposium werden sodann die so bearbeiteten Thesen diskutiert und als Grundlage für die weitere Arbeit aufbereitet. Die Teilnehmenden werden dann Texte verfassen, die zusammen eine Art „Pastoraltheologischen Grundtext“ ergeben werden. Über die-

¹ Diese Symposien werden von einer Reihe von Geldgebern gefördert. Ihnen gilt der Dank der Teilnehmenden, dahinter der Dank der Kirchen in den nachkommunistischen Gesellschaften. Ich artikuliere diesen Dank im Namen aller, nicht zuletzt im Namen von Kardinal König, dem Protektor des Pastoralen Forums e.V. Eigens nenne ich folgende Einrichtungen: Stift Voralpe (Österreich); Stift Heiligenkreuz (Österreich); Kloster St. Josef (Deutschland); Renovabis (Deutschland); Communicantes (Niederlande); Katholische Kirchengemeinde Bern (Schweiz); Peter-Kaiser-Stiftung (Liechtenstein).

² Inzwischen wurde ein weiteres Symposium veranstaltet, wo eine gemeinsame methodologische Umgangsweise für eine „Pastoraltheologie Ost“ ausgearbeitet wurde. Die Ergebnisse sind in dem Symposiumsheft „Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost 2“ dokumentiert.

sen Grundtext zu befinden, wird die Aufgabe des dritten Symposiums sein.

Dieser Text wird als Frucht der gemeinsamen Arbeit gemeinsam publiziert werden. Es wird aber auch jeder teilnehmenden Person freigestellt sein, eine eigene, auf das eigene Land und die eigene Kirche bezogene Pastoraltheologie zu verfassen und zu veröffentlichen.

Alle eingeladenen PastoraltheologInnen haben für die Vorbereitungszeit eine Liste von 10 Fragen erhalten. Darin wurden von ihnen einerseits ihre Erfahrungen in dem kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext ihres Landes erkundet, andererseits nach ihrer pastoraltheologischen Lehrtätigkeit gefragt. Die Antworten werden im nächsten Abschnitt gesichtet und zusammengefaßt dargestellt.³

Berichte der „Ost“-Pastoraltheologen

Fragen zur Positionierung der Kirche in der jeweiligen Gesellschaft

1. Wie habe ich die Lage der Kirche während des Kommunismus erlebt? Auf welche (unterschiedliche) Weise(n) hat sich die katholische Kirche auf den Kommunismus eingestellt?

Die *Situation* der katholischen Kirche in den Staaten Mittel- und Osteuropas unter der kommunistischen Herrschaft läßt sich am ehesten mit den Begriffen „Unterdrückung“ und „Verdrängung ins Private“ beschreiben.

Der Kirche wurde keinerlei gesellschaftliche oder gar politische Relevanz zugestanden. Offiziell blieb ihr neben der Ausübung der Liturgie einzig der Raum privater, „folgenloser“ Frömmigkeit und religiöser Unterweisung. Diese Verdrängung geschah durch Repressionen von unterschiedlicher Schwere: Benachteiligung bekennender KatholikInnen im Sozial- und Bildungswesen, Publikationsverbot für TheologInnen und ReligionswissenschaftlerInnen, Beschlagnahmung kirchlicher Güter, Schließung kirchlicher Einrichtungen (→ Zerstörung funktionsfähiger Strukturen), Kontrolle durch Staatsorgane und Bespitzelung, Inhaftierung und Verurteilung von Priestern und Bischöfen. Tendenziell nahm jedoch die radikale Verfolgung der Kirche im Laufe der Zeit ab.

Die einzelnen Landeskirchen *reagierten* in unterschiedlicher Weise auf diese Situation. Für das Gebiet der ehemaligen DDR schildert Friemel die Tendenz der Kirche, sowohl der Ideologie als auch dem

³ Die Zusammenfassung wurde von Ursula Hamachers, Wien, gemastert.

Machtapparat der Partei auszuweichen. Die direkte Konfrontation wurde vermieden, aber mit dem Hinweis auf verfassungsrechtlich garantierte Rechte der „Glaubensgemeinschaften“ wurden mit den zuständigen Staatsorganen im Einzelfall Verhandlungen geführt (Caritas, Denkmalpflege, ...)

Der Rückzug der Kirche auf den verbleibenden Einflußbereich kennzeichnet nach Aussage der AutorInnen auch die Situation in Kroatien, Slowenien und teilweise auch in Ungarn. Eine kompromißlose Haltung hingegen, die im Gegensatz zur orthodoxen „Staatskirche“ stand, verlieh der katholischen Kirche in Rumänien eine von der Bevölkerung anerkannte Oppositionsrolle. (In anderen Ländern war diese Rolle zwar von weiten Teilen der Bevölkerung ebenfalls gewünscht, erstreckte sich aber oft nur auf die Duldung „passiver, innerer Oppositioneller“ innerhalb der kirchlichen Kreise.)

Ein weiteres Phänomen ist die Spaltung der Kirche in eine „offizielle Kirche“ einerseits, die sich stark an die Kontrolle durch den Staat und seine Forderung anpaßte, sich aus gesellschaftlichen und moralischen Fragen herauszuhalten (bis hin zur „Friedenspriester-Bewegung in Tschechien und der Slowakei). Auf der anderen Seite formierte sich in eher kleinen Gruppen eine Untergrundkirche. Eine große Rolle spielten hierbei Jugendliche, Intellektuelle und Ordensgemeinschaften. Deren elitärer Charakter erschwert nach der Wende die Einbindung der Gruppen in die Pfarrstrukturen (Ungarn), teils fühlen sich diese Vereinigungen durch ihren ausgeprägten Sinn für Demokratie und Selbstverantwortungen heute nicht in allen kirchlichen Kreisen willkommen.

2. Welche Veränderungen haben sich seit 1989 ereignet? Wie schreitet die Entwicklung zu einer pluralistischen Demokratie voran? Welche Rolle spielt die Kirche dabei? Wie wirkt sich diese gesellschaftliche Entwicklung auf die Kirche aus?

Die Demokratisierung in den nachtotalitären Gesellschaften Ost- und Mitteleuropas führt zu einschneidenden Veränderungen in allen Lebensbereichen. Ein gemeinsames Problem dieser Länder scheint darin zu liegen, daß sich die Einstellungen und die Mentalität der Menschen nach einer jahrzehntelangen kommunistischen Prägung viel langsamer ändern als die äußeren Rahmenbedingungen. So leiden die jungen Demokratien teils sehr ausgeprägt unter den „Kinderkrankheiten“, welche die Entwicklung einer jeden Gesellschaftsform begleiten. Für die Slowakei werden in diesem Zusammenhang besonders die Orientierungslosigkeit nach der ersten Euphorie, die traumatische Trennung von Tschechien und der Slowakei, Machtkämpfe und die sozial nicht abgefederte Privatisierung der

Wirtschaft genannt. Die entstehende „Ellbogenmentalität“ wird auch von ungarischen AutorInnen kritisiert. Für Tschechien werden zudem als schwerwiegende Probleme die Wirtschaftskriminalität, die offene Frage nach Gerechtigkeit aufgrund der unbewältigten Vergangenheit und politische Intrigen angeführt.

Die Rolle der Kirche in diesem Demokratisierungsprozeß wird differenziert betrachtet. Generell läßt sich feststellen, daß der Kirche wieder ein großer Freiraum zugestanden wird. Sie kann in ihren inneren Angelegenheiten autonom entscheiden, teilweise erhält sie Güter rückerstattet, sie besitzt die Möglichkeit zur öffentlichen Stellungnahme (wenn auch nicht alle Teile der Bevölkerung auf Äußerungen zu gesellschaftlichen, moralischen oder politischen Fragen Wert legen ...), der Religionsunterricht ist in den meisten Staaten wieder in die Schulen eingezogen, kurz gesagt: Die Kirche kann ihre Infrastruktur wieder aufbauen.

Auch das Interesse an Religion allgemein und den Angeboten der Kirche insbesondere ist nach der Wende – zumindest anfänglich – gestiegen.

Während jedoch die katholische Kirche in einigen Ländern durchaus als Verfechterin demokratischer Werte angesehen wird, wie z.B. in Rumänien, Kroatien oder ganz besonders im Gebiet der ehemaligen DDR, tut sich die Kirche in anderen Staaten mit der Entwicklung zu einer pluralistischen Gesellschaft sehr schwer: eine hervorgehobene Position – sei es als Märtyrerin oder als heimliche Favoritin in gesellschaftlichen und religiösen Fragen – wird von der Erfahrung abgelöst, nur „eine unter vielen Anbieterinnen“ zu sein. Der Kampf um den Erhalt einer gesellschaftlichen Machtposition blockiert Energien, um die Erneuerungschancen der gegenwärtigen Situation zu nutzen. Der Einfluß des Demokratisierungsprozesses auf die Kirche ist sehr beschränkt. Besonders die Ungarn gehen mit ihrer Kirche hart ins Gericht: Es fehle sowohl das Verständnis für die Menschen der heutigen Zeit als auch jede Dialogbereitschaft. Die Kirche knüpfe in ihren Pastorkonzepten nahtlos an die Zeit vor dem II. Vatikanum an, ohne die Erfahrungen und bewährten Konzepte jener Kleingruppen einzubeziehen, welche die Untergrundkirche mit Leben erfüllt haben. Die Aufarbeitung der kircheninternen Vergangenheit (Spaltung der Kirche, neue Orientierung nach Wegfall des verbindenden äußeren Feindes, Reform im Sinn des Konzils) läßt offenbar sehr zu wünschen übrig. In Tschechien kursiert sogar als Witz, daß im Jahre 2000 die katholische Kirche die einzige überlebende totalitäre Macht sein werde.

3. Welche Veränderungen hätte ich mir nach dem Ende des Kommunismus für die Gesellschaft sowie für die Kirche gewünscht, haben sich aber nicht ereignet? (Aus welchem Grund nicht?)

Wenn von den AutorInnen teilweise auch anerkannt wird, daß Veränderungen ihre Zeit brauchen und daß es im Grunde erstaunlich ist, wieviel sich schon bewegt hat, so drücken die Texte doch deutlich die Vielzahl enttäuschter Erwartungen aus. Die Demokratisierung der Gesellschaft und eine angemessene Erneuerung der Kirche schreitet viel zu langsam voran – die Köpfe in entscheidenden Schlüsselpositionen bleiben häufig dieselben, die alte kommunistische Mentalität verhindert Initiative und Eigenverantwortung. Vor allem hatte man gehofft, daß die Wende ohne einen rücksichtslosen Neokapitalismus vonstatten gehen könne. In diesem Bereich erwarten sich die AutorInnen einen entschiedeneren Einsatz der Kirche für die „Modernisierungs- und Privatisierungsverlierer“, eine deutliche Öffnung auf die Gesellschaft hin und mehr karitatives Engagement.

Für die Kirche selbst gingen die Hoffnungen vor allem in zwei Richtungen: Erstens, daß die Kirche nach dem Ende des Kommunismus aufblühe und eine neue Welle der Evangelisierung eintrete. Zweitens, daß die Kirche in den eigenen Reihen Reformen in Gang setzt, um Freiheit, Gleichberechtigung und Dialog durchzusetzen. Statt dessen verzeichnen die meisten AutorInnen einen Rückzug auf hierarchische, klerikale Strukturen und die Ablehnung sowohl von solider sozialwissenschaftlicher Ausbildung im pastoralen Bereich als auch der Mitarbeit von Frauen und Laien in der Kirche. Die Zeichen der Zeit würden nicht als Gottes Wille erkannt, so lautet die Kritik.

4. Ökumenische Dimension: Gab / gibt es Unterschiede in der gesellschaftlichen Positionierung zwischen einzelnen christlichen Kirchen?

Auf dem Gebiet der ehemaligen DDR war die evangelische Kirche nicht nur zahlenmäßig stärker vertreten als die katholische, sondern bot auch ein wesentlich breiteres Spektrum an Verhaltensweisen gegenüber dem System – es reichte von staatsfreundlich bis zu ausdrücklich staatsfeindlich. Heute lassen sich keine nennenswerten Unterschiede in der Positionierung der Kirchen in der Gesellschaft feststellen. Das Verhältnis der Kirchen untereinander ist sehr gut. Auch für Litauen wird der ökumenische Dialog sehr positiv beurteilt.

Hingegen ist in vielen Ländern der Umgang zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche eher gespannt, da die Orthodoxen zur kommunistischen Zeit Privilegien genossen haben und der ökumenische Dialog von staatlicher Seite in der sogenannten Friedensbewegung eingefordert wurde (z.B. Slowakei, Slowenien, Rumänien – hier

kommt noch das Nationalitätenproblem hinzu: der katholischen und evangelischen Kirche gehören nur Mitglieder der deutschen oder ungarischen Minderheiten an). Heute werden die christlichen Kirchen von staatlicher Seite im Großen und Ganzen gleich behandelt. Lediglich in Slowenien scheint die evangelische Kirche etwas bevorzugt zu sein.

Andere Unterschiede ergeben sich eher durch das Verhalten der Kirchen selbst: In Kroatien hat die serbisch-orthodoxe Kirche im Unterschied zur katholischen den Religionsunterricht in Schulen nur in geringem Umfang wieder aufgenommen. Die evangelische Kirche in Ungarn erscheint gegenüber den Humanwissenschaften und dem Einzug von professionellen Methoden in die Seelsorge offener als die katholische. In Tschechien hat die katholische Kirche deshalb ein gewisses negatives Image, weil in den Medien häufig über ihre Restitutionsansprüche berichtet wird.

Ein gemeinsames Problem scheint zu sein, daß die Stellung von Kirchen und Glaubensgemeinschaften in der jeweiligen Gesellschaft momentan zur Diskussion steht und neu gefunden werden muß. Ein nicht unwichtiges Phänomen in diesem Zusammenhang ist auch der starke Zuwachs von Sekten in den nachkommunistischen Staaten.

Fragen zur eigenen pastoraltheologischen Lehrtätigkeit

5. Wie sieht heute mein Lehrplan aus?

Eine Zusammenfassung zu diesem Punkt läßt sich nur sehr schwer erstellen, da das Spektrum der Themengebiete sehr vielschichtig ist. Am ehesten sind folgende Gemeinsamkeiten feststellbar:

Grundfragen der Pastoraltheologie

Sakramentenpastoral

Träger der Pastoral

Kirchenbild – II. Vaticanum

Darüber hinaus ist die Wahl von Schwerpunkten, speziellen Fragen sowie der Grad der Einbindung von Human- und Sozialwissenschaften sehr unterschiedlich.

6. Wie konnte ich meine pastoraltheologische Lehr- und Forschungstätigkeit unter dem Kommunismus gestalten? Welche Themen habe ich behandelt?

Die pastoraltheologische Lehr- und Forschungstätigkeit war in allen kommunistischen Staaten mehr oder weniger beschränkt. Am extremsten wird die Situation für Tschechien und die Slowakei geschildert: Offizielle Lehrtätigkeit in dem Bereich war untersagt, Publikatio-

nen nicht möglich. Die Autoren übten ihre Tätigkeit im Geheimen aus (offiziell als Lehrstuhlinhaber für Anglistik etc.) und beteiligten sich an illegalen Veröffentlichungen (Priesterjournal etc.).

In anderen Staaten war zumindest der mündliche Lehrbetrieb möglich (DDR, Kroatien, Litauen, Rumänien). Aber weder eigene Publikationen zu „zeitbezogenen“ theologischen Themen (Pastoral-, Moraltheologie, christliche Gesellschaftslehre ...) konnten veröffentlicht werden, noch Schriften aus dem Ausland zu diesen Bereichen bezogen werden. Isolation war erklärtes Ziel der Machthaber.

In Slowenien und Ungarn hingegen war die Situation entspannter. Zwar standen die TheologInnen auch hier stets unter der Kontrolle des Staates/Staatskirchenamtes, aber es waren immerhin zahlreiche Publikationen und Kontakte zu ausländischen Pastoraltheologen möglich.

Zu den vorwiegend mündlich behandelten Themen zählen Gemeinde und Diaspora, Grundfragen der Praktischen Theologie, Katechese (bes. für junge Menschen), Katechumenat in sozialistischen Gesellschaften. In Rumänien war die Ausbildung aufgrund der äußeren Gegebenheiten auf einen sehr engen kirchlich-klerikalen Schwerpunkt beschränkt.

7. Wie hat sich meine Lehr- und Forschungstätigkeit seit 1989 entwickelt?

Bei dieser Frage zeichnen sich große Gemeinsamkeiten ab:

Die wissenschaftliche Tätigkeit vollzieht sich in wohlthuender Freiheit und großer Vielfalt, Publikationen unterliegen keinen Beschränkungen mehr.

Besonders die Infrastruktur wurde in den ersten Jahren massiv ausgebaut (Einrichtung von pastoraltheologischen Lehrstühlen an den Universitäten und Akademien, katholische Schulen, Informationszentren, Verlage und Caritasausbildungsstellen werden geschaffen, Priesterseminare eröffnet und Theologische Fernkurse für Laien angeboten, etc.). Die Möglichkeit zu Auslandskontakten durch Reisen, Symposien und Auslandsstudien wird rege genutzt.

An aktuellen Themen werden vorrangig Fragen des Verhältnisses zwischen Klerikern und Laien und der Gemeindebildung genannt. Zudem stellt sich für die PastoraltheologInnen die Frage nach verstärktem gesellschaftlichem Engagement.

Kritisch wird jedoch auch vereinzelt die Erkenntnis angemerkt, daß die äußeren Strukturen und Verhältnisse nicht das letztlich Entscheidende seien, sondern eher der Glaube der Kirche.

8. Wie erleben Sie persönlich die „Kirchen im Westen“? Welche Stärken, aber auch welche Schwächen sehen Sie?

Von den meisten befragten PastoraltheologInnen aus Mittel- und Osteuropa werden folgende *Stärken* der „Westkirchen“ wahrgenommen:

Sie sind reich, besitzen eine hervorragende Organisation und Infrastruktur, legen großen Wert auf eine solide Ausbildung und auf karitatives Engagement. Laien sind in die Kirche wesentlich besser integriert und es herrscht ein gewisser Erfahrungsvorsprung im Umgang mit und der Öffnung auf eine pluralistische Gesellschaft, was sich auch in verstärktem Demokratiebewußtsein und Mut zur Meinungsäußerung ausdrückt.

Allerdings registriert man auch einige *Schwachstellen*:

Die westlichen Kirchen sind nicht so geeint, wie ihre östlichen Schwesterkirchen. Die Extreme zwischen „Linken“ und „Rechten“ reichen sehr weit. Es ist eine Distanz und ein „Ungehorsam“ Rom gegenüber festzustellen, die schon fast irrationale Züge zeigen. Zudem muß sich der Westen den Vorwurf gefallen lassen, zu sehr auf die eigene Situation fixiert zu sein und sich gegenüber den Erfahrungen der Schwesterkirchen nicht lernbereit zu erweisen. Einzelne Kritikpunkte berühren weiters den Eindruck, daß den „Westkirchen“ einiges an Gelassenheit und Glaube fehlen könne (vor lauter hervorragender Organisation verließe man sich eher auf sich selbst als auf Gott) und daß die Theologie in Sprache und Konzepten viel zu theoretisch und volksfern sei.

9. Was kann die katholische Weltkirche pastoral(theologisch) aus den Erfahrungen der Kirche im Kommunismus lernen?

Wenn die Situation auch differenziert zu betrachten ist, so fallen den befragten PastoraltheologInnen doch einige Bereiche ein, in denen die Kirchen im Osten nun zu den „Gebenden“ gehören können. Zuerst ist das entschiedene Glaubenszeugnisse der Christinnen und Christen unter der kommunistischen Herrschaft zu nennen, das für ihre Geschwister im Glauben Unterstützung und Bestätigung sein kann. Hierzu zählen sie auch die Sorge um die Einheit der Kirche und das Festhalten an sinnvollen Traditionen.

Weiters wünschen sie der Weltkirche die Erkenntnis, daß Christentum und Kirche sich als Garantin der Freiheit bewähren muß – und das

auch unter schwierigsten Bedingungen vermag. Daraus läßt sich Kraft, Autorität und Hoffnung schöpfen.

Schließlich betonen sie ihre Erfahrung, daß die äußeren Bedingungen und auch das Geld (Stichwort Kirchensteuer) für die Sache Jesu bei weitem nicht so entscheidend ist, wie der Westen oftmals anzunehmen scheint. „Die Verwirklichung von Glaube, Hoffnung und Liebe ist im Vatikanstaat nicht leichter als in einer kleinen priesterlosen Gemeinde in der Diaspora.“

10. „Vielen Menschen ist Brot wichtiger als Freiheit“ (Kardinal Vlk 1992). Nach dem Ende des Kommunismus gibt es in den neuen Demokratien wenige „Gewinner“ und viele „Verlierer“. Wie soll sich die Kirche dazu verhalten?

Auf diese Frage erfolgt eine ganz entschiedene Antwort: Die Kirche gehört auf die Seite der Verlierer – und zwar moralisch, mit eigenem diakonischen Engagement und auch mit dem Bemühen, das gesellschaftliche System auf mehr Gerechtigkeit und Solidarität hin zu verändern. Zu den Verlieren sind im Übrigen nicht nur materiell Arme zu zählen, sondern auch jene, denen der Wandel zu schnell geht und die ihre Sicherheit verloren haben.

Zudem gilt es, dem zunehmenden Materialismus entgegenzuwirken (nicht Brot allein ist wichtig, sondern auch Freiheit, Gemeinschaft, Spiritualität). Dieser Aspekt sollt nicht nur im eigenen Land eingefordert werden, sondern die Kirche sollte sich mit ihrer ethischen und spirituellen Kompetenz auch in den gesamteuropäischen Einigungsprozeß einbringen.

Was die spezielle Situation in den nachtotalitären Gesellschaften angeht, empfiehlt sich sowohl die entschiedene Förderung der Demokratie durch die Kirche als auch eine gezielte Vergangenheitsbewältigung durch Dialog und Versöhnung.

Pastoraltheologie „OST“

Nöte und Chance

Es gibt (noch) keinen fundierten Überblick über die Situation und über die speziellen Positionen und Arbeitsverhältnisse der Pastoraltheologie in den östlichen Ländern Europas. Ein erster Versuch wurde beim oben genannten Symposium gemacht. Es ist aber immer noch eine unerforschte Landschaft, wo man mit Vorurteilen wandert, die in anderen Landschaften gesammelt sind und wo man sich überraschen läßt. Ich habe z.B. Pastoraltheologie in Wien studiert, nicht in Buda-

pest und auch nicht in Szeged. Meine Promotion und Habilitation erwarb ich als ein theologischer "Emigrant". Als Staatsbürger lebe ich im Osten, als Theologe in Westen. Ich las westliche Autoren, ich schrieb meine wichtigeren Gedanken nicht in der Sprache meiner Landsleute. In diesem wissenschaftlichen Lebenslauf verkörpert sich eine Doppelbödigkeit: da ist auf der einen Seite die unmittelbar erfahrene Gesellschaft, auf der anderen aber sind fremde Mittel für ihre Entschlüsselung. Die Theologien, die unter anderen gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen geschrieben wurden, sind zwar aus der Sicht Mittel-Ost-Europa gesehen nicht irrelevant und auch nicht nutzlos. Die Priorität sollten aber die Originalität der Erfahrung der gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen in Ost- und Mitteleuropa selbst und die Ängste und Sehnsüchte der Hiergeplagten haben. Erst dann, in einem zweiten Schritt könnten die Importtheologien für das Verstehen benutzt werden – wobei zugleich auch auf ihre Nichtgeeignetheit reflektiert werden könnte, was auch die Produktion von eigenen kontextgerechteren Theologien provozieren könnte.

Mangel an Wissenschaftlichkeit

In der Geschichte der Theologie gab es Wendepunkte, an denen sich die Theologie aus der erzählenden Literatur der Heiligengeschichten und aus der symbolischen Auslegung der heiligen Schriften in Richtung einer "wissenschaftlichen Basis" entwickelt hat. Die zwei herausragenden Änderungen zu dieser Basis hin sind wohl die Scholastik mit der Hinwendung zu der aristotelischen Philosophie und sehr spät danach die Hinwendung zu den modernen Gesellschaftswissenschaften in unserem Jahrhundert. Obwohl die Theologie als solche zu den Gründerinnen der Wissenschaften zu zählen ist, bedarf sie immer wieder der Befruchtung aus dem kritischen Dialog mit "profanen" Wissenschaften (Philosophie, Soziologie, Psychologie, Ökonomie, Zukunftsforschung usw.).

Zur modernen Wissenschaftlichkeit zählen Merkmale wie Verifikation (Falsifikation), Diskussionsfähigkeit, Multidisziplinarität, Reflexion der Errungenschaften der modernen Wissenschaftstheorie. Wenn irgendwo die Frage gestellt werden soll, ob Theologie wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird, dann soll man nach der Anwesenheit dieser Merkmale fragen. Wenn in den theologischen Arbeiten einer Region oder einer Kirche die Prinzipien der heutigen wissenschaftlichen Tätigkeit nicht oder nur sehr mangelhaft angewendet werden, dann darf man dort über die Existenz der Theologie nur in einem begrenzten Sinne des Wortes reden.

Da Theologie als Wissenschaft immer in der Atmosphäre der Kirche existiert und diese kirchlich-gemeinschaftliche Dimension zu ihrer Identität gehört, ist nach der Existenz der Theologie fragend auch zu prüfen, ob eine Kirche vor Ort die Theologie als solche zu Kenntnis nimmt, ob sie der Theologie die gemeinschaftliche Basis sichert oder entzieht. Dabei kann man eine symbolische und eine reale Atmosphäre unterscheiden. Der große ungarische Denker der Nachkriegszeit, István Bibó, oder die weltberühmte christliche Denkerin während der Sowjetherrschaft, Tatjana Goritschewa, genossen das christlich-kirchliche Milieu nur symbolisch, da dieses Milieu durch ideologische und konkrete Gewalt behindert war. Unter solchen Verhältnissen Theologie zu treiben, ist ein Charisma der genialen Intellektuellen und kein Merkmal des theologischen Alltags. Wenn westliche Kollegen oft über die allzu rigide kirchliche Kontrolle klagen, dann könnten östliche Kollegen über den Mangel an kirchlich-hierarchischer Verantwortung klagen.

Im Folgenden gilt es einiges über die Doppelbödigkeit der theologischen Arbeitsbedingungen in den postsozialistischen Ländern zu sagen.⁴ Dabei ist neben der Beschreibung auch zeigen, daß "der Mangel" in sich nicht unbedingt die Verunmöglichung der Arbeit in der Theologie bedeutet, sondern eher sie prägt.

Armut und Reichtum der Osttheologie

Im Vergleich mit den beiden theologischen Wirkungsebenen ist es wichtig, nicht nur die Schwächen der einen gegenüber den anderen hervorzuheben, sondern auch deren Reichtum. Alle religionssoziologischen bzw. statistischen Daten weisen eindeutig darauf hin, daß es innerhalb des westlichen und des östlichen Teils Europas größere Unterschiede gibt als zwischen diesen beiden Teilen. Die Niederlande und Nordirland im "Westen" oder Tschechien und Polen in "Osten" liegen zwar geographisch nahe beieinander, kulturell und religiös sind sie aber weit voneinander entfernt. Trotzdem scheint es mir möglich zu sein, einige typisch westliche und typisch östliche Merkmale der Theologie, vor allem in der Arbeitsweise der (Pastoral-)Theologie aufzuzeigen.⁵ Die nachstehende Tabelle bietet einen groben Überblick dieses Verhältnisses.

4 Der Vergleich geht auf einen Vergleich zwischen der universitären Theologie und der Theologie von der Basis her zurück, den ich in meinem Buch über P. Bulanyi ausgeführt habe (Vgl. S. 203–207).

5 Was die ungarischen Verhältnisse betrifft, vgl. Tamás Nyíri, *Theologie in Ost und West*. Karl Rahners Beitrag, Frankfurt/New York usw. 1997.

Westliche Theologie	Theologie im Osten
a) materieller und symbolischer Reichtum und lose Systemgebundenheit	materielle Armut und starke Systemgebundenheit
b) dialogreich	dialogarm
c) kreativ mit der Tradition	servil in der Tradition
d) nach und nach frauenfreundlich	nach und nach laienfreundlich

Abbildung: Vergleich zweier Formen von Theologie

a) Materielle und symbolische Ebene

Wenn die westliche Theologie reich genannt wird, dann im Sinne der materiellen Ressourcen. Zwar gibt es enorm große Unterschiede zwischen einem theologischen Institut in Nimwegen (NL) und in Köln (D); aber in den beiden Ländern gibt es an einem Institut mehrere vom Staat finanzierte Arbeitsstellen mit Sekretariat, mehreren Räumen, technischer Ausrüstung (Kopierer, PC, Telefon, Fax, Internet usw.). Dieser Reichtum ermöglicht eine Konzentration auf die theologische Arbeit und entlastet von der Sorge des alltäglichen Überlebens – was die persönliche und die wissenschaftliche Seite gleichermaßen betrifft. Diese materielle Sicherheit – auch wenn in den kommenden Jahren an westlichen Fakultäten wegen staatlicher Sparmaßnahmen ein Abbau geschehen könnte – zeigt sich z.B. kraß darin, daß die Kollegen aus den postsozialistischen Staaten für eine Konferenzreise nach Freising ein ganzes Monatsgehalt aus der eigenen Tasche ausgeben müssen, ihre westliche Kollegen dagegen weniger als 10% ihres Monatsgehalts.

Die Theologen in den östlichen Ländern haben sehr viel von ihrer Arbeitskraft für bessere oder überhaupt für genügende materielle und strukturelle Bedingungen einsetzen müssen. Die Lehrstühle sind Einmannbetriebe. Es gibt keine MitarbeiterInnen, nahezu keine Skripten, Computer wurden erst in letzter Zeit zur Verfügung gestellt, es gab kein wirklich eigenständiges Budget, sehr wenig Möglichkeit, zu Büchern und Zeitschriften zu gelangen, keine Mittel für die Organisation von Fachkonferenzen – um nur einige Merkmale der universitären theologischen Arbeit zu nennen, die in den Ostländern die Armut zum Vorschein bringen. An der Lage der theologischen Bibliotheken ist das eindrucksvoll zu beobachten. In den meisten Ländern wurden bis zur kommunistischen Machtübernahme alle wichtigen Fachbücher vor al-

lem aus dem deutschsprachigen Raum und auch alle theologischen Publikationen des eigenen Landes (ziemlich streng nach Konfessionen gesondert) gesammelt. Nach der Machtübernahme wurde das Sortiment eingefroren. 40 Jahre später trifft man in den westlichen Ländern eine unüberschaubare und unbezahlbare Vielfalt an theologischer Literatur, aus der – dank persönlicher Kontakte – einige Publikationen nach dem Osten gelangen. Die einheimische Literatur ist gering und trägt die Merkmale der Vorkriegszeit.⁶

Reichtum und Systemgebundenheit gehören zueinander. Unter System wird hier zweifaches verstanden. Einerseits das (rigoros oder lax verstandene) Lehrsystem der katholischen Kirche, vertreten von der einheimischen Bischofskonferenz. Andererseits das gesetzlich, finanziell und prestigieartig verankerte universitäre System, das die Beteiligung am öffentlichen wissenschaftlichen Prozeß und damit einen gesellschaftlichen Ruf ermöglicht.

Es ist ein reziproker Zusammenhang des gesellschaftlichen und kirchlichen Systems beim Theologen im Westen und im Osten zu veranschaulichen. Für einen westlichen Theologen, bei dem die Theologie als Wissenschaft staatlich anerkannt ist und die theologischen Lehrstellen durch die staatlichen Gesetze gesichert und finanziert sind, ist die profane Systemgebundenheit stark. Die kirchliche Gebundenheit ist einerseits gesetzlicher Art, da die kirchliche Stellung eines Theologen durch geregelte gesetzliche Maßnahmen fixiert und klar ist, inklusive Konkordate oder andere Übereinkommen ähnlicher Art zwischen Kirche und Staat. Die inhaltliche Gebundenheit an das Lehrgebäude der katholischen Kirche ist teils Bedingung der Ernennung, teils der Akzeptanz beim Volk Gottes. Bei dieser Darstellung wird bewußt nicht von der natürlich gegebenen Spannung zwischen kirchlichem Amt und theologischer Freiheit ausgegangen, sondern vom theologischen Alltag. Die westlichen Theologen haben eine relative Systemgebundenheit an beide Systeme, da sie hier und dort als öffentliche Persönlichkeiten über ihre eigene Lage verhandeln können, wo diese Verhandlungen gesetzlich geregelt sind.

In der materiellen Armut der Osttheologie steckt eine größere gesellschaftliche Systemfreiheit, da die staatlich-gesetzliche Stellung der Osttheologen in den meisten Ländern unklar und/oder nicht geregelt ist. Demgegenüber sind sie sehr eng ins kirchliche System eingebettet

6 Es ist z.B. bezeichnend, daß es in der theologischen Bibliothek der Szegediner Theologischen Hochschule insgesamt "30" ungarische Bücher zur Pastoraltheologie gibt, die nach 1950 erschienen sind, inklusive Gebetsbüchern, Synodendokumenten und Reprintausgaben aus der Vorkriegszeit.

und an dieses rigoros gebunden. Dazu gehört vor allem die Tatsache, daß die Osttheologen größtenteils Kleriker sind. Was die kirchliche Freiheit der theologischen Arbeit betrifft, arbeiten sie fast ausnahmslos als ancilla hierarchiae. Die Theologie und die Theologen haben als gottgegebenes Charisma der Kirche die gemeinwohlgebundene Freiheit in der Kirche⁷ grob gesagt weder prinzipiell noch praktisch verstanden und sind daher auch nicht von dieser Freiheit geprägt. Sie treten sogar oft als Lehramt auf.

Ihr relativer Reichtum band sie in das kirchliche Hochschulsystem ein, das den politischen und ideologischen Machtverhältnissen ausgeliefert war. Um diesen Reichtum nutzen zu können, um überhaupt universitäre Theologie treiben zu können, mußten sie für dieses System akzeptabel sein. Ich denke hier in erster Linie nicht an mögliche Kollaborationspflichten mit den staatlichen Behörden, sondern eher an die alltäglichen Bedingungen, also die in den Verhandlungen mit diesem Staat und aus den (unreflektiert überkommenen) kirchlichen Sitten festgelegt waren. Sie mußten Priester sein, eine bestimmte Ausbildung aufweisen können, von der zuständigen kirchlichen Autorität eine *missio canonica* und von staatlicher Stelle eine Anstellung erhalten. *Daraus erwuchs eine materielle Armut aus doppelter Systemgebundenheit.*

b) Ebene des Dialogs

Dialog ist ein auf dem II. Vatikanischen Konzil als inneres Moment des Glaubens und der Kirche wiederentdeckt worden, nachdem dieses in der Wissenschaftsgeschichte längst als unverzichtbar galt. Man denke hier vor allem an Sokrates, dessen Philosophie diesen Begriff prägte, sondern auch an die erhöhte Stellung der Reflexionen über den Umkreis und Kontext des Wissenschaftlers und der Forschung vor allem in den Sozialwissenschaften. Theologie versteht sich als Wissenschaft. Ihre Wissenschaftlichkeit wird verschiedentlich ausgelegt. Die Theologie als universitäre Wissenschaft hat in den letzten

7 Der Begriff "Freiheit" wird hier von zwei Dokumenten geprägt. Internationale Theologenkommission, Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander (1975), These 8: "Einen besonderen Aspekt hat der Unterschied zwischen Lehramt und Theologen in bezug auf die ihnen eigene Freiheit und die damit verbundene kritische Funktion gegenüber den Gläubigen, gegenüber der Welt, ja sogar gegenüber einander." Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (1990) Nr. 25. "Entstehen die Spannungen [zwischen dem Theologen und dem Lehramt] nicht aus einer Haltung der Feindschaft und des Widerspruchs, können sie als ein dynamisches Element und Anregung gelten, die Lehramt und Theologen zur Wahrnehmung ihrer jeweiligen Aufgaben in gegenseitigem Dialog bestimmen."

Jahrzehnten verschiedene Epochen durchlebt und manche sprechen heute von einer Krise der Wissenschaftlichkeit der überkommenen Theologie. Die kirchliche wissenschaftliche Theologie z.B. in Ungarn stand eigentlich bis zur Eröffnung des theologischen Fernkurses in Budapest (Mitte der achtziger Jahre) fast ausschließlich im Dienst der Priesterausbildung. Sie ermöglichte sehr wenige wissenschaftliche Arbeiten neben der Aufgabe der Priesterausbildung. Die Professoren sollten vor allem die Skripten für die Priesteramtskandidaten schreiben oder zusammenstellen. Auch wenn sie tiefere oder speziellere Arbeiten veröffentlichen wollten, mußten sie diesem Gesichtspunkt einen außerordentlichen Rang beimessen. Das allgemeine Fehlen der theologischen Literatur der Nachkriegszeit begrenzte die Wissenschaftlichkeit dieser universitären Theologie stark. Dies ist auch der geringen Zahl der monographischen Publikationen der damaligen Professoren zu entnehmen. Ein diesbezüglicher Vergleich mit Kollegen aus dem sogenannten "freien Westen" ist nicht möglich und auch nicht sinnvoll. Die theologische Arbeit, stark verengt auf die Aufgaben der Priesterausbildung, verhinderte zumeist das Eingehen auf die Nöte und Ängste der Personen und der Kleinzellen in der sozialistischen Gesellschaft. Nicht nur die politische, sondern auch die binnenkirchliche Aufgabenstellung der Theologie als Wissenschaft zwangen die Theologen in die Ferne von Bürger und Kirchenvolk. Diese aufgenötigte Ferne von den aktuellen Erfahrungen der Bürger gab der Wissenschaftlichkeit der Theologie eine spezielle Färbung, die sie im eigentlichen Sinn des Wortes gerade zu einer Nichttheologie gestaltete. Wenn äußere und/oder innere Gründe nur eine Theologie unabhängig vom Kontext als wissenschaftlich etablieren, dann beraubt diese Bedingung die Theologie ihres Sinnes: sie wird zur Pseudotheologie im wissenschaftsähnlichen Gewand.

Konkreter: die westliche Theologie – vor allem was die Pastoraltheologie betrifft – steht in starkem Dialog mit ihrem Umfeld und mit den Sozialwissenschaften. Dieser Dialog wird auch in Konferenzen und in anderen Arten der wissenschaftlichen Diskussionen praktiziert. Die (praktische) Theologie in den postsozialistischen Ländern hat die praktische und theoretische Bedeutung solchen Dialogs weder praktisch noch wissenschaftstheoretisch rezipiert.

c) Ebene der Tradition

Das Schiff der universitären Theologie – in beiden Teilen Europas auch unter anderen Bedingungen – wird von den Hauptströmungen der kirchlichen Tradition getragen. Diese bedeutet für sie Heimat und damit Sicherheit. Sie hilft bei der Beschäftigung mit herkömmlichen theologischen Themen, Methoden und Ergebnisse der theologischen

Vor-Denker einzubeziehen. Die universitäre Theologie versteht sich so als Erbin und Hüterin einer grandiosen Tradition, die ihre Identität stärkt. Daß sie in enger Beziehung zu den Hirten der konkreten Kirche steht und sich dem Lehramt verpflichtet weiß, kann ihre Beheimatung in der Lehrtradition noch vertiefen.

Die Theologie in Westen hat ihre Kreativität in der Formung der Lehrtradition immer mehr ernst genommen – wobei es auch zu sehr harten Kontroversen gekommen ist.

Die Theologen an der katholischen Theologischen Akademie in Budapest waren ausschließlich Priester. Das Zusammenspiel von Auswahlkriterien und Aufgaben in der Kirche Ungarns vergrößerte die Versuchung zur Klerikalisierung der Theologie. Wegen der allgemeinen Auffassung der Kirchenleitung und der kirchenpolitischen Bestimmungen des staatlichen Kirchenamtes wurden klerikal denkende Personen, die u.a. die Aufgabe hatten, das klerikale Kirchensystem zu unterstützen, für die universitäre Theologie bevorzugt. Die wenigen nicht klerikal denkenden Priestertheologen waren anrühlich und wurden von manchen Bischöfen und Kollegen als subversiv eingestuft.⁸ Der Vorteil der Beheimatung in der kirchlich-theologischen Tradition gepaart mit den nichttheologischen Arbeitsbedingungen des Klerikerstandes implizierte eine pseudotheologische Meinung: nur die klerikale Theologie sei traditionstreu.

d) Ebene der Geschlechter

Wenn man westliche Stellenangebote für theologische Fakultäten liest, fällt einem Theologen aus den östlichen Ländern auf, daß oft steht: "bei gleicher Qualifikation Frauen bevorzugt". Dies deutet darauf hin, daß die frauenfreundlichere Kultur auch in der Kirche zu einer rechtlichen Bedingung werden kann. Man könnte leicht eine kleine Statistik machen, wie viele Frauen heute an den theologischen Fakultäten in den westlichen Ländern arbeiten – auch wenn hier zwischen den einzelnen Ländern große Unterschiede anzutreffen sind.

Demgegenüber ist es in den östlichen Länder Europas schwer, überhaupt Laien an theologischen Fakultäten zu finden.

⁸ Aus ungarischer Sicht ist hier vor allem an den europaweit bekannten Philosophen und Theologen Prof. Tamás Nyíri zu denken, der für viele eine Pionierarbeit in Richtung nicht-klerikale Theologie leistete und dafür auch genügend Konflikte an seiner Fakultät ernten musste.

Ausblicke

Die politische Wende in den Jahren um 90 herum ermöglichte auch der Kirche, ihre Angelegenheiten unter freien gesellschaftlichen Verhältnissen souverän zu regeln. Diese Freiheit hat auch Einfluß auf das theologische Leben. In dieser Freiheit zeigt sich dann, was die Kirche von sich aus in und mit ihrer Theologie anfängt. Die diesbezüglichen Verhältnisse liegen zwischen Renovatio und Restauratio.

Aus den intellektuellen und materiellen Ruinen versuchen die Kirchen der Transformationsländer, den intellektuellen und materiellen Neubau zu meistern. Es vergrößern sich die institutionellen Bedingungen der theologischen Arbeit. Es werden alt-neue Fakultäten eröffnet, es werden internationale wissenschaftliche Kontakte aufgenommen, es wird Know-how auch in den theologischen Wissenschaften praktiziert, es werden begabte junge Menschen an ausländische Fakultäten geschickt, es kommen langsam fachtheologische Zeitschriften und andere Grundliteratur ans Tageslicht.

In dieser Erneuerung zeigt sich oft heldenhafte Vitalität, wie mit dem Nachholbedarf gehandelt werden kann. Manche Theologen beginnen erst nach der Wende, sich richtig in Welt Sprachen auszudrücken, an internationalen Kongressen teilzunehmen oder ihre Thesen in einer interdisziplinären Diskussion zu entfalten. Diese Wende spielt sich auch in anderen Felder der Wissenschaften ab und ist demnach nicht allein ein Merkmal der Theologie. Für die Theologie ist aber eine zusätzliche Aufgabe der Abbau ihrer aufgezwungenen Gettoreflexe. In den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen ist sie nicht selten der Versuchung ausgeliefert: in dem allgemein gewordenen und medien-gestützten Pluralismus nach dem alten Muster der Verfolgungszeit Feindschaft und eine „neue Verfolgung“ zu sehen. In diesem Punkt scheiden sich m.E. die Geister, nämlich an der Buchstabierung der neuen gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse. Hier ist nach der theologischen Analyse der „Zeichen der Zeit“ zu fragen und hier ist es besonders angebracht, mit einem feinen mentalhygienischen Gefühl die oft rigiden Abwehrmechanismen zu betrachten.

Unter Theologen und Kirchenmenschen in den westlichen Ländern ist manchmal zu hören, daß ihre Kollegen in Osten fundamentalistische Positionen vertreten und gerne in Beziehungen traditionalistische Trends pflegen. Inwieweit solche Behauptungen zutreffen, ist schwer zu beurteilen. Es ist aber sicher festzustellen, daß die westlichen Traditionalisten auf Grund derselben Einstellung zu der modernen Welt absolut mehr Verständnis für ihre östlichen Gleichgesinnten haben und daher mit ihnen vollkommen einig sind in der Auffassung

über die Stellung und Mission der Kirche von heute. Der Unterschied zwischen westlichem und östlichem Traditionalismus ist vor allem zeitlicher Art. Die ersten sind nach jahrzehntelanger Modernisierung Traditionalisten geblieben, die letzteren wegen einem Modernisierungsschock solche geworden. Die eindeutige Neigung zu Traditionen im Osten ist auch eine gesunde Reflexion auf die aufgezogene Entbindung der ganzen Gesellschaft von den kulturellen Traditionen dieser Region und keineswegs nur ein radikales „Nein“ an die aufgekommene Modernisierung. Bei der enorm großen Arbeit der Renovierung der gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse inklusive der Theologie soll die lebendige Erinnerung an die Traditionen und das mutige Gespräch mit der neuen Zeit gleichzeitig geschehen, wobei es manchmal zu sehr großen Abschwenkungen kommen kann. Hier ist Mut gefragt, wirklich neuen Wein in die neuen Schläuche zu gießen.

Andreas Prokopf

Die Relevanz von kultanalogen rituellem Handeln am Beispiel des Fußballfans

1 Der Mensch: Unheilbar religiös?

1.1 Es geht nur um Fußball...

...denn Fußball ist in aller Munde. In allen gesellschaftlichen Schichten und zu jeder Tageszeit gibt es heute den Diskurs über das „Runde Leder“. Der Fußball ist so präsent, daß seine Allgegenwart überhaupt nicht mehr auffällt. Aber die Beschäftigung mit diesem Sport sagt viel über unsere Gesellschaft aus, in der Liebe zu diesem Spiel spricht sich möglicherweise ein Hang zur Transzendierung des oftmals alles andere als spielerischen Alltags aus.¹

Lohnt es sich aber, zu diesem Thema aus theologischer Perspektive zu schreiben? Ich denke, daß es dafür einige Argumente gibt. Zum einen kann das allwöchentlich auf den Fußballplätzen stattfindende Geschehen mit all seinen ritualisierten Handlungsabläufen und kultanalogen Szenenfolgen mit gewissem Recht in uralte, religiös motivierte Traditionen eingeordnet werden², zum anderen ist der Mittel-

¹ Man kann dies auch als infantile Regression des mit der von ihm hervorgebrachten technischen Entwicklung überforderten Menschen betrachten: „Unsere Ideologie heißt Fußball. Ist es das Schicksal einer Zivilisation, die Raumkapseln bemannt, Computerchips produziert, medizinische Hochtechnologie für jedermann bereitstellt und eine Freizeitkultur mit Wahlmöglichkeiten ohnegleichen hervorgebracht hat, sich am Ende nurmehr in infantilen Fachsimpeleien und Jubelstürmen über dieses Jungmännerspiel wiedererkennen zu müssen?“ (Schümer 1996, 9).

² „Tausende von religiösem Fanatismus beseelte Menschen strömen, gekleidet in den Farben ihrer Sekte, versehen mit Wimpeln und anderen Devotionalien ins Stadion, das einem Heiligtum gleichkommt. Auf dem heiligen Rasen jagen unter Aufsicht des schwarz gekleideten Oberpriesters rivalisierende Ballpaffen in Spezialkleidung hinter der Wahrheit in Form einer Kugel nach. Mit dem Fuß wird der Gral hin und her gekickt, um ab und zu die sich ekstatisch aufführenden Glaubensanhänger auf den Rängen in lautstarke, rituelle Gesänge ausbrechen zu lassen. Auf dem Höhepunkt ist die Stimmung, wenn der Ball in einem schier sakralen Akt in das Tor des Gegners versenkt wird. (...) Am Rand (...) treten die Hüter der Weisheit in Erscheinung, wenn sie durch magische Gesten und Zeichen auf das Spiel Einfluß nehmen wollen. (...) Wen wird es jetzt noch wundern, daß die Wurzeln des Fußballsports in der Tat spiritueller Natur waren? In den primitivsten Kulturen werden Totems angebetet. (...) Diese Totems verbinden die gläubigen Menschen zu einer Gruppe, schaffen die Ge-

punkt dieses Spiels, der Ball, schon seit jeher ein Gegenstand der kosmisch-religiösen Reflexion gewesen. So fragte sich z. B. im 17. Jahrhundert Nikolaus Cusanus im Hinblick auf den Ball, ob das, was uns als Menschen im Spiel gefangenhält, woran geglaubt wird und was in Bann schlägt, nicht in sich eine tiefere Weisheit trägt.³ Schon im Spätmittelalter gab es nämlich Ballspiele, in denen das Spielgerät die Seele von Judas verkörpern sollte und im antiken Ägypten gehörte ein heiliger Ballspielplatz zu jeder Tempelanlage (vgl. Pieper 1993, 42ff.). Ein Blick in die wöchentliche Sportpresse zeigt, wie eng die Bande des Fußballsportes auch heute noch zu den ursprünglichen, rituell-religiösen Wurzeln geknüpft sind:

- a) „Auf dem Friedhof der Stars spielt der Fußballgott nicht mit“ (SZ, 14.9.95).
- b) Fortuna erscheint in Gestalt eines Wattenscheiders. Und siehe da, das Unglaubliche geschieht. Der gütige Himmel schenkt dem Tabellenletzten Mainz 05 zwei Tore. Wenn nicht alles täuscht, bahnt sich ein Leben nach dem Tod beim FSV Mainz 05 an“ (SZ, 25.9.95).
- c) „Der Nachmittag beim TSV 1860 München geriet zu einer Andacht mit sedativer Wirkung, der eigentlich als Jubeltag gedacht war“ (SZ, 12.6.95).
- d) „Doch der Fußballgott ist ein Zocker. Zwei Minuten später fällt Andy Möller im Strafraum um. 15000 Duisburger Fans können es nicht fassen: Elfmeter für Möller! Wo doch seit dessen Sündenfall gegen Karlsruhe jeder weiß, daß der nie, nie, nie gefoult wird“ (SZ, 12.6.95).
- e) „Fußball lebt auch von seiner Geschichte, seinen Legenden und Idolen: Herberger, Walter, Seeler, Müller, Beckenbauer: Sie sind unsterblich“ (SZ, 16.6.95).
- f) „Keine Zusammenrottung unzufriedener Fans vor dem Klubzentrum an der Säbener Straße, dort herrscht ein Betrieb wie in Altötting, gläubig strömen die Wallfahrer herbei und decken sich mit rotweißen Devotionalien ein“ (SZ, 16.6.95).
- g) „Novak weist 1860 den Weg aus dem Jammertal“ (SZ, 14.12.94).

meinsamkeit. Der Ball, rund wie Sonne und Erde, bietet sich als vorzügliches Totem an“ (Pieper 1993, 41).

³ „Der Ball bedeutet für Nikolaus das Symbol der göttlichen und mathematischen Vollkommenheit. Aber er rollt auch nach dem Prinzip des Zufalls und bringt das Neue in diese verwirrende, unvollkommene Welt, die rund geformt ist wie der Ball. Er besitzt keinen Punkt auf der Außenfläche, der einem anderen Punkt überlegen wäre; er verkörpert die Ordnung des Raumes und bringt mit seinem Rollen dennoch die völlige Unordnung hervor. (...) 'Coincidentia oppositorum': Wenn wir die Wahrheit beschreiben können, dann hat sie die Form eines Balles“ (Schümer 1996, 27f).

Die Häufigkeit der Verwendung von religiösem Vokabular erhärtet den Verdacht, daß der Fußballsport gleichsam als säkulares Medium der Ausagierung eines genuin religiösen Bedürfnisses dient. Mit Heimbrock kann man auch im Hinblick auf die magisch-rituelle Inflation des Fußballgeschehens in unseren Tagen danach fragen, „ob neu erwachte Sehnsüchte nach magischer Heilung und Erlösung von Menschen heute mit Wirklichkeitsverlust und Wirkungsverlust überkommener kirchlicher Angebote nicht nur in zeitlichem, sondern auch sachlichem Zusammenhang stehen“ (Heimbrock 1994, 8).

1.2 *Spuren des Religiösen in der Moderne*

Wie wird die Rede von Gott ausfallen in einer Zeit, in der der kirchliche Weg für viele zum Ausfall geworden ist? Antworten zu geben ist eine Verkündigungsaufgabe der Kirchen, Antworten, die Atem geben für den anstrengenden Weg der menschlichen Gemeinschaft, die Auskunft zu geben versuchen über das Nicht-Faßbare, die Visionen eröffnen auf ein Leben, wie es eigentlich sein sollte: Die Antworten, die die Kirche in die Moderne hinein spricht, sollten aber kompatibel zu den Fragen sein, die diese Moderne selber stellt, die sie in ihren alltäglichen Lebensvollzügen aufwirft und die das Lebensgefühl der Epoche prägen.⁴

Paul M. Zulehner spricht von unbehauster Religiosität, die viele Menschen heute umtreibt: Er meint eine Religiosität, die sich nicht mehr in den Schranken des offiziellen Christentums zuhause fühlt, die in individueller Weise und dadurch ungeschützt und jenseits aller kollektiven Heilszusagen dem Leben einen Sinn abzuringen bemüht ist. Zulehner spricht diesen Versuchen einen hohen Wert für die Deutung und Gestaltung des Lebens zu, klagt aber gleichzeitig auch die Unterstützung der Kirchen für diese unbehaute Religiosität ein, damit die suchenden Menschen eine gemeinsame Basis erhalten können. Kirche dürfe, wollte sie diesem Anspruch gerecht werden, also keine Institution

⁴ Literarisch verdichtet hört sich das beim grandiosen Nick Hornby so an: „Und vielleicht nach zehn solchen Jahren wird die Meisterschaft etwas, woran du entweder glaubst oder nicht glaubst, etwas wie Gott. Du räumst ein, daß es natürlich möglich ist, und du versuchst die Ansichten derer zu respektieren, die es geschafft haben, sich den Glauben zu bewahren. Etwa zwischen 1975 und 1989 hatte ich den Glauben verloren. Ich hoffte, zu Anfang einer jeden Saison; und einige Male – Mitte der Saison 86/87 (...) wurde ich fast aus meiner Agnostiker-Höhle gelockt. Doch im Innersten meines Herzens wußte ich, daß es nie geschehen würde. (...) Kaum war ich jedoch ein wiedergeborenes Mitglied der Kirche der Meistergläubigen der letzten Tage, als Arsenal einen katastrophalen Einbruch hatte. (...) <Selbst beten hilft nicht mehr, Arsenal>, war die Schlagzeile auf der letzten Seite des Dayly Mirror“ (Hornby 1996, 307ff.).

sein, die die außerhalb ihrer Grenzen stehenden Menschen verurteilt oder für defizitär suchend erklärt, sie müßte sich emphatisch einfühlen in die Nöte, Ängste, aber auch die geist(l)iche Kreativität vieler Menschen. (vgl. Zulehner/Denz 1993, 239ff).

2 Kirche und Sport

2.1 *Instrumentalisierung anstelle von Reflexion*

Der "Arbeitskreis Kirche und Sport in der katholischen Kirche" existiert z.B seit 1966 und hat sich zum Ziel gesetzt, den Sport auf solidarische Weise zu begleiten, "freilich nicht von oben herab, sondern vielleicht mehr indirekt als direkt: Indem sie (die Kirche, d.V.) im Kontakt, im Gespräch ausharrt, kann sie Mitsorge dafür tragen, daß der Sport Sport bleibt, daß die Freude des Spiels erhalten bleibt, die auch im Leistungssport nicht verdrängt werden darf, daß der Sport menschlich bleibt, daß er fairer Leistungsvergleich und Wettbewerb bleibt" (Arbeitskreis 1991, 9).

Die Kirche sieht diesen Ausführungen zufolge ihre Aufgabe in erster Linie darin, dem Sport zu helfen, "daß er seinem Wesen treu bleibt und so auch die menschlichen Werte rettet, die nicht nur in seinem Bereich immer wieder gefährdet sind" (Arbeitskreis 1991, 9).

Das "Wesen des Sports" wird dabei als vordergründig spielerisch und spaßhaltig, aber auch als Einübungsmöglichkeit für ein bestimmtes vom Christentum gefordertes Ethos gesehen. Um diese Komponente des Sports zu betonen und noch über sie hinauszugehen, bemüht ein Mitglied der wissenschaftlichen Kommission des Arbeitskreises "Kirche und Sport", der Koblenzer Sporthistoriker Willi Schwank, den Papst persönlich:

"Kein geringerer als Papst Johannes Paul II hat eine Antwort auf diese Frage gegeben (...). Danach ist der Sport unter die menschlichen Werte zu zählen, denn auch für Paulus hat der Sport grundlegende Gültigkeit, nicht nur als Vergleichsmöglichkeit, um ein höheres ethisches und asketisches Ideal zu erläutern, sondern auch in seiner inneren Wirklichkeit als Bildungsfaktor des Menschen und als Komponente der Kultur und der Gesellschaft" (Schwank 1994, 17).

2.2 *Ethik und Moral: Ertrag des Sportes?*

Der ehemalige Bischof von Aachen, Klaus Hemmerle, hat in einem Beitrag für die Reihe "Forum-Kirche und Sport", die vom "Arbeitskreis Kirche und Sport in der katholischen Kirche" herausgegeben wird, den ethisch-moralischen Schwerpunkt der kirchlichen Perspektive auf den

Sport zusammengefaßt: "Ich sage sogar, es ist gerade Wesen der Verantwortlichkeit, daß ich nicht nur den Sport sozusagen als einen Anwendungsfall von Ethik betrachte, sondern daß ich weiß, zum Menschen gehört eben auch, daß er sich entspannt, entfaltet und daß er die Tatsache, daß er sich selber gegeben ist als ein Stück dieser Natur, auch auslebt. Wenn er das nicht tut, dann nimmt er sich als Geschöpf nicht ernst" (Hemmerle 1994, 62). Wie man sich aber konkret als "Stück der Natur" ernst nehmen soll, ohne dezidiert ethisch-moralische Positionen einzunehmen, darüber sagen die Mitglieder des Arbeitskreises wenig. Ausdrücklich geht man von folgender Marschroute aus: "Sport braucht Maßstäbe – Christentum schenkt Orientierung" (Hemmerle 1994, 57). In diesem Sinne beschreibt der Vorsitzende der wissenschaftlichen Kommission des "Arbeitskreises Kirche und Sport in der katholischen Kirche", Prälat Paas (Düsseldorf), die Ausrichtung der Arbeit seines Gremiums und insbesondere der neuen Publikation "Forum-Kirche und Sport": Letztere soll dazu dienen, "christliche Stellungnahmen zu ethischen Fragen im Sport sowie Zeitzeugnisse und aktuelle Themen im Bereich Kirche und Sport einer größeren Öffentlichkeit bekannt zu machen.⁵ (...) Im Sinne ihrer bisherigen Tätigkeit sind die Herausgeber mit den beiden christlichen Kirchen davon überzeugt, daß eine Orientierung am christlichen Ethos für den Sport und für die Sportler eine Hilfe sein kann, weil gerade die christliche Botschaft zu einem vertieften und umfassenden Menschsein verhilft" (Paas 1994, 5).⁶

Die von Paas gewählten Formulierungen legen eine Parallelisierung von christlicher Botschaft und christlichem Ethos nahe, wenngleich unklar bleibt, ob eine solche intendiert wurde.

⁵ „Nicht magische Anteile zu reduzieren ist jetzt geboten, sondern die kulturelle Kommunikation insbesondere dann, wenn und soweit sie kondensiert, hochverdichtet auftritt, beim Wort bzw. beim Verfahren zu nehmen, sie aufmerksamer zu betrachten und zu prüfen, in welchem Zusammenhang hier was deutend zusammengefügt und damit neu oder anders bewirkt wird. (...) So gilt es nicht länger, die Spuren des Magischen in der Moderne auszumerzen, sondern in einer sorgfältigen Rekonstruktion die Bedingungen einer humanen Gesellschaft abzusichern. Gerade verdichtete Verfahren können dabei möglichen reflexiven Überlastungen auch entgegenwirken. Sie können es auch deshalb, weil sie natürlich erfahrungsgesättigt sind“ (Bukow 1984, 102).

⁶ "Die Herausgeber sehen sich mit dem "Forum – Kirche und Sport" in der Tradition und Fortführung zahlreicher Erklärungen und Denkschriften sowie verschiedener Veröffentlichungen im Bereich von Kirche und Sport. Dazu gehören insbesondere die Schriftenreihe "Christliche Perspektiven im Sport" (10 Bände in den Jahren 1977 bis 1990, hrsg. von Paul Jakobi und Heinz-Egon Rösch) sowie die "Gemeinsame Erklärung der Kirchen zum Sport, die den Titel trägt: Sport und christliches Ethos" (Paas 1994, 5).

3 Der Befund in den Stadien

Am Beispiel des Fußballfans möchte ich nun exemplarisch zeigen, daß in der Moderne kultisch-religiöse Vollzüge gesucht und gefragt sind, daß diese exemplarisch die Suche und Sehnsucht vieler heutiger Menschen widerspiegeln, daß eine nach moralischen Prämissen agierende Kirche darauf die falschen Antworten gibt und daß eine „spielende“ Kirche die Schlüssel zum Selbstverständnis des modernen Menschen in der Hand hätte.

3.1 *Das Schauspiel auf den Rängen*

Unternimmt man es, Samstags in ein Fußballstadion zu gehen, bietet sich einem eine erstaunliche Vielfalt von Menschen in außergewöhnlicher Stimmungslage. Mit einer Plakativität und Euphorie, die im Alltag normalerweise nicht so expressiv zur Schau gestellt wird, bewegen sich Menschen allwöchentlich in die Arenen, um den Spielen beizuwohnen.

Fußballfans sind beim Spiel mit ihrem ganzen Leben involviert und erfahren sich hineingenommen in eine Zauberwelt, in der sie Hoffnung und Trost, aber auch Ermutigung, Befreiung, Bestätigung und höchstes Glück erleben und ausleben können. Fußball scheint ein Sinnreservoir zu bieten, aus denen die Fans schöpfen. Zyklisch tritt das Spiel in die als langweilig erfahrene Woche und ermöglicht das Erleben einer als überaus reizvoll empfundenen Ambivalenz von Berechenbarkeit und Unberechenbarkeit. Der Anhänger sieht den Spieltag als Höhepunkt der Woche an, er dichtet Lieder, die er auch außerhalb der Sportstätte singt und mit denen er die Zugehörigkeit zu seinem Verein dokumentiert. Wenn er sich dem Stadion nähert, tut er dies mit bestimmten Ritualen, er hat „Glaubenssätze und Richtlinien“, an die er sich halten kann. Er fühlt sich stellvertreten von den Spielern auf dem Rasen, weil er ganz im Spiel seiner Mannschaft lebt. Fußball wird als Welt für sich erlebt, in der „Vollkommenheit und höchstes Glück“ erfahren werden können (vgl. Dombrowski 1975).

E. Franke kann zeigen, wie typisch es für das Selbstverständnis der Fans ist, daß sie einen gemeinsamen Lebenszyklus durchlaufen, an dem sie mehr partizipieren als bewußt gestaltend mitwirken. Das solidarische Verhalten gegenüber den Gruppenzielen ist dabei entscheidend. Durch diese besonderen Merkmale einer Gesinnungsgemeinschaft erscheinen die Fußballfans bewußt traditional und antimodern. Eine Gruppe von Fußballfans wird zusammengehalten durch außeralltägliche Aktionen und dem daraus sich ergebenden Gesprächsstoff, der legendenhafte Züge hat.

Durch seine Struktur und seinen Unterhaltungswert eignet sich das Fußballspiel in besonderer Weise zur Identifikation, da es als dialektisches Spiel ein hohes Spannungsverhältnis von Mannigfaltigkeit und Geselligkeit besitzt und durch die Schwierigkeit der Ballkontrolle ein außerordentlich komplexes, zukunfts-offenes, sequenzielles Spiel mit hohen Variationsmöglichkeiten darstellt (vgl. Franke 1991, 197ff). Fußball wird von den Fans als Phänomen erlebt, an dem sie nicht nur teilhaben, sondern auch aktiv mitwirken können.

Dies geschieht entweder im Ritual (Singen), durch das Laufen im Großverband, durch das Schwenken von Fahnen, durch das Auftreten in den Vereinsfarben oder aber in oftmals ritualisierter Gewalt gegen andere Fans. Die Fans befinden sich also in einer abgeschlossenen Sonderwelt. Ihre eigene Identität definieren sie über den Verein. Auch territorial und temporal sind sie ganz eingebunden in die Vorgänge rund um ihren Verein. Das Stadion als Ort des Geschehens mit seinen genau markierten Plätzen für die "echten" Fans erweckt numinöse Gefühle.

"Die Spieltage am Wochenende sind der Fixpunkt, von dem aus `echte` Fans planen bzw. die Chronologie von Ereignissen bestimmen. Wie im kontrastreichen Rhythmus der Natur, der den Vorteil einer festen Vorhersehbarkeit besitzt, gliedert sich der Fankalender häufig in gleicher zyklisch-archaischer Weise und setzt sich damit vom linearen Alltag ab" (Franke 1991, 200).

Im Fußball werden Lebensentwürfe verankert, auf den Fußball hin lebt man zu und vom Fußball zehrt man, ohne daß dafür einleuchtende Gründe genannt werden könnten.

3.2 *Soziologische Nachhilfe für die Theologie*

Die Notwendigkeit rituellen Handelns in modernen Gesellschaften möchte ich nun mit Hilfe des struktur-soziologischen Ansatzes von Soeffner erläutern, der symbolisches Handeln in einem engen Zusammenhang zur gesellschaftlichen Wirklichkeit stellt: "Aber wenn es innerhalb der mit Sinn, Bedeutungen und Deutungen überladenen menschlichen Welt irgend etwas gibt, das nicht existieren kann, dann ist dies eine symbolische Handlung ohne diejenige Sinnbeigabe, die eine soziale Gruppe, Gemeinschaft oder Gesellschaft unter ihrem Wahrzeichen vereinigt" (Soeffner 1992, 150).

3.2.1 Fußball als symbolischer Katalysator von Widersprüchen

Norbert Elias begreift den Fußballsport als "Symptom einer relativ hohen Zivilisationsstufe" im Prozeß der Zivilisation, weil hier symbolisch-

rituell in einem geregelten Kampfspiel "zwischen der Scylla der Unordnung und der Charybdis der Langeweile" das Ringen der Menschen um eine tragfähige Gesellschaftsform aufgezeigt würde (Elias 1993, 12).

Gerade die unerschöpfliche Vielfalt der "Figurationen auf dem Felde", wie Elias sich ausdrückt, fasziniert den Zuschauer bei Fußballspielen, weil hier ein Abbild der unerschöpflichen Möglichkeiten des Verlaufes ihres Lebens, gerade in seinen Widersprüchen, "figuriert" wird (vgl. Elias 1993, 20f). Das alles geschieht in einem festen Korsett von Regeln, die verhindern sollen, daß die Mannigfaltigkeit von möglichen Wendungen das Spiel ins Chaos abgleiten läßt. Im Gesellschaftsspiel Fußball spiegelt sich das Bemühen, Anarchie und Chaos durch die Proklamierung bestimmter Spielregeln zu verhindern.

Der Fußball bietet die Möglichkeit, den alltäglichen Kampf um gesellschaftliche Etablierung symbolisch in einfache Bilder und Gesten zu bringen. Dieses rituelle Ausagieren und Bündeln von diffusen, widersprüchlichen Erfahrungen und Vorstellungen läuft aber auch darauf hinaus, den Alltag, der in seiner Unübersichtlichkeit und Komplexität diese verdichtete Artikulation des Unaussprechlichen bewirkt, gleichsam zu überhöhen, auf etwas Nicht-Alltägliches hin aufzubrechen. Der Fußball bietet sich an als Medium der Artikulation einer Wirklichkeit, die nicht an ihren Widersprüchen zerbricht: "Anders als die reflexive Syntax und als die Abfolge der Kausalität konstituieren Symbole Unmittelbarkeit. Sie ziehen das Widersprüchliche zur Einheit, das Ungleichwertige zum Simultanen, das Nebeneinander zu einer Gestalt zusammen. Wo das Symbol seine eigene Wirklichkeit postuliert, zielt es darauf ab, dem Argument das Recht zu entziehen. Überdeterminiert und ambivalent, wie es ist, repräsentiert es einen Aspekt menschlicher Wirklichkeitskonstruktion, die an ihrer Widersprüchlichkeit nicht zerbricht, sondern von ihr lebt, sie ausdrückt und die Einheit der Widersprüche suggeriert" (Soeffner 1992, 133).

3.2.2 Die symbolische Form als unbekannter Inhalt

Die Rituale, diese symbolisch verdichteten Vollzüge und Handlungsabfolgen, wie wir sie auf Fußballplätzen erleben, sind alles andere als willkürlich. Sie wiederholen sich Woche für Woche und erweisen sich als stabiles Programm. "Diese Darstellungsformen müssen immer wieder neu in Handeln umgesetzt werden. Sie sind an ihre Realisierung im Handeln gebunden, binden aber ihrerseits das Handeln an vorgegebene, tradierte und erlernte Muster. Sie unterwerfen das Handeln ihrem `Eigen-Sinn`. Da dieser den Handelnden oft genug nicht bewußt ist, zwingt sich ihnen in den Darstellungsmustern ebenso oft

ein fremder Wille auf: das 'eingefrorene', zu fester Form erstarrte Wissen und die häufig kaum mehr erahnbaren Intentionen vergangener Generationen" (Soeffner 1992, 10).⁷

Diese Darlegung Soeffners ist dazu geeignet, sowohl die weite Verbreitung und stetige Wiederholung bestimmter ritueller Gesten und Haltungen in den Fußballstadien als auch ihre Nähe zu traditionellen, christlichen Formen der religiösen Verehrung plausibel zu machen. Alter, traditioneller Stoff ist in seinen rudimentären Formen unbewußt im Handeln der Menschen lebendig geblieben, selbst wenn die einst dazu gehörende bewußt-religiöse Ausrichtung verloren ging. Deshalb ist die verstärkte Beobachtung des unbewußten Anteils gerade ritueller Vollzüge notwendig. Man kann den heute scheinbar sinnentleert und anachronistisch rituell-symbolisch Handelnden, wie z. B. den Fußballfans, nur gerecht werden, indem man versucht, ihr Verhalten im Kontext von bestimmten, meist verschütteten Präfigurationen zu sehen, die es aufzudecken gilt. Es ist nicht ausreichend, rituelles Handeln zu beschreiben und zu identifizieren, es ist vielmehr darüber hinaus notwendig, die Wurzeln dieses Handelns, soweit es geht, freizulegen. Angewendet auf den Fußballfan, müßte man sich zunächst einmal der Sport-Mythologie annehmen:

"Die Sport-Mythologie ist eine Sammlung von Wesensmerkmalen, 'Essenzen', wie Roland Barthes sagt. Wenn wir sie beschreiben würden, käme nichts anderes als eine Ansammlung von Stereotypen dabei heraus, die alles von jener Kraft und Lebendigkeit verloren haben, die sie innerhalb der Geschichten besitzen. Die 'Essenzen' geben sich geschichtslos und erscheinen dadurch sehr alt. Sie formen einen modernen Athleten ins Übermenschliche und Archetypische um. Sie legen im Sport den Grund eines Ewigen, von dem behauptet wird, es sei immer schon dagewesen" (Gebauer 1993, 138f).

Gerade der stabile und alles andere als beliebige Charakter der rituell-symbolisch durchgeformten Handlungen von Fußballfans verlangt danach, diese Formen an und für sich wahrzunehmen, sie in einen geistesgeschichtlichen Kontext zu stellen und sie transparent zu machen

⁷ „Am Morgen eines wichtigen Spiels erwachen die Stammesangehörigen mit einem Kribbeln in der Magengegend, hervorgerufen von jener wohlbekannten Mischung aus Aufregung und Angst. (...) Beim Anziehen Versäumen sie nicht, ihr Maskottchen, ihr Amulett oder ihren Talisman einzustecken. (...) Die Namen der Spieler werden wie eine Litanei heruntergebetet. (...) Wie viele der Kostüme sind auch diese rituellen Handlungen beeindruckend, weil sie ganz aus den Reihen der Fans entstanden sind und nicht von außen durch offizielle Zeremonienmeister aufgepfropft wurden (Morris 1981, 86ff).

auf ihre Bedeutung in der heutigen Zeit. Nach Soeffner fällt aber dies dem modernen Menschen sehr schwer:

"So neigen wir dazu, die `Form` vom `Inhalt` abzutrennen. Die Rede von den angeblich `leeren` Ritualen oder von bloß `totem`, ritualisiertem Handeln entspringt dieser Neigung. Damit ignorieren wir, daß wir in Bräuchen und Ritualen den Kultus des alltäglichen Lebens formen. (...) Die Form ist selbst ein `Inhalt`" (Soeffner 1992, 10f).⁸

4 Neue theologische Schlüssel

4.1 *Das Dramatische als gemeinsames Gut von Sport und Liturgie*

Einen differenzierten Ansatz des Umgangs mit dem Sport und seinen Formen bietet Hermann Reifenberg in seinem Aufsatz „Liturgie als Spiel – Spiel als Liturgie!“ Darin definiert er das Wesen des Gottesdienstes als „Begegnung zwischen Gott und Menschen in der Form des Feierns“ (Reifenberg 1986, 114).

Voraussetzung ist weiterhin, daß die Träger des Gottesdienstes untereinander und mit Gott in Kommunikation stehen, es geht um volle, bewußte Teilnahme.

Die Form der Liturgie ist nach Reifenberg das Symbol, d.h. im Gottesdienst soll sich die natürliche Erscheinungswelt symbolisch verdichten zu einem Hinweis auf das Transzendente. Weitere wichtige Faktoren der Liturgie sind die jeweiligen Zeiten und Orte, zu und an denen sie stattfindet. Besonders markante Zeiten für die Liturgie sind z.B. Sonntage und Feiertage, aber auch bestimmte Tagzeiten sind mit jeweils spezifischen religiösen Sinngehalten belegt. Auch die Auswahl der liturgischen Orte erfolgt zumeist nicht willkürlich, sie sind nach Reifenberg von größter Relevanz für den Charakter des jeweiligen Gottesdienstes.

Die fünf hier aufgezeigten Elemente des Liturgischen, nämlich Begegnung, gemeinschaftlich-kommunikative Trägerschaft, symbolische

⁸ Daß diese Eigenschaft des Fußballs, Widersprüche rituell-symbolisch aufzunehmen und zu einer Einheit zu bringen, gesellschaftlich mißbraucht werden kann, machen folgende Überlegungen deutlich: "Da in den letzten Jahren die Rituale von Fußballfans bereits als Bedrohung von öffentlicher Ordnung und Sicherheit wahrgenommen und in vielen Medien beschrieben wurden, liegt der Verdacht nahe, daß eine sogenannte Randgruppe, die Fußballfans, als Projektionsobjekt dient für – offenbar gesellschaftstypische Widersprüche. Weitgehend verdrängte oder anerkannte Gewaltformen werden aus Entlastungsgründen auf Außenseitergruppen, wie jugendliche Fans, die sich wiederum aus anderen Gründen gerade damit brüsten, Gewalttäter, Rebellen und Bösewichte zu sein, projiziert" (Knaust/Linnemann 1984, 248).

Form (dazu sind teilweise besondere, kultische Geräte nötig), Zeit und Raum, nimmt Reifenberg zum Anlaß, eine fundamentale Verwandtschaft zwischen Liturgie und Sport zu ziehen: „Auch im Sport werden (...) zahlreiche sachliche Elemente (...) einbezogen. Nicht vergessen sei, daß hier ebenfalls der Faktor `Zeit` eine Rolle spielt. (...) Ähnliches ist vom Faktor `Raum` (Ort, Ausstattung, Gerät, Kleidung) zu sagen. Als Beleg sei der unterschiedliche `Stil` von Sportveranstaltungen auf einem einfachen Platz, von Wettkämpfen in einer besonderen Sportanlage oder das Fluidum eines Großstadions genannt“ (Reifenberg 1986, 122).⁹

Wichtig ist, daß Reifenberg in der Bezogenheit von sowohl Sport als auch Liturgie auf das Dramatische, das darstellende Spiel, eine genuine Gemeinsamkeit erblickt (vgl. Reifenberg 1986, 125). Allerdings scheut er sich davor, dem Sport liturgisch die gleiche Relevanz wie dem Gottesdienst zu geben, weil in diesem eine bewußte und willentliche Ausrichtung auf Gott nicht gegeben sei. Das ist vordergründig sicherlich richtig, nur sollte man bedenken, daß man es bei den sportlichen Artikulationsformen, die meiner Meinung nach unbewußte Verweise auf religiöse Desiderate bieten, in gewisser Weise mit verschollenen Inhalten zu tun hat. Es dürfte meiner Meinung nach also in erster Linie nicht um Abgrenzung zwischen bewußter Liturgie und Sport gehen, sondern um ein gegenseitiges Lernen voneinander, symbolisch verdichtend und in vielen Schritten die Unbewußtheit aufhebend. Ich denke, daß besonders die Kirchen mit ihren vielfältigen liturgischen Formen die Möglichkeit hätten, die verborgene Motivation kultanalogen Handelns im und um den Sport aufzudecken. Andererseits müßte man kirchlicherseits anerkennen, daß man das für den Gottesdienst so eminent wichtige Element des Dramatischen heute eher in sportlichen Veranstaltungen antrifft als im Gottesdienst selber. Beide Bereiche, Sport und Liturgie, haben also einen pädagogischen Auftrag aneinander. Damit dieser ausgeführt werden kann, müßte ein Dialog begonnen werden.

⁹ Daß diese Eigenschaft des Fußballs, Widersprüche rituell-symbolisch aufzunehmen und zu einer Einheit zu bringen, gesellschaftlich mißbraucht werden kann, machen folgende Überlegungen deutlich: "Da in den letzten Jahren die Rituale von Fußballfans bereits als Bedrohung von öffentlicher Ordnung und Sicherheit wahrgenommen und in vielen Medien beschrieben wurden, liegt der Verdacht nahe, daß eine sogenannte Randgruppe, die Fußballfans, als Projektionsobjekt dient für – offenbar gesellschaftstypische Widersprüche. Weitgehend verdrängte oder anerkannte Gewaltformen werden aus Entlastungsgründen auf Außenseitergruppen, wie jugendliche Fans, die sich wiederum aus anderen Gründen gerade damit brüsten, Gewalttäter, Rebellen und Bösewichte zu sein, projiziert" (Knaust/Linnemann 1984, 248).

4.2 *Vision einer spielend verstehenden Kirche*

Der protestantische Liturgiewissenschaftler Werner Jetter geht davon aus, daß rituelles Verhalten zum Habitus der Gesellschaft dazugehört, daß es sowohl die gesellschaftliche Balance garantiert als auch Ursprache der Religion ist. Aus diesem Grunde hat für ihn die Unterscheidung von religiöser und nichtreligiöser Ritualisierung nur behelfsmäßigen Sinn, sie ist eigentlich nicht schlüssig (vgl. Jetter 1978, 92f). Rituale gelten Jetter als „Angeld von Sinn in den Seelen“ (Jetter 1978, 97), er geht davon aus, daß jedes Ritual den Wunsch nach verbaler Deutung impliziere.

Diese Betrachtungsweise des Symbolischen wäre meiner Meinung nach äußerst hilfreich für den Beginn eines Dialogs der Kirchen mit den modernen, kulturalog handelnden Menschen, wie z.B. den Fußballfans: Einerseits würde jegliches kultische Handeln radikal ernst genommen, andererseits wüßte eine solchermaßen disponierte Kirche um das Bedürfnis nach Verbalisierung des kultischen Handelns. Dazu könnte sie einige Anleitungen geben, denn: „Die Religion war schon immer die älteste Interessentin an allem Symbolischen. Ihre phänomenologische Darstellung setzt bei den Erfahrungen an, in denen Gegenstände, Naturerscheinungen, Örtlichkeiten, Begebenheiten, Personen ihre menschliche Machtfülle, Geschicklichkeit oder Gestaltungskraft, eindrucklich und durchscheinend werden für die Bedeutsamkeit oder Mächtigkeit, mit der das Leben dem Menschen überhaupt begegnet“ (Jetter 1978, 30).

Nach Jeters Verständnis soll Religion deshalb dem Leben als ganzem gelten. Das bedeutet, daß Kirche keine religiöse Sonderwelt aufbauen darf, sondern die Rituale vorzugsweise an krisenanfälligen Lebenssituationen festmachen müßte. Eine Zusammenarbeit mit kultisch handelnden Menschen, die außerhalb der offiziellen Kirche stehen, ist deshalb sicherlich für die Kirchen sehr interessant, weil man es bei diesen Menschen, wie z.B. den Fußballfans, mit Repräsentanten einer recht ursprünglichen, ungezähmten, aber auch oft unreflektierten, selbstvergessenen kultischen Artikulation zu tun hat. Fußballfans haben ein großes Repertoire an dramatischem Ausdrucksvermögen, jedoch vermögen sie es aus eigener Kraft meist nicht zu durchdringen, was unbedingt nötig wäre. Diese Spannung von Darstellung und Durchdringung ist die große Aufgabe eines Dialogs von Kirche und Fußballfans oder anderen gesellschaftlichen Randgruppen mit ihren je spezifischen, rituellen Artikulationsformen.

Wird dieser Dialog nicht in Angriff genommen, dann bedeutet dies für die Kirchen einen weiteren Schritt in eine gesellschaftliche Reservation, sie hätte bald keinen Kontakt mehr zu vielen real-gesellschaft-

lichen Lebenswelten, würde nur noch um sich selber kreisen und verlöre sich in emsigen Selbsterhaltungsversuchen. Für viele unbewußt oder halbwegs bewußt kultanalog Handelnde bedeutete ein Verzicht der geistigen Durchdringung ihres symbolträchtigen Verhaltens jedoch die Gefahr des „Sich-Verlierens“ an ihre Leidenschaft, ihren „Kult“: „Und gerade hier wird man eine Verwirrung namhaft machen müssen, die zur Grundgefahr alles Rituellen und Symbolischen gehört; daß es nur allzuleicht an die Stelle seines eigenen Grundes treten kann, den Menschen nicht weiterweist, sondern bei sich behält. (...) Aus Zeichen des Heiligen können im Nu heilige Objekte werden; was auf den unendlichen Horizont verweisen und ihm Profil geben soll, kann sich als eigenständige Wirklichkeit etablieren“ (Jetter 1978, 51). Dieser Gefahr der Selbstgenügsamkeit kultisch-rituellen Handelns ist nur durch die Kultivierung eines Bewußtseins zu entgehen, welches um den Verweischarakter des Symbolischen weiß. Kirche könnte Gelegenheit geben, darüber zu lernen.

Für Werner Jetter steht fest, daß wir es heute mit über den ganzen Sozialkörper verteilten religiösen Agenturen zu tun haben, auf die die Kirchen eingehen müssen, wollen sie nicht ihre Dialogfähigkeit verlieren. Sollte der Dialog aber einmal beginnen, und vielleicht hat er das an vereinzelt Stellen auch schon getan, dann werden sich aus ihm neue Formen der Liturgie ergeben, die aus den Bedürfnissen der jeweiligen Menschen entspringen. Diese Liturgien werden einen lebendigen Spiegel der religiösen Desiderate in der Moderne abgeben können, sie

werden prozeßhaft entstehen, ohne Druck, und sie werden nicht an theologischen Schreibtischen ausgeheckt worden sein: „Theologische Rechenschaft über die kirchlichen Rituale kann weder meinen, diese müßten aus theologischen Entwürfen hervorgehen, noch, sie müßten in ihrem Gebrauch andauernd erläutert werden. Aus theologischen Konstruktionen gehen in der Regel weder sonderlich schöne noch sonderlich haltbare Rituale hervor“ (Jetter 1978, 110).

4.3 *Sakramentales Ausagieren anstelle von ethischer Prohibition*

Wenn ein wirkliches Durcharbeiten der modernen symbolischen Artikulationsformen vorzugsweise ein mit liturgischen Elementen gesättigter Prozeß wäre, dann dürften in diesem liturgischen Geschehen nicht in erster Linie ethisch-moralische Prämissen vorherrschen, sondern viel eher das Pendant zur liturgischen Feier, das Sakrament. Ich halte die religiöse Ebene der sakramentalen Begegnung des modernen Sportfans mit seinen Motivationen, seinen Sehnsüchten und mit dem geheimnisvollen Trieben, die ihn zum Anhänger einer bestimmten

Mannschaft machen, für eine notwendige Vision der Heilung vom Fanatismus, wenn anders keine Lösung mehr gefunden werden kann. Denn so positiv und erstaunlich es auch ist, daß Fußballfans unbeußt eine breite Palette von rituellen Artikulationsformen für sich gefunden haben und diese weitertragen, so beängstigend ähnlich ist deren psychischen Konstitution jener von Menschen, die sich im Kriegszustand befinden. Eugen Drewermann führt in diesem Zusammenhang als Grundlage des Krieges das Problem eines extremen, rituell überformten Territorialismus an, auf dessen Hintergrund vier typische Gesetze der Gruppendynamik zu finden sind:

- 1) Die Konvergenz der Meinungen muß sichergestellt sein.
- 2) Es herrscht eine eindeutige Stimmung gegen alles Fremde.
- 3) Untereinander wird eine strikte Rangordnung etabliert.
- 4) Man konzentriert sich auf einen gemeinsamen Gegner.

Die Konsequenzen aus einer solchen Haltung sind natürlich, daß jeglicher Gegner von einer bestimmten Stufe ab nicht mehr als Mensch betrachtet wird, sondern als rechtloser Eindringling, und daß die persönliche Selbstachtung nur noch an ein aggressives Erscheinungsbild gebunden ist (vgl. Drewermann 1991, 56ff).

Die Ursachen eines solchen Verhaltens sind nach Drewermann in einem Gefühl der Angst und des Nichtgenügens zu suchen: Der Einzelne sieht sich mit seiner eigenen Kontingenz und Zerbrechlichkeit im Kosmos überfordert und versucht, mit strikten Regeln und rigidem Gruppenverhalten seine eigene Existenz zu sichern. Damit aber verstrickt er sich immer mehr in eine „Spirale der Angst“, in der auf Aggression nur noch Aggression folgen kann, moralische Appelle erreichen hier nichts mehr. Der so Handelnde sucht eigentlich eine Heimat, die so viel Halt und Geborgenheit zu geben im imstande sein müßte, wie sie nichts und niemand auf der Welt geben kann. Die Aggressivität aus der Verzweiflung des Daseins heraus kann nicht ethisch abgemahnt werden, sie muß sakramental beruhigt werden.

Eingefleischte Fußballfans haben eine große Bindung zu ihrem jeweiligen Verein, weil sie von ihm alles erwarten, was „die Welt“, die Familie, die Gesellschaft ihnen bislang vorenthalten hat: Heimat, Annahme, Bestätigung, Sinn, eine Aufgabe, Gemeinschaft, Anbetung, Verehrung usw.: Aber oft müssen sie erleben, daß sie Woche für Woche auf andere Fans treffen, die alles das von einem anderen Verein mit anderen Fahnen und anderen „Werten“ erwarten. Da in rigidem Gruppenzusammenhängen aber die Stärke der eigenen Gruppe immer auf Kosten der Abwertung der „Fremden“ stattfinden muß, kann dieser Konflikt offensichtlich kaum anders als mit Gewalt gelöst werden. Die

einzigste Chance, den Konflikt an der Wurzel zu behandeln, sehe ich darin, den Fans in den Fanprojekten eine Heimat zu bieten, einen Ort, an denen man sie ernst nimmt, ihnen zuhört und auch ihren Ängsten Platz einräumt. Sollte von Seiten der Fans dann ein Interesse an religiösen Fragestellungen auftreten, weil man sie z.B. mit den eigenen Ausdrucksformen konfrontiert und ihnen erklärt, welche tiefen Wurzeln ihr Verhalten hat, könnte man unter Umständen dahin kommen, sakramental auszuagieren, was Woche für Woche unbewußt-kulthaft in den Stadien zur Sprache kommt. Das Sakrament der Eucharistie ist dabei natürlich von größter Relevanz, weil in der Form des „Gottessens“ oral-aggressive Tendenzen sakramental ausgelebt und befriedigt werden können. Im Sakrament der Eucharistie wird das die Menschheit von jeher geißelnde Thema der Gewalt nicht ethisch abgemahnt oder auf andere Weise unterdrückt, sondern von Gott her erlaubt und vergeistigt.

„Fragen wir uns, welche eine Lösung im Umgang mit der menschlichen Aggression von dem Sakrament der Eucharistie als dem zentralen Symbol des Christentums vor diesem Hintergrund zu erhoffen ist, so läßt sich bereits als erstes sagen, daß die Eucharistie an sich religionspsychologisch dazu bestimmt ist, die aggressiven Impulse des Menschen gerade nicht nach Art einer moralischen Radikalkur zu verbieten oder zu verdrängen, sondern anzunehmen, zu integrieren und als Teil einer sinnvollen Ordnung zu interpretieren. (...) Nicht die Illusion eines Lebens ohne Zerstörung ist die eigentliche religiöse Verheißung solcher Riten, sondern daß der notwendige Anteil an menschlicher Zerstörungsarbeit in sich selber nicht zerstörerisch sein muß, wenn er geheiligt und zum Leben zugelassen wird. Statt, wie die immer wieder vergeblichen ethischen Anweisungen, die menschliche Aggression als etwas Ängstigendes, Gefährliches und Schädliches mit Verstand und Willen niederzuhalten und zu bekämpfen, liegt der Religion gerade an der Heiligung, der Einbeziehung des aggressiven Potentials der menschlichen Psyche in und durch bestimmte heilige Handlungen“ (Drewermann 1991, 301f).

Ich kann diesen wichtigen Gedanken am Ende dieser Arbeit nur als Vision aufleuchten lassen und bin mir darüber im klaren, daß es noch ein sehr weiter Weg sein wird, bis Kirche und „Welt“ in ein Gespräch eintreten können, durch das Liturgie und Sakrament wieder in den Alltag einzug nähmen. Aber es gibt Ansatzpunkte, die in den Formen des Verhaltens z.B. auch der Fußballfans liegen.

Auf, neben und um das Spielfeld des Fußballplatzes zelebrieren die Fans allwöchentlich etwas, das für sie oftmals Lebensmittelpunkt ist. Das kultische Ausagieren all dieser Affekte müßte die Fans meiner

Meinung nach viel interessanter machen für die Kirche, denn sie sind bereits eine spielende Gemeinde.¹⁰ Wenn es gelänge, manche der Impulse, Emotionen und Affekte gemeinsam zu reflektieren und vielleicht auch sakramental durcharbeiten, wäre das ein großer Fortschritt für die Zusammenarbeit von Kirche und Sport. Die größte Gemeinsamkeit beider Bereiche, nämlich das rituell-kulthafte Verhalten, wäre dann zur Brücke geworden. Das Spiel ist die Bühne des Lebens, ob nun Fußball oder kirchliche Liturgie, das Spiel möchte Horizonte aufbrechen lassen, möchte immer wieder klar machen:

„Wo Gott selbst als Mensch in unsere scheinbar so geschlossene Spielordnung einbricht, versagen alle unsere Worte. Da können wir nur noch mit Paulus sprechen von der Torheit und der Schwäche Gottes oder mit dem großen Lehrer Gregor vom Spiel Gottes“ (Rahner 1957, 45).

Der Fußball ist ein einfaches Spiel. Deshalb läßt er sich wohl auch so einfach zum Sprachrohr machen für einen ganzen Kosmos menschlicher Bedürfnisse. Sicher auch für das allergrößte: Der Mensch ist unheilbar religiös!

Literaturverzeichnis

- ALLWOHN, A.: Magie und Suggestion in der Heilpraxis. In: W. Bitter(Hrsg.): Magie und Wunder in der Heilkunde. Stuttgart 1959, 39.
- ARBEITSKREIS "Kirche und Sport in der katholischen Kirche". 25 Jahre Arbeitskreis. Dortmund 1991.
- BENKE, M./UTZ, R.: Hools, Kutten, Novizen und Veteranen. In: Kriminologisches Journal 2 (1989), 85-100.
- BIERITZ, K. H.: "Freiheit im Spiel": Aspekte einer praktisch-theologischen Spieltheorie. In: Berliner Theologische Zeitschrift 2 (1993), 164-174.
- BUKOW, W. D.: Magie und fremdes Denken. Bemerkungen zum Stand... In: Heimbrock, H.G./Streib, H. (Hrsg.), Magie: Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Kampen (NL) 1994, 61-104.
- DOMBROWSKI, O.: Psychologische Untersuchungen über die Verfassung von Zuschauern bei Fußballspielen. Inaugural-Dissertation. Ahrensburg 1975.
- DREWERMANN, E.: Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum. Freiburg im Breisgau 1991.

¹⁰ „Sport ist einer der letzten noch übriggebliebenen Bereiche, in dem vom Ansatz her ein ganzheitliches Menschenbild gefordert wird. (...) Auch diese Sportplatz- und Stadionatmosphäre lebt ihrerseits von ganzheitlichen Valenzen, Wirkkräften, die symbolträchtigen Räumen und ihrem dazugehörigem symbolträchtigem Verhalten zugeschrieben werden. Dies gilt nicht nur für aktive Sportler, sondern auch für Zuschauer und sogar für prügelnde Fangruppen. Die Soziologie des Raumes ist eine wissenschaftlich noch wenig durchdachte Kategorie. Räume zum Zelebrieren von sport- oder religionsbezogenen Handlungen haben innere Gemeinsamkeiten“ (Weis 1995, 146).

- ELIAS, N.: Der Fußballsport im Prozeß der Zivilisation. In: Modellversuch Journalistenweiterbildung der FU Berlin (Hrsg.): Der Satz "Der Ball ist rund" hat eine gewisse philosophische Tiefe. Berlin 1993, 12-21.
- FRANKE, E.: Fußballfans - Eine Herausforderung an das sozialwissenschaftliche Arbeiten. In: D. Garz/K. Kraimer (Hrsg.): Qualitativ-enipirische Sozialforschung. Konzepte. Methoden. Analysen. Opladen 1991. 177-212.
- GEBAUER, G.: Geschichten. Rezepte. Mythen. Über das Erzählen von Sportereignissen. In: Modellversuch Journalistenweiterbildung der FU Berlin (Hrsg.): Der Satz "Der Ball ist rund" hat eine gewisse philosophische Tiefe. Berlin 1993, 128-145.
- HEIMBROCK, H. G.: Magie. Alltagsreligion und die Heilkraft des Glaubens. Etappen und Probleme theologischer und kulturwissenschaftlicher Magiediskussion, in: Heimbrock, H.G./Streib, H. (Hrsg.) Magie: Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Kampen (NL) 1994. 17-60.
- HEMMERLE, K.: Sport braucht Maßstäbe. Christentum schenkt Orientierung. In: Forum "Kirche und Sport" (Hrsg.): Schriftenreihe der wissenschaftlichen Kommission des Arbeitskreises 1 (1994)1, 57-74.
- HORNBY, N.: Ballfieber. Die Geschichte eines Fans. Hamburg 1996.
- JETTER, W.: Symbol und Ritual - Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Göttingen 1978.
- KNAUST, M./LINNEMANN, L.: Das Bremer Fanprojekt - Sozialpädagogik im Umfeld des Profifußballs. In: Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 206: Gesellschaftliche Funktionen des Sports. Bonn 1984. 244-265.
- MORRIS, D.: Das Spiel. Faszination und Ritual des Fußballs. München 1981.
- PAAS, M./ HRABE DE ANGELIS, G.: Partnerschaft Kirche und Sport. Neuß 1991.
- PAAS, M.: Vorwort zum ersten Band "Forum Kirche und Sport". In: "Forum Kirche und Sport (Hrsg.): Schriftenreihe der wissenschaftlichen Kommission des Arbeitskreises 1 (1994), 5-7.
- PIEPER, W.: Der Ball gehört uns allen. Löhrbach 1994.
- RAHNER, H.: Der spielende Mensch. Einsiedeln 1960.
- REIFENBERG, H.- Liturgie als Spiel! - Spiel als Liturgie? Grundsätzliche und konkrete Gesichtspunkte zum Verhältnis zweier menschlicher Grundphänomene. In: P. Jakobi/H. E. Rösch: Sport und Religion. Mainz 1986, 113-140.
- SCHÜMER, D.: Gott ist rund. Die Kultur des Fußballs. Berlin 1996
- SCHWANK, W.: Kirche und Sport - Zur Geschichte einer Begegnung. In: Forum Kirche und Sport. Schriftenreihe der wissenschaftlichen Kommission des Arbeitskreises Kirche und Sport in der katholischen Kirche Deutschlands 1. Düsseldorf 1994.
- SOEFFNER, H. G.: Die Auslegung des Alltags 2 - Die Ordnung der Rituale. Frankfurt am Main 1992.
- TURNER, V.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt am Main 1989.
- WEIS, K: Sport und Religion. Sport als soziale Institution im Dreieck zwischen Zivilreligion, Ersatzreligion und körperlich erlebter Religion. In: J. Winkler/K. Weis (Hrsg.): Soziologie des Sports. Opladen 1995, 127-150.
- ZILLESSEN, D.: Sicherung und Bedrohung des Körpers im Ritual. In: Heimbrock, H. G./Streib, H. (Hrsg.): Magie: Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Kampen (NL) 1994, 199-226.
- ZULEHNER, P. M./DENZ, H.: Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1993.

Walter Krieger

Pastoralkatechese – Zur Entstehung eines Begriffs

Der Auftrag

Im Jahr 1994 wurde das Österreichische Pastoralinstitut von der Österreichischen Bischofskonferenz beauftragt, einen Arbeitskreis "Pastoralkatechese" einzurichten. Ziel des Arbeitskreises sollte sein, "den Katechismus der Katholischen Kirche als Bezugspunkt für die Erneuerung der Katechese fruchtbar zu machen und damit den Zusammenhang zwischen pastoralem Handeln und der Glaubenslehre der Kirche zu untersuchen und zu konkretisieren"¹.

Es erscheint sinnvoll, als einer der ersten Beteiligten bei der Entstehung und Verwendung dieses Begriffs einige Hintergründe zu erläutern.

Denn das bis dato nicht-existierende Wort "Pastoralkatechese" löste einiges Erstaunen aus. Lediglich eine Wortverbindung "pastoral-katechetisch" wurde entdeckt, und zwar im Allgemeinen Katechetischen Direktorium (1971), um dort den Zusammenhang zwischen Katechese und pastoraler Tätigkeit herauszustreichen.² Auch war unklar, welche Rolle der Katechismus der Katholischen Kirche³ auftragsgemäß spielen sollte. War er als Richtschnur für alles gedacht oder als eine Quelle unter mehreren oder etwa als systematische Vorgabe? Vorgespräche mit maßgeblichen Mitgliedern der Bischofskonferenz ergaben, daß der entsprechende Arbeitskreis des Österreichischen Pastoralinstituts selbst den besten Weg der Berücksichtigung des "Weltkatechismus" finden möge.

Jeder neue Begriff markiert einen neuen Akzent. Das Gemeinte ist zwar oftmals schon vorhanden, erhält aber eine neue, auf Aufmerksamkeit hoffende Bedeutung. Und Akzente fallen nicht einfach vom Himmel (oder werden von einem Ort auf der Welt für andere be-

¹ Brief des Sekretariats der Österreichischen Bischofskonferenz an Dr. Walter Krieger, Österreichisches Pastoralinstitut, vom 7.6.1994.

² Siehe Überschrift im Text zu Teil VI. Kapitel VI: "Die Koordinierung der pastoral-katechetischen Tätigkeit mit der gesamten pastoralen Tätigkeit", in: Allgemeines Katechetisches Direktorium, hrsgg. von der Hl. Kongregation für den Klerus, Fulda 1973.

³ Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993.

stimmt), denn sie sind bereits irgendwo vorgezeichnet. – Im vorliegenden Fall orientiert sich der Begriff Pastoral Katechese an zwei Erfahrungen: an der synonymen Verwendung der Begriffe Sakramentenpastoral und Sakramenten Katechese sowie überhaupt an der (weitestgehend) synonymen Bedeutung von "Pastoral" und "Katechese" im frankophonen Raum.⁴

Beim Begriff Pastoral Katechese wird somit zunächst klar, daß es einerseits um ein pastorales (Handlungs-)Feld geht, andererseits um Glaubensinhalte, die auf diesem pastoralen Feld relevant sind.

Betont wird dabei die Bedeutung der *Verkündigung* als Grundauftrag der Pastoral. (Vielleicht ist es gut, daß nacheinander oder auch gleichzeitig an verschiedenen Orten die drei Grundaufträge der Pastoral abwechselnd besonders herausgestellt werden. Zuletzt mußte sich ja alles als "diakonisch" rechtfertigen, bei der jungen Priestergeneration bahnt sich nach Beobachtungen des Autors eine verstärkte Sensibilität für Liturgie an.) Es geht also hier um "Glaubensvermittlung" um eine "Weitergabe des Glaubens", auch wenn diese gewohnten Begriffe unglücklich sind, da sie fälschlicherweise suggerieren, Glaube wäre eine Art Sache, die man sicher "haben" und jemandem "geben" könne.

Das "pastorale Feld" muß nicht die Gemeinde sein. Vorstellbar ist jeder Ort, an dem Menschen zusammenkommen, um sich – geplant und einigermaßen systematisch – mit Glaubensinhalten auseinanderzusetzen. Das kann neben einer Pfarrei auch im Dekanat, in einer Gruppe, einer "Erneuerungsbewegung", einem Bildungshaus, einem dafür zugänglichen Kloster oder sogar in der Familie sein (- etwa im Sinn der "catechesis familiar"). Wie in jeder Katechese ist allerdings zu betonen, daß es zuallererst um Jesus Christus, um das Entdecken seiner Person, um ein Kennenlernen und um eine Begegnung mit ihm geht. Alles andere ist dem nachgeordnet.

Somit geht es bei "Pastoral Katechese" auch um eine Neuentdeckung dessen, was Katechese eigentlich meint, und zwar in vielfältigen Formen, die sich trotz mancher Ähnlichkeiten dennoch charakteristisch von Erwachsenenbildung, Theologischer Bildung oder von spiritueller Persönlichkeitsbildung unterscheiden.

In Band 7 des soeben erscheinenden Lexikons für Theologie und Kirche, wo dieser Begriff neu aufgenommen wurde, wird dies so beschrieben: "Pastoral Katechese bezeichnet allgemein katechetische

⁴ Vgl. z.B. Giovanni Giusti, *Fare catechesi. Riflessioni, problemi e proposte per chi opera nella catechesi*, Turin 1986, bes. 25-39.

Vorgänge in pastoralen Bereichen und betont deren Zusammengehörigkeit... Ein Ansatz 'vom Leben her' eröffnet in Korrelation zur 'traditio' Zugänge zum Glauben... Für Pastorkatechese relevante Bereiche: Gemeindegatechese, Glaubenskurse, Bildungsarbeit, Sakramentenvorbereitung, pastorale Verwendung des Katechismus der Katholischen Kirche, Verkündigung und Katechese allgemein".⁵

Vorgeschichte

In *Österreich* fand zur Umsetzung der Anregungen des Zweiten Vatikanischen Konzils 1969-1971 der Österreichische Synodale Vorgang statt.⁶ Der Begriff "Katechese", der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine besondere Rolle gespielt hatte, fehlt hier. Stattdessen ist in Kapitel 3 ausführlich von "Bildung und Erziehung" die Rede, wie es mglw. einer österreichischen Tradition naheliegt.

Für die folgende Entwicklung bedeutsam wurde das Allgemeine Katechetische Direktorium von 1971 und das Dokument der Bischofssynode "Die Katechese in unserer Zeit mit besonderer Berücksichtigung der Kinder- und Jugendkatechese".⁷ Damit waren die Entwicklungslinien in Österreich vorgezeichnet: einerseits in Richtung einer Betonung der Bildungsarbeit, andererseits eine Verortung der Katechese im Kinder- und Jugendalter. Dies wurde offensichtlich bei der Veröffentlichung des Österreichischen Direktoriums für die Kinder- und Jugendarbeit, wo Katechese de facto dem Religionsunterricht zugeordnet, ja sogar m.E. mit ihm gleichgesetzt wird.⁸ Religionslehrer werden als Verantwortliche für die Katechese angesehen.⁹ Wenn einmal doch das ganze Volk Gottes als Katechet und Katechumene angesprochen wird¹⁰, ist in der Folge doch wieder nur vom Religionslehrer die Re-

⁵ Walter Krieger, Pastorkatechese (Manuskript), in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsgg von Walter Kasper u.a., Band 7, Freiburg 1998, 1439f; Abkürzungen wurden hier ausgeschrieben.

⁶ Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente, Wien 1974; Leben und Wirken der Kirche in Wien. Handbuch der Synode 1969-1971, Wien o.J.

⁷ Die Katechese in unserer Zeit mit besonderer Berücksichtigung der Kinder- und Jugendkatechese, Vatikanstadt 1976.

⁸ Österreichisches Direktorium für die Kinder- und Jugendarbeit, erarbeitet von der Projektgruppe Religionsunterricht der Österreichischen Kommission für Bildung und Erziehung, Wien 1981; dem folgten keine einschlägigen offiziellen Orientierungen mehr.

⁹ Ebd. S. 24-31, Nr. 5.

¹⁰ Ebd. S. 74f, Nr. 9.1.

de¹¹. Die einzige Verbindung zwischen Katechese und Pastoral wird im Zusammenhang mit der Sakramentenvorbereitung beschrieben.¹²

Katechese bekam also ihren Ort in Österreich im Religionsunterricht, wurde hier jedoch schon bald vom Begriff der "Religionspädagogik" abgelöst. Denn das ausgesprochen katechetische Bemühen im Religionsunterricht mußte aufgrund der Schulsituation und der mangelnden religiösen Vorbildung bzw. Offenheit der Schüler immer weiter zurücktreten. Heute ist im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht m.E. nicht mehr von "Katechese", höchstens noch von "katechetischen Elementen" die Rede.¹³

So hat "Katechese" – dem Namen nach – praktisch keine Bedeutung. Allerdings gibt es in der Praxis viele Überschneidungen mit der Bildungsarbeit oder mit spezifischen spirituellen Angeboten. Einzelne Personen, Pfarren, Bibelrunden, Bildungshäuser, de facto auch das "Pastoralseminar" u.a.m. haben da und dort immer Katechese praktiziert. Ein umfassendes und tieferes Verständnis dessen, was Katechese in ihrer eigentlichen Bedeutung ist, wurde jedoch verloren.

Dem entspricht auch die sehr unterschiedliche Aufnahme von verschiedenen Kapiteln aus Evangelii Nuntiandi.¹⁴ Während manches intensiv umgesetzt wurde, blieben die katechetischen Bezugspunkte ohne Echo. Damit fand später Catechesi Tradendae¹⁵ keine Anhaltspunkte, um in Österreich auf größerer Ebene fruchtbar zu werden.

Vielleicht liegt in dieser Vorgeschichte auch ein Grund (unter mehreren), warum der Katechismus der Katholischen Kirche in Österreich – strukturell – so schlecht angenommen wurde.

In *Deutschland* lief die Entwicklung anders, kam aber zu ähnlichen Ergebnissen. Von Katechese handelt kein Dokument der Gemeinsa-

¹¹ Ebd. S. 75ff, Nr. 9.2, 9.3.

¹² Ebd. S. 80-87, Nr. 10.1.

¹³ Das wird wohl auch vom neuen Allgemeinen Katechetischen Direktorium (hrsgg. von der Kongregation für den Klerus, Vatikan 1997) so gesehen, wobei auf den untrennbaren und undispensablen Zusammenhang von Religionsunterricht und Katechese hingewiesen wird: Nr. 73-76.

¹⁴ Paul VI., Apostolisches Schreiben Evangelii Nuntiandi an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute. 8. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2, hrsgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) Bonn (1975).

¹⁵ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben "Catechesi Tradendae" an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der katholischen Kirche über die Katechese in unserer Zeit, Freiburg/Schweiz 1979.

men Synode (1971-1976), lediglich in einem Arbeitspapier wird das Thema ausführlich und für die Zukunft äußerst fruchtbar behandelt.¹⁶

"Katechese" wurde hier in einem sehr weiten Sinn verstanden.¹⁷ Zu ihr gehört praktisch alles, was nötig ist, um Möglichkeiten des Christseins zu zeigen und zu vermitteln. Damit wird der konstitutive Zusammenhang zwischen der katechetischen Tätigkeit und den kirchlichen Grundfunktionen deutlich herausgestellt. Dabei folgt das Arbeitspapier einem ziemlich radikal durchgehaltenen anthropologischen Ansatz. In der Folge tritt das Glaubensgut selbst in den Hintergrund. In diesem weiten Verständnis von Katechese hat auch Bildungsarbeit ihren Platz, über die dann die Auseinandersetzung mit dem Glaubensgut stattfindet. Für die Anliegen des Arbeitspapiers setzt sich seit ihrer davon inspirierten Gründung die "Gemeindekatechese" ein.

Dieser Begriff von Katechese steht zweifellos in Spannung etwa mit jenem des Katechismus der Katholischen Kirche, der darunter eine "Glaubenserziehung" versteht, "die vor allem eine Darlegung der christlichen Lehre umfaßt, wobei man im allgemeinen organisch und systematisch vorgeht, um die Schüler in die Fülle des christlichen Lebens einzuführen".¹⁸ Konkrete Differenzen sind etwa

- der anthropologische Zug des Arbeitspapiers, der im Katechismus sehr im Hintergrund ist;
- der im Arbeitspapier beschriebene Lernprozeß samt Erfahrungsaustausch im Glauben ist im Weltkatechismus zwar nicht ausgeschlossen, aber vernachlässigt;
- erstrebt das Arbeitspapier mit einem gewissen Pathos der Veränderung einen innovierenden und kirchenerneuernden Impuls, sucht der Katechismus eine Erneuerung dessen, was ist (des Glaubens), aber keine "Veränderung", die sich allerdings aus einer Vertiefung des Glaubens ergeben mag.

Berücksichtigt man allerdings die verschiedenen Ebenen von Arbeitspapier und Katechismus, sind die skizzierten Spannungen keine Gegensätze, sondern u.U. die vom Katechismus selbst geforderte

¹⁶ Das katechetische Wirken der Kirche, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg 1977.

¹⁷ Die folgenden Charakterisierungen dieses Arbeitspapiers entsprechen den Ausführungen von Karl Lehmann, Das katechetische Wirken der Kirche. Einleitung, in: Gemeinsame Synode. Ergänzungsband, S. 31-36.

¹⁸ Catechesie Tradendae 18, zitiert nach Katechismus der Katholischen Kirche 5.

Anpassung an eine konkrete Situation einer Teilkirche mit den in ihr lebenden Adressaten von "Katechese".¹⁹

Für die *Schweiz* sei in diesem Zusammenhang auf den aktuellen Prozess "Den Glauben weitergeben" hingewiesen, in dem der Begriff "Pastoralkatechese" einen Platz haben könnte.

Bezugspunkt Katechismus der Katholischen Kirche

Ohne den neuen Katechismus der Katholischen Kirche hätte es den Auftrag "Pastoralkatechese" nicht gegeben. Aber keineswegs kann es nun einfach um eine "Umsetzung" der Inhalte gehen, die dann "vorgelegt" werden.

Sinngemäß ist der Weltkatechismus ein Instrument für die "Glaubenserziehung", wobei das Wort "Erziehung" mißverständlich ist. Erziehung – d.h. "educazione" bzw. "formazione" – meint eigentlich ein ganzheitliches Reifen, ein prozesshaftes Mündig-Werden, ein beständiges Wachsen im Glauben, das nie abgeschlossen ist. Pastoral-katechese ist ein Weg (unter anderen) dazu, der – unter Berücksichtigung bzw. in Verbindung mit dem Weltkatechismus – zur Entdeckung von Glaubensinhalten einlädt, die für das Leben und für den konkreten Menschen bedeutsam sind. Es geht nicht bloß um ein Wissen, sondern um ein ganzheitliches Angesprochen-Werden auch auf der Ebene von Gefühlen (z.B. Freude über den Glauben) und des Handelns in christlichem Sinn.²⁰

Als "sichere Norm für die Lehre des Glaubens"²¹ ist der Weltkatechismus ein authentischer Bezugstext (unter anderen) für die Erarbeitung pastoral-katechetischer Modelle. Demgemäß ist er durchaus als "Werkzeug"²² zu verstehen. Als Werkzeug kann er das leisten, was in ihm steckt. Das bedeutet, daß es auf den Künstler, auf den Benutzer dieses Werkzeugs ankommt, was damit geschaffen wird: ob Hilfreiches oder Irritierendes, Nützliches oder Befremdendes, etwas den

¹⁹ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche 23-25; vgl. Allgemeines Katechistisches Direktorium 1997, bes. 167-214.

²⁰ Vgl. Walter Krieger, Und er bewegt uns doch. Einführung in den Katechismus der Katholischen Kirche, Leipzig 1994, 11.

²¹ Johannes Paul II., Apostolische Konstitution "Fidei Depositum" zur Veröffentlichung des "Katechismus der Katholischen Kirche", der im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil verfaßt wurde, in: Katechismus der Katholischen Kirche S. 29-35, 34; zum Verständnis von "Norm" in diesem Zusammenhang vgl. Krieger, Und er bewegt uns doch, 23-25.

²² Fidei Depositum a.a.O.

Blick auf Gott Eröffnendes oder ihn Verstellendes. Der Sinn der Verwendung des Katechismus der Katholischen Kirche im Bereich Pastoral-katechese soll jedenfalls dem entsprechen, was er selbst so ausdrückt: Alles "muß auf die Liebe ausgerichtet sein ... immer ist dabei vor allem die Liebe zu unserem Herrn zu empfehlen".²³

Ausblick

Der im Österreichischen Pastoralinstitut eingerichtete Arbeitskreis Pastoral-katechese hat seinen Auftrag erfüllt und einen Behelf für eine Art Glaubenskurs publiziert, der in Gruppen, Gemeinden, Hauskirchen usw. in der Fasten- und Osterzeit stattfinden könnte.²⁴ Hier wurden verschiedene Elemente – auch ein Text aus dem Katechismus der Katholischen Kirche – miteinander in Verbindung gebracht und stellen damit Anregungen für die persönliche und gemeinschaftliche Glaubensvertiefung dar.

Auf andere Art gibt der Behelf "Dein Wille geschehe"²⁵ Impulse zu 33 aktuellen kirchlichen Themen, für die der Weltkatechismus eine von mehreren Quellen darstellte.

Was heute allgemein in der Praxis in Österreich und Deutschland (und wohl auch in der Schweiz) im Bereich Katechese geschieht, ist eine Mischung aus Sakramentenvorbereitung, Bildungsarbeit, Glaubenskursen usw. Daneben fällt auf, daß Katechese oft von "Erneuerungsbewegungen" ins Spiel gebracht wird. Von der Wortwahl her ist dies beim "Neokatechumenat" unüberhörbar. Und das bringt ein konkretes Problem mit sich. Denn damit erscheint der Begriff teilweise besetzt, so daß es manchmal tatsächlich schwierig ist, sogar mit kirchlichen Insidern, die es eigentlich besser wissen müßten, über Katechese unbefangen zu sprechen. Denn immer wieder wird "Neokatechumenat" mitgehört.

Der Begriff Pastoral-katechese könnte jedoch die Katechese ein Stück weit in das kirchliche Bewußtsein in unseren Breiten zurückgewinnen. Dabei geht es um einen anthropologischen Ansatz aus der Überzeu-

²³ Katechismus der Katholischen Kirche 25.

²⁴ Lebenswege - Spurensuche. Orientierung aus dem Glauben. Pastoral-katechese im Modell, hrsgg. vom Österreichischen Pastoralinstiut, Wien 1997.

²⁵ Dein Wille geschehe. Impulse für Pfarrgemeinden und Gruppen (Pastoral-katechese-tisch-spirituelle Anregungen zu aktuellen Herausforderungen in der Verkündigung), hrsgg. vom Österreichischen Pastoralinstitut im Auftrag des Ständigen Rates der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 1997.

gung heraus, daß das Glaubensgut (bzw. die Lehre der Kirche) das Menschsein fördert und befreit – und nicht etwa seiner Entfaltung hinderlich entgegensteht. Daß hier Hindernisse der Vergangenheit und der Gegenwart überwunden werden müssen, stellt die besondere Herausforderung der mit "Pastoralkatechese" bezeichneten Aufgabe dar. Es geht darum, die Botschaft Gottes vernehmbar zu machen, und zwar für den konkreten Menschen, der mit seinen Freuden und Hoffnungen, mit seiner Trauer und seinen Ängsten, mit seinen Fragen und Überzeugungen²⁶ in einem "pastoralkatechetischen" Feld begegnet.

Und es wird dabei wesentlich sein, nicht in die veraltete Charakteristik von "Lehrveranstaltungen" zurückzufallen, sondern einen Glaubens-Prozess (d.h. letztlich einen ganzheitlichen "Lern-Prozess") verantwortungsvoll zu gestalten und zu begleiten.²⁷

²⁶ Vgl. Gaudium et Spes 1.

²⁷ Wie schwer dies aus den Köpfen zu bringen sein wird, zeigt die teilweise mißglückte Übersetzung des Allgemeinen Katechetischen Direktoriums 1997, die entgegen dem Wortlaut des italienischen (Original-)Dokumentes genau diesen Fehler macht: Nr. 143: "La catechesi si configura così come processo (!), o itinerario, o cammino al seguito del Cristo nel Vangelo nello Spirito verso il Padre" wird übersetzt: "Die Katechese gestaltet sich als Lehrvorgang (!) oder Anleitung oder Weg im Geist zum Vater in der Nachfolge des Christus des Evangeliums."

Praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Institute stellen sich vor

In einer alphabetischer Reihenfolge werden ab dieser PTH-Nummer je zwei bis drei praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Institute, zunächst katholische des deutschsprachigen Raums, mit Adressen, Personal, Arbeits- und Forschungsschwerpunkten vorgestellt. Evangelische Institute sollen folgen. Es beginnt in dieser Nummer mit je einem „Steckbrief“ eines deutschen und österreichischen Seminars. Bereits hier sei auf die späteren aktuellen Veränderungen, insbesondere Berufungen, laufend im Informationsdienst der PTH hingewiesen. (Red.)

Bonn: Katholisch-Theologische Fakultät

1. Name und Adresse des Instituts **D.**

Praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Institute stellen sich vor

An der Schölkopfstraße 1, 53117 Bonn, Tel.: 0228 737671, Fax: 0228/737673,
E-mail: pastoral@moses.katho.uni-bonn.de

2. Aktuelles Personal:

Seminarleiter: Prof. Dr. Walter Fürst
Wiss. Mitarbeiter: Burkard Severin
Lehrbeauftragte: Dr. Dieter Funke (Pastoralpsychologie)
Heidi Ruster (Kommunikationslehre)

3. Abriss zur Geschichte des Instituts

Das Seminar wurde 1987 als wissenschaftliche Einrichtung der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn gegründet. Erster Seminarleiter: Prof. Dr. Walter Fürst

4. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte:

- Organisierte Caritasarbeit in Europa
- Praktische Theologie und Synodi

Praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Institute stellen sich vor

In etwa alphabetischer Reihenfolge werden sich ab dieser PThI-Nummer je zwei bis drei praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Institute, zunächst katholische des deutschsprachigen Raums, mit Adressen, Personal, Arbeits- und Forschungsschwerpunkten vorstellen. Evangelische Institute sollen folgen. Es beginnt in dieser Nummer mit je einem „Steckbrief“ eines deutschen und österreichischen Seminars. Bereits hier sei auf die späteren aktuellen Veränderungen, insbesondere Berufungen, laufend im Informationsteil der PThI hingewiesen. (Red.)

Bonn: Katholisch-Theologische Fakultät

1. Name und Adresse des Instituts:

Seminar für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn,
An der Schloßkirche 1, D-53113 Bonn, Tel. 0228/733901, Fax 0228/737673,
E-mail: pastoral @moses.ka-theol.uni-bonn.de

2. Aktuelles Personal:

Seminarleiter: Prof. Dr. Walter Fürst
Wiss. Mitarbeiter: Burkard Severin
Lehrbeauftragte: Dr. Dieter Funke (Pastoralpsychologie)
Heidi Ruster (Kommunikationstraining)

3. Abriß zur Geschichte des Instituts

Das Seminar wurde 1987 als wissenschaftliche Einrichtung der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn gegründet. Erster Seminarleiter.: Prof. Dr. Walter Fürst.

4. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte:

- Organisierte Caritasarbeit in Europa
- Praktische Theologie und Symbol

Institute stellen sich vor

- Gemeindeentwicklung als Transformationsprozeß
- Evaluation von Lehrveranstaltungen

5. Speziell Angebote in der Lehre:

- Ökumenisches Hauptseminar
- Pastoralpsychologische Vorlesung jeweils im WS
- Kommunikationstraining jeweils im SS

6. Laufende und geplante

Forschungsprojekte:

- Glaubensentwicklung in der zweiten Lebenshälfte
- Religiöse Entwicklung im mittleren und höheren Erwachsenenalter im Kontext des life-span-developmental-approach (DFG)
- Entwicklung des beruflichen Selbstkonzepts und Berufswahlverhalten von Theologinnen und Theologen (DFG)

Dissertationen:

- Pastoralpsychologie und Seelsorge
- Säkulare Mystagogie im Film
- Seelsorge in der Psychiatrie
- Childless Marriage in IGBO Christianity
- Synodale Prozesse in der deutschen Kirche
- Disciplina ecclesiastica - Kirche als Lernende Organisation

Habilitationen:

- Antwortendes Handeln – Phänomenologische Beiträge zu einer theologischen Handlungstheorie

7. Besondere Studienangebote:

keine

8. Wichtigste jüngste Veröffentlichungen aus dem Institut:

FÜRST W., Nachfolge-Nachahmung-Verähnlichung. Formen figuraler Mimesis und die entscheidende Frage der Glaubensüberlieferung. Pastoral-theologische Perspektiven, in: Englert R. (Hg.), Christlicher Glaube als Lebensstil (=Praktische Theologie heute, Bd. 24), Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 45-73

FÜRST W., Art. „Pastoraltheologie, I. Katholisch“, in: TRE Bd. XXVI (1996), 70-76

FÜRST W./ SEVERIN B./ WITTRAHM A., Glaubensentwicklung in der zweiten Lebenshälfte - eine qualitative Pilotstudie, Aachen 21997

FÜRST W., Pastoraltheologische Überlegungen zur ekklesio-praktischen Funktion von „Ordinatio sacerdotalis“, in: Dassmann E./ Fürst W./ Gerhards A./ Merklein H./ Waldenfels H./ Wohlmuth J. (Hg.), Projekttag Frauenordination (=Kleine Bonner Theologische Reihe Bd. 1, hg. v. Professorenkollegium der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät), Alfter 1997, 66-82

Institute stellen sich vor

Graz: Theologische Fakultät

1. Name und Adresse des Instituts:

Institut für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz

Parkstraße 1/I

A-8010 Graz

Tel. ++43.316.380-6151

Fax: ++43.316.380-9330

E-mail: karl.ladenhauf@kfunigraz.ac.at

2. Aktuelles Personal

prov. Institutsvorstand: Ass.Prof.Dr. Karl Heinz Ladenhauf

Wiss. Mitarbeiter: VAss. Dr. Johann Ignaz Pock

VAss. Mag. Maria Elisabeth Aigner

Lehrbeauftragte: Dr. Alfred Wallner (Homiletik)

a.o.Univ.-Prof. Dr. Andreas Heller

Univ.-Doz. Dr. Peter Schmid

3. Abriß zur Geschichte des Instituts:

Das Fach Pastoraltheologie wird in Graz seit 1836 gelehrt (1854-1902 in Verbindung mit Katechetik). Die letzten Lehrstuhlinhaber waren: Univ.Prof. DDr. Karl Gastgeber (1965-1991) und Univ.Prof. Dr. Hubert Windisch (1992-1997).

Seit 1976 führt das Institut mehrjährige Weiterbildungskurse in Pastoralpsychologie durch. Seit 1989 besteht eine Abteilung für Pastoralpsychologie und Pastoralmedizin (Leiter: Ass.Prof. Dr. K.H. Ladenhauf).

4. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte:

- Wissenschaftliche Begleitung der PastoralpraktikantInnen
- Pastoralpsychologischer Weiterbildungskurs (Beratung und Praxisbegleitung in der Seelsorge); Supervisionsausbildung; Ausbildung zur/m PsychodramaleiterIn
- Medizinische Ethik (Med. Fakultät) und Ethik in der Psychotherapie (Lehrveranstaltungen im Rahmen der Psychotherapie-Ausbildung)
- Seelsorgsmodelle (Pastoralplanung)

Institute stellen sich vor

5. Spezielle Angebote in der Lehre

- Pastoralpsychologie
- Bibliodrama
- Homiletische Ausbildung
- Kirche und Organisationskultur (Prof. Heller)

6. Laufende und geplante Dissertationen/Habilitationen:

- Diakonisch orientierte Wissenschaft. Zur gesellschaftlichen Relevanz Praktischer Theologie
- Verliert die Kirche die Kranken?
- Chancen und Grenzen neuer Seelsorgskonzepte

Informationen, Abstracts

Informationen aus der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Beiratszusammensetzung

Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen setzt sich aus folgenden von der Mitgliederversammlung 1997 gewählt, vom Beirat kooptierten oder von diesem ernannten Mitgliedern zusammen (a-bestätigt, n-neu):

1. von der Mitgliederversammlung gewählte Mitglieder

Vorsitzender:	Prof. Dr. Leo Karrer, CH-Fribourg (b)
Stellv. Vorsitzender:	Prof. Dr. Walter Fürst, D-Bonn (n)
Beirats im Vorstand:	Ass.-Prof. Dr. Karl Heinz Ladenheid, A-Graz (b)
	Prof. Dr. L. A.M.J.M. Herman van de E. NL-Haarlem u. Nijmegen (n)
Beiratsführer:	Prof. Dr. Stefan Krüskoch, D-Mainz
Hauptredakteur der P. Lit.:	Dr. G. C. F. Palmhof, Niederreicht, D- Mainz-Zornheim (b)
Ländervertreter:	Doz. Dr. Valerie Gaudens, NL-Tübing (Niederlande) (n)
	Prof. Dr. Günter Fuchs, D-Bamberg (Deutschland) (b)
	Prof. Dr. Erich Gohhammer, D-Pader- born (Deutschland) (b)
	Dr. Ingal, Markus Lippner, A-Linz (Österreich) (n)
	Prof. Dr. Axel Schläpfer, CH-Chur (Schweiz) (n)

2. ernannte Mitglieder

Beiratsorganisationskonferenz:	Ordinarius, Rev. Hilmar, D- Ludwig (b)
Universitärer Mittelbau:	Dr. Ingrid Fuchs, D-Bochum (b)
	Mag. Wolfgang Geyrhofer, D-Wien (n)
Fachhochschulen:	Prof. Dr. Jutta Schlegel, D- Mainz (n)
Regionalkonferenz:	Dr. Ingrid Fuchs, D-Bochum (n)

Informationen aus der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Beiratszusammensetzung

Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen setzt sich aus folgenden von der Mitgliederversammlung 1997 gewählten, vom Beirat kooptierten oder von Gremien entsandten Mitgliedern zusammen (b=bestätigt; n=neu):

1. von der Mitgliederversammlung gewählte Mitglieder:

Vorsitzender:	Prof. Dr. Leo Karrer, CH-Fribourg (b)
stellv. Vorsitzender:	Prof. Dr. Walter Fürst, D-Bonn (n)
Beiräte im Vorstand:	Ass.-Prof. Dr. Karl Heinz Ladenhauf, A-Graz (b) Prof. Dr. Lic. A.M.J.M.Herman van de Spijker, NL-Heerlen u. Nijmegen (n)
Geschäftsführer:	Prof. Dr. Stefan Knobloch, D-Mainz (b)
Kath. Redakteur der PThI:	Dir. Lic. Hartmut Heidenreich, D-Mainz-Zornheim (b)
Ländervertreter:	Doz. Dr. Veerle Draulans, NL-Tilburg (Niederlande) (n) Prof. Dr. Ottmar Fuchs, D-Bamberg (Deutschland) (b) Prof. Dr. Erich Garhammer, D-Paderborn (Deutschland) (n) Dr. habil. Markus Lehner, A-Linz (Österreich) (n) Prof. Dr. Alois Schifferle, CH-Chur (Schweiz) (b)

2. entsandte Mitglieder:

Seelsorgeamtsleiterkonferenz:	Ordinariatsrat Willi Hübinger, D-Limburg (n)
Universitärer Mittelbau:	Dr. Brigitte Fuchs, D-Bad Wörishofen (n) Mag. Wolfgang Schwens, A-Wien (n)
Fachhochschulen:	Prof. Dr. Helmut Schwalbach, D-Mainz (b)
Regentenkonferenz:	Lic. Georg Weigel, D-Bonn (b)

INFORMATIONEN/ABSTRACTS

- Konf. f. berufsbegleitende Fortbildung
im pastoralen Dienst: Dr. Manfred Belok, D-Limburg (b)
- Konf. d. MentorInnen u. Aus-
bildungsleiterInnen: Christa Neumann, D-Bonn (n)
- Wiss. Gesellschaft f. Theologie/
Fachgr. Praktische Theologie: Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost, D-
Kiel (b)

3. kooptierte Personen/Institutionen:

- kfd-Bundesverband: Dipl.-Theol. Christel Voß-Goldstein,
D-Düsseldorf (b)
- Österr. Pastoralinstitut - ÖPI: Dr. Walter Krieger, A-Wien (b)
- Missionswissenschaftl. Institut
von missio - MWI: Dr. Hadwig Müller, D-Aachen (n)
- Zentralstelle Pastoral der Deut-
schen Bischofskonferenz: Dr. Manfred Entrich, D-Bonn (n)
- Einzelpersonen: PD Dr. Herbert Haslinger, D-Rotten-
burg (b)
Univ.doz. Dr. András Maté-Tóth, H-
Szeged (n)
Weihbischof Prof. Dr. Paul Wehrle, D-
Freiburg (b)

Berufungen

Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Pastoraltheologe und Homiletiker in Bamberg, hat den Ruf an die Universität Tübingen angenommen (Nachf. Greinacher).

In Graz ist bei Redaktionsschluß die Pastoraltheologie noch nicht (wieder)besetzt (Nachf. Windisch), ebenso in Eichstätt (Nachf. Zottl) und in Vechta (Pastoraltheologie und Religionspädagogik, sowie – falls Neuerrichtung erfolgen kann – Caritaswissenschaft).

Neuer Vorsitzender der Europ. Gesellschaft für Kath. Theologie; keine Stellungnahme zum Motu Proprio

Bei der Europäischen Gesellschaft für Kath. Theologie ist der Vorsitz von dem niederländischen Praktischen Theologen Prof. Dr. Hans van der Ven (Nijmegen) zu dem österreichischen Dogmatiker Prof. Dr. Gerhard Larcher (Graz) übergegangen. Nicht einigen konnte man sich bei der Tagung in Nijmegen auf eine gemeinsame Reaktion auf das Anfang Juli bekanntgewordene römische Motu Proprio "Ad tuendam

fidem“ vom 18. Mai 1998. Es betrifft die Freiheit der Forschung und Lehre, indem es neue Leitsätze für die theologische Lehre aufstellt, einen Treueid der Lehrenden und eine spezielle Professio fidei erwartet sowie Kirchenstrafen bei Nichtbefolgung nennt.

Vatikan gegen Integration des Theologischen Studiums in Universität Erfurt

Gegen den Willen des Ortsbischofs, der Bischofskonferenz, der betroffenen „Fakultät in spe“ sowie der Landesregierung und Universitätsleitung hat der Vatikan der Integration des bisherigen Theologischen Studiums Erfurt als Fakultät in die staatliche Universität zunächst eine Absage erteilt. Die Langfristfolgen für den wissenschaftlichen Status des Theologiestudiums, die Beteiligung der Theologie am interdisziplinären Dialog und das Kirche-Staat-Verhältnis sind noch nicht absehbar. Es gibt inzwischen Bemühungen um eine andere Form der Einbindung.

Österr. Pastoraltagung zur Caritas

„Caritas. Dienst an Mensch und Gesellschaft“ ist Thema der Österreichischen Pastoraltagung vom 28. bis 30.12.1998 in Salzburg. Es referieren u.a. Ingeborg Gabriel (Wien), Franz Küberl (Graz), Markus Lehner (Linz), Josef Weidenholzer (Linz), Rolf Zerfaß (Würzburg) und (Alt-)Bischof Reinhold Stecher (Innsbruck). Insgesamt 17 Exkursionen und Arbeitskreise beschäftigen sich mit verschiedenen Arbeitsfeldern und Aspekten von der Notschlafstelle über die Fremdenintegration und Hospiz-Bewegung bis Öffentlichkeitsarbeit. „Welthummerhilfe“ bietet das Kabarett „MotzArt“. Näheres beim ÖPI, Stephansplatz 3/3, A-1010 Wien.

Beiratsstellungnahme zur Nihil-obstat-Verweigerung für Norbert Mette (Beirat 18.-20.6. 1998, Weingarten)

„Bischof Dr. Reinhard Lettmann von Münster hat Herrn Prof. Dr. Norbert Mette die Lehreraubnis für den Lehrstuhl der Pastoraltheologie in Vechta verweigert.

Der Ausgang dieses Verfahrens ist für uns unverständlich. Seit vielen Jahren ist Norbert Mette persönlich und fachlich engagierter Wegbegleiter für Menschen und Gruppen, die ein glaubwürdiges Christentum praktizieren möchten, und dies nicht nur in der Gemeindepastoral und

im Religionsunterricht, sondern auch bei gesellschaftlich brisanten Themen und an den Rändern des kirchlichen Lebens (Caritas, Arbeitswelt, Jugend u.a.). Dafür danken wir ihm. Seine fachwissenschaftlichen Leistungen in der Kirche und im herausfordernden Feld zwischen Kirche und Gesellschaft weisen ihn als einen der angesehensten Vertreter des Faches Pastoraltheologie aus.

Angesichts dieses Sachverhalts ist es uns unbegreiflich, daß ihm die kirchliche Lehrerlaubnis für Vechta nicht erteilt wird, zumal er sie für seine Lehrtätigkeit in Paderborn besitzt. Gerade weil die Theologie in Verantwortung gegenüber der Kirche steht, so sollte es zwischen Lehramt und Theologie eine fruchtbare Spannung geben. Wir protestieren dagegen, daß aus uns nicht nachvollziehbaren Gründen dieses Spannungsverhältnis aufgelöst worden ist. Wie in vergleichbaren Fällen hätte auch in diesem Fall die Klärung im Dialog und offenen Gespräch gefunden werden und damit Schaden für die Glaubwürdigkeit der Kirche abgewendet werden können.

Wir solidarisieren uns mit Norbert Mette.

gezeichnet:

Leo Karrer, Vorsitzender“

**Abstracts von Diplom- und Zulassungsarbeiten am Lehrstuhl
Prof. Dr. Konrad Baumgartner, Kath. Theol. Fakultät Universität
Regensburg**

1997:

Martin Keidel: Alleinerziehen als Gabe und Aufgabe. Soziale und theologische Aspekte zur Gemeindepastoral mit Ein-Eltern-Familien. Inhalt: differenzierte Situationsbeschreibung, Trennungsgründe, Probleme Alleinerziehender, diakonische und pastorale Möglichkeiten auf Gemeinde- und Diözesanebene.

Sonja Trum: „Zukunftsfähiges Deutschland“. Inhalt: Ausgehend von den Fragestellungen der Misereor-Studie entwirft Frau Trum eine Unterrichtssequenz für die 10. Jahrgangsstufe am Gymnasium. Sozialethische Umweltfragen werden auf ein theologisches Fundament gestellt und Konsequenzen für eine Umweltethik erarbeitet. Die Unterrichtssequenz wurde durchgeführt und kritisch reflektiert.

Jürgen Weber: Der Pfarrgemeinderat. Inhalt: Zusammenstellung von Theorieaussagen über den PGR und Analyse von drei narrativen Interviews.

Susanne Feuerer: Das Katholische Krankenhaus heute. Anspruch und Wirklichkeit. Inhalt: Autorin stellt wesentliche Gesichtspunkte zum Katholischen Krankenhaus zusammen und dokumentiert die Bemühungen um einen Leitbildprozeß im Krankenhaus der Barmherzigen Brüder in Regensburg.

1996:

Silvia Gross: Ethische Aspekte des Kirchenasyls. Inhalt: Biblische Grundlagen, geschichtliche Entwicklung, ethische Aspekte des Kirchenasyls als zivilem Ungehorsam, moraltheologisch bedeutsame Tugend der Epikie.

Hans-Jürgen Koller, Menschlich leben bis zuletzt. Christlich motivierte Hospizarbeit. Inhalt: Geschichte, Intentionen, Grundprinzipien, Formen und Arbeitsweisen des Hospizwesens. Rahmenbedingungen des Sterbens heute, Option für ein menschenwürdiges Sterben und konstruktiv-kritische Bewertung der Hospizidee und -praxis.

Natalie Baumgärtner, Seelsorge in Justizvollzugsanstalten unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit Ehrenamtlicher. Inhalt: Theo-

rie und Praxis des Strafvollzugs, Gründe und Theorien der Straffälligkeit, Situation der verschiedenen Personengruppen, Legitimation der Tätigkeit von Ehrenamtlichen.

Beate Lobenhofer, Kirchenaustritt als Thema des Religionsunterrichtes in der Realschule. Inhalt: Behandlung systematisch-theologischer, kirchenrechtlicher und praktisch-theologischer Fragestellungen. religionsdidaktische Entfaltung.

Michaela Wilhelm, Kirchenführung als praktisch-theologische Aufgabe. Inhalt: Originelle Arbeit, die inhaltlich, didaktisch und optisch das Thema erschließt. Praktisches Modell einer Kirchenführung mit einer Schulklasse.

Christine Fischer, Antireligiöse Elemente in der nationalsozialistischen Propaganda aufgezeigt anhand der Zeitschrift „Der Stürmer“. Inhalt: Zeitschrift wird in ihren ideologischen Intentionen und ihren verheerenden Wirkungen vorgestellt. Reflexions- und Materialteil.

1995:

Alexander Hösl, Theologie und Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen – eine Herausforderung unserer Zeit. Inhalt: biblische Hintergründe, dogmatische und kirchenrechtliche Bedeutung, orthodoxe Praxis; incl. einer Umfrage bei wiederverheirateten Geschiedenen.

Doris Kneidl, Der Sabbat, der zentrale jüdische Feiertag. Inhalt: Bibeltheologische und pastorale Überlegungen, religionsdidaktische Umsetzung.

Bernhard Grafenauer, Die Scientology Church. Inhalt: Gründung und Entwicklungsgeschichte, Konsequenzen für religiöse Erziehung und kirchliches Handeln.

Johann Lummer, Christlich orientierte Sexualpädagogik. Inhalt: Biblische, theologiegeschichtliche und lehramtliche Positionen, humanwissenschaftliche Zugänge werden in Beziehung dazu gesetzt.

Samuel Geng, Gemeindeleitung. Fundamentalpastorale Reflexionen zum Dienst der Leitung im Kontext christlicher Gemeinde. Inhalt: Ausführlicher historischer Teil, Entwicklung eines pastoraltheologischen Modells von Gemeindeleitung. Spiritualität für die Leitungsaufgaben.

Johann Wutz, Der Weg des Menschen zu sich selbst. Inhalt: Fragen der Identitätsfindung und Identitätsbildung.

INFORMATIONEN/ABSTRACTS

Thomas Strunz, Katechumenat und Initiation von Erwachsenen. Inhalt: theologiegeschichtliche und praktisch-theologische Darstellung, Analyse einer Umfrage im Bistum Regensburg.

Engelbert Felber, Dr. theol., Hermann-Josef Groll, Dr. theol., Alwin Hammers, Prof. Dr. / Georg Kohl, Dr. theol., Paul Rittger, Dr. theol., Alt. Personalbildung des Bistums bzw. Institut für Homiletik und Pastoralpsychologie, D-Trier
Ottmar Fuchs, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie und Körpermusik, Universität D-Tübingen
Walter Krieger, Dr. theol., Generalsekretär des Öster. Pastoralinstituts, A-Wien
Markus Lahnert, Dr. theol., Leiter der Abteilung Gotteswissenschaft der Kath.-Theol. Hochschule, A-Linz
Andreas Mairé-Tóth, Dr. theol., Universitätsdozent für Pastoraltheologie in A-Wien, Dozent für Religionswissenschaften am Institut für Geschichtstheorie der PH Szeged und Leiter der Forschungsstelle für Angewandte Religionswissenschaften an der Universität H-Szeged
Andreas Prokop, Dipl.-Theol., Assistent für Religionspädagogik, Universität D-Würzburg
Peter F. Schmidt, Dr. theol., Univ.-Doz. für Pastoraltheologie, Universität A-Graz
Hans-Georg Ziebert, Dr. theol., Dr. rer. soc., Prof. für Religionspädagogik, D-Würzburg
Paul M. Zuberer, Dr. theol., Dr. phil., Prof. für Pastoraltheologie und Körpermusik, A-Wien

Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Arbeitsgruppe: Mitglieder siehe Beitrag, Anm. 1

Engelbert Felten, Dr. theol./ Hermann-Josef Groß, Dr. theol./ Alwin Hammers, Prof. Dr. / Georg Köhl, Dr. theol./ Paul Rittgen, Dr. theol., Abt. Personalförderung des Bistums bzw. Institut für Homiletik und Pastoralpsychologie, D-Trier

Ottmar Fuchs, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie und Kerygmantik, Universität D-Tübingen

Walter Krieger, Dr. theol., Generalsekretär des Österr. Pastoralinstituts, A-Wien

Markus Lehner, Dr. theol. habil, Leiter der Abteilung Caritaswissenschaft der Kath.-Theol. Hochschule, A-Linz

András Máthé-Tóth, Dr. theol., Universitätsdozent für Pastoraltheologie in A-Wien, Dozent für Religionswissenschaften am Institut für Gesellschaftstheorie der PH Szeged und Leiter der Forschungsstelle für Angewandte Religionswissenschaften an der Universität H-Szeged

Andreas Prokopf, Dipl.-Theol., Assistent für Religionspädagogik, Universität D-Würzburg

Peter F. Schmid, Dr. theol., Univ.doz. für Pastoraltheologie, Universität A-Graz

Hans-Georg Ziebertz, Dr. theol., Dr. rer.soc., Prof. für Religionspädagogik, D-Würzburg

Paul M. Zulehner, Dr. theol., Dr. phil., Prof. für Pastoraltheologie und Kerygmantik. A-Wien

