

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Heft

A Beiträge

1. *Zur Theoriediskussion in der Praktischen Theologie*
Herbert Haslinger, Praktische Theologie zwischen system-
theoretischem Denken und Lebensweltorientierung 119
Stefan Gärtner, Was ist das Praktische der Theologie? Prak-
tisch-theologische Anmerkungen zum Handlungsbegriff 147
Hadwig Müller, Für eine Weiterführung der Debatte um die
Kontextualität der Praktischen Theologie 161
2. *Empirisches – Zur Entwicklung und Leitung von Ge-
meinden, zur Konversion*
Hans-Georg Ziebertz/Roger Weverbergh, Reflektierte Koope-
rative Leitung. Aktionsforschung und Gemeindeentwick-
lung 179
Sandra Bartmann, Anforderungen an das Führungsverhalten
von Pfarrern. Eine Studie im Bistum Trier 201
Andreas Prokopf/Hans-Georg Ziebertz, Konversion als Pro-
zeß religiöser Individualisierung 209
4. *Lehr-Erfahrungen: Exkursion nach Frankreich*
Erich Garhammer, Studienreise in die Diözese Evry-Corbeil-
Essonnes (Frankreich) 245
Hadwig Müller, Vertrauen – generative Kraft einer Kirche 251

B. Informationen: Institutsvorstellungen

- Institute: Erfurt, Freiburg, Mainz, Innsbruck 265
Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Zu diesem Heft

Diese Nummer der PThl bringt unterschiedliche Aspekte um die Fragen von „Lebenswelt, System, Praxis und Leitungshandeln“ zusammen; einige sind auch für den bevorstehenden Kongreß „Kirche – ein Unternehmen? Organisationsentwicklung in der Kirche: Herausforderung der Praktischen Theologie“ der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und -theologen e.V. in Bensberg von Bedeutung.

Theoriefragen gelten die ersten Beiträge. Herbert Haslinger diskutiert – durch Luhmanns Tod und Habermas' 70. Geburtstag unerwartet zusätzlich aktuell – aus Sicht der Praktischen Theologie die Bedeutung der Systemtheorie Niklas Luhmanns und der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas.

Die „einfachen“ Fragen haben's in sich: Stefan Gärtner stellt eine solche nach dem Praktischen in der Theologie, zudem eine grundlegende – und stellt sich ihr. Hadwig Müller schreibt die beim letzten Kongreß forcierte Diskussion um die Kontextualität der Praktischen Theologie fort (vgl. PThl 18 (1998) 1)

Empirische Studien folgen. Sandra Bartmann stellt in aller Kürze Ergebnisse einer Untersuchung im Bistum Trier über Leitungsverhalten von Pfarrern vor, Andreas Prokopf/Hans Georg Ziebertz beschreiben Konversion als Prozeß religiöser Individualisierung, und zuvor skizzieren Hans-Georg Ziebertz/ Roger Weverbergh den Ansatz eines noch laufenden Aktionsforschungsprojekts zur Gemeindeleitung aus Utrecht.

Erfahrungen und Experimente in der Lehre haben aus gutem Grund immer wieder Platz gefunden in PThl – als Information und als Anregung. Erich Garhammer und Hadwig Müller berichten von einer Exkursion in eine französische Diözese – überdies ein Impuls zur europäischen vergleichenden Pastoral.

Auch unsere Reihe „Institutsvorstellungen“ mit aktuellen Informationen, u.a. zu Schwerpunkten der Lehre und Forschung, setzen wir fort, von nun an mit vier Fakultäten pro Heft.

Für die Redaktion

Hartmut Heidenreich

Herbert Haslinger

Praktische Theologie zwischen systemtheoretischem Denken und Lebensweltorientierung¹

7 Zur unerledigten Frage nach dem Verhältnis zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften

Schon seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Human- bzw. Sozialwissenschaften als Quellen für ein besseres Verständnis des Menschen von sich selbst, vom gesellschaftlichen Leben und von der Welt (vgl. GS 5), folglich deren Erkenntnisweise eben als notwendige Voraussetzung einer situations- und menschengerechten pastoralen Praxis der Kirche selbst (vgl. GS 15, 17) anerkannt hat und deshalb die Zusammenarbeit der Theologie mit anderen Wissenschaften gefordert hat (vgl. GS 62), ist die Rezeption von Humanwissenschaften als selbstverständlicher Bestandteil der Praktischen Theologie. So emphatisch jedoch diese Orientierung der Praktischen Theologie an den Humanwissenschaften beschworen und so wohlwollend diesbezügliche Anstrengungen präsentiert werden, nach wie vor erweist sich die Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse als ein Prozeß, dessen konkrete Operationalisierung auf Schwierigkeiten stößt, dessen Prinzipien und Reglements unklar sind und der anfällig ist für Ideologierungen, Verfolgung verdeckter Interessen oder sonstige problematische Tendenzen. Wenn man die gängigen Typologien der Verhältnissbestimmung zwischen (Praktischer) Theologie und Humanwissenschaften² anlegt, dann drängt sich zudem der Eindruck auf, daß in Frage eher ein noch vor uns liegender Weg denn eine bereits durchlaufene Entwicklung beschrieben ist bzw. daß die Praktische Theolo-

A.

Beiträge

¹ Dieser Beitrag ist die überarbeitete und beträchtlich erweiterte Fassung des Vortrags, den ich im Rahmen meines Hochschullehreramts am 26. Januar 1997 vor dem Hochschullehrerrat des Katholisch-Theologischen Fachbereichs der Johannes Gutenberg-Universität Mainz gehalten habe.

² Johannes van der Ven unterscheidet Menschswissenschaft, Multidisziplinarität, Interdisziplinarität und Interdisziplinariät. (Vgl. Van der Ven, Johannes A. van der: Der Mensch der Kooperation, in: Haslinger, Herbert (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie, Band 1: Grundlagen*, März 1999, 267–279.) Herbert Jauch und Hermann Scherzamp sprechen von den Modellen „analog“, „Funktionsmodell“, „interdisziplinäre Optionen“ und „Praktische Theologie als Sozialwissenschaft“ (Vgl. Jauch, Norbert/Scherzamp, Hermann: *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Düsseldorf 1993, 194–198).

A
Beilage

Herbert Haslinger

Praktische Theologie zwischen systemtheoretischem Denken und Lebensweltorientierung¹

1 Zur unerledigten Frage nach dem Verhältnis zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften

Spätestens seit das Zweite Vatikanische Konzil die Human- bzw. Sozialwissenschaften als Quellen für ein besseres Verständnis des Menschen von sich selbst, vom gesellschaftlichen Leben und von der Welt (vgl. GS 5), folglich deren Erkenntnisse auch als notwendige Voraussetzung einer situations- und menschengerechten pastoralen Praxis der Kirche selbst (vgl. CD 16; 17) anerkannt hat und deshalb die Zusammenarbeit der Theologie mit anderen Wissenschaften gefordert hat (vgl. GS 62), ist die Rezeption von Humanwissenschaften ein selbstverständlicher Anspruch der Praktischen Theologie. So emphatisch jedoch diese Orientierung der Praktischen Theologie an den Humanwissenschaften beschworen und so wohlfeil diesbezügliche Anstrengungen präsentiert werden, nach wie vor erweist sich die Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse als ein Prozeß, dessen konkrete Operationalisierung auf Schwierigkeiten stößt, dessen Prinzipien und Reglements unklar sind und der anfällig ist für Ideologisierungen, Verfolgung verdeckter Interessen oder sonstige problematische Tendenzen. Wenn man die gängigen Typologien der Verhältnisbestimmung zwischen (Praktischer) Theologie und Humanwissenschaften² anlegt, dann drängt sich zudem der Eindruck auf, daß in ihnen eher ein noch vor uns liegender Weg denn eine bereits durchlaufene Entwicklung beschrieben ist bzw. daß die Praktische Theolo-

¹ Dieser Beitrag ist die überarbeitete und beträchtlich erweiterte Fassung des Vortrags, den ich im Rahmen meines Habilitationsverfahrens am 29. Januar 1997 vor dem Habilitationsausschuß des Katholisch-Theologischen Fachbereichs der Johannes Gutenberg-Universität Mainz gehalten habe.

² Johannes van der Ven unterscheidet Monodisziplinarität, Multidisziplinarität, Interdisziplinarität und Intradisziplinarität. (Vgl. Ven, Johannes A. van der: Der Modus der Kooperation, in: Haslinger, Herbert u.a.: Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 267-278.) Norbert Mette und Hermann Steinkamp sprechen von den Modellen „ancilla“, „Fremdprophetie“, „konvergierende Optionen“ und „Praktische Theologie als Sozialwissenschaft“ (Vgl. Mette, Norbert/Steinkamp, Hermann: Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983, 164-176.).

gie zur Zeit im Begriff ist, von einem bereits erreicht geglaubten Stadium in eine frühere Stufe zurückzufallen. So feiert z.B. das „ancilla“-Modell – d.h. das Muster, daß sich Kirche und Theologie andere Wissenschaften dienstbar machen, indem sie aus diesen die stabilisierenden, genehmen Erkenntnisse wie Rosinen aus dem Kuchen entnehmen – fröhliche Urständ beim aktuellen Boom der unternehmensberaterischen Auffrischung kirchlicher Strukturen: Diözesen, Verbände und Gemeinden leisten sich reihenweise teure Beratungsprozesse und machen sich organisationsentwicklerisches Know-how nutzbar, um den eigenen Betrieb effektiver zu gestalten bzw. sich mit dem Image der Zeitgemäßheit auszustatten; zugleich werden dabei ebenso reihenweise Immunisierungen gegen unangenehme Infragestellungen oder ungewünschte Implikationen einer professionellen (und seriösen) Organisationsentwicklung eingebaut bzw. können beteiligte Personen oder Instanzen erfolgreich Vorkehrungen treffen, daß die Strukturen ihrer Macht nicht zur Disposition gestellt, vielmehr die eigenen partikularen Vorteile und Präferenzen gefördert werden.

Insbesondere gibt es Indizien dafür, daß die Praktische Theologie entgegen ihren eigenen theoretischen Beteuerungen speziell das Muster einer Verabsolutierung humanwissenschaftlicher Theorien zu ungefragt gültigen Fremdprophetien noch nicht überwunden hat, im Gegenteil, sich immer mehr in den vielfältigen, unterschiedlichen, widersprüchlichen und ständig wechselnden Theorie-“Schlingen“ verheddert. Gleichsam als reziprok-ideologische Umkehrung des systemstabilisierenden, selektiven Sich-verfügbar-Machens humanwissenschaftlicher Erkenntnisse werden unbedacht und unkritisch ganze Theoriesysteme aus den Humanwissenschaften übernommen und zum normativen Deutungsrahmen der praktisch-theologischen Reflexion erhoben. Die Euphorie, mit der humanwissenschaftliche Theorieelemente als Kompetenz- und Relevanz-, aber auch als Reputationsgewinn der Praktischen Theologie begrüßt bzw. eingefordert worden sind, zeitigte eine noch nicht genügend wahrgenommene und erst recht in ihrer Tragweite noch zu wenig realisierte Gefahr. Sie schlug nämlich vielfach um in ein Denken, wonach die Praktische Theologie ihre theoretische Substanz und Konsistenz allein von den Humanwissenschaften her erhalte. Demzufolge werden psychotherapeutische, soziologische, organisationswissenschaftliche oder andere Konzepte in die praktisch-theologische Theoriebildung aufgenommen mit der impliziten, unthematisierten Unterstellung, daß sie aus sich heraus, allein qua ihrer Eigenschaft als *humanwissenschaftliche* Konzepte bereits Plausibilität und Gültigkeit besäßen und daß die Praktische Theologie ihre Potenz als analysierende, handlungsorientierende und

konzeptionelle Wissenschaft allein den humanwissenschaftlichen Anteilen in ihr zu verdanken habe.³

Bedenklich ist diese unterwürfige Ergebnisheit der Praktischen Theologie gegenüber humanwissenschaftlichen Theorieansätzen zunächst und vor allem aus zwei Gründen: Sie läßt in Vergessenheit geraten, welches Potential der theoretischen Fundierung und konzeptionellen Praxisorientierung die Praktische Theologie in sich selbst *als Theologie* enthält; und sie übersieht, inwiefern die humanwissenschaftlichen Ansätze ihrerseits von der Praktischen Theologie kritisch auf problematische Implikationen hin hinterfragt werden müssen. Die Praktische Theologie setzt hier also ihre eigene, genuine Kraft als kritische Reflexionsinstanz schachmatt, anders gesagt: sie läuft Gefahr, eine kriteriologische Selbstverstümmelung zu betreiben. Bedenklich ist das beschriebene Muster aber auch, weil es für ein fruchtbares, konstruktives Verhältnis zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften nichts beiträgt, dieses vielmehr torpediert. Aus dem Dialog beider Wissenschaftsbereiche können akkurat keine hilfreichen, innovativen Perspektiven entwickelt werden, wenn eine Seite sich in eine Position hineinbegibt, aus der sie die Prinzipien, Ziele und Ergebnisse der anderen Seite lediglich affirmativ aufgreift bzw. reproduziert und somit zu einer bloßen Zementierung des Gegebenen beiträgt. Außerdem diskreditiert sich die Praktische Theologie mit einem solchen Gebaren auch in den Augen der Humanwissenschaften selbst. Für diese dürfte nämlich in ihrer Gesamtheit die Erwartung zutreffen, die Niklas Luhmann speziell in Hinblick auf die Rezeption seiner Systemtheorie durch die Theologie zum Ausdruck brachte⁴, daß nämlich die Theologie gegenüber den Humanwissenschaften mehr als bloß selbstimmunisierende Abwehrreaktionen, aber auch mehr als bloß plakatives, anbiederndes Nachbeten von Theoremen an den Tag legen soll, sondern sich als konstruktiv-kritische, mit eigenständigem Profil ausgestattete und für die Wissenschaftsentwicklung anregende Gesprächspartnerin erweisen möge.

In ihrer real operationalisierten Gestalt bewegt sich die praktisch-theologische Rezeption der Humanwissenschaften also noch weithin zwischen den Polen einer tumben abblockenden Ignorierung bzw. einer selbststabilisierenden selektiven Nutzbarmachung einerseits und einer unkritischen, enthusiastischen Pauschalübernahme andererseits. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß in unzähligen Ab-

³ Wichtige Einsichten zu diesem Problemkomplex verdanke ich Gesprächen mit Ottmar Fuchs.

⁴ Vgl. Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1982, 8.

handlungen, insbesondere in den oben erwähnten typologischen Kennzeichnungen des Verhältnisses, andere Modi der Kooperation *theoretisch* postuliert worden sind. Die real praktikierbare Gestalt eines tragfähigen, konstruktiven und für beide Seiten gewinnbringenden Verhältnisses jenseits der genannten Pole harrt noch weitgehend ihrer Konzeption und erst recht ihrer Verwirklichung. An dieser Stelle bleibt nur, der Praktischen Theologie zu attestieren, daß die Frage nach ihrem Verhältnis zu den Humanwissenschaften faktisch eine noch unerledigte Frage ist und ihr auch in Zukunft zur Klärung, vor allem aber zur *praktischen* Lösung aufgegeben sein wird.

2 Warum nach „systemtheoretischem Denken“ und „Lebensweltorientierung“ fragen?

Ich habe für das gerade beschriebene Problem keine Lösung parat. Meine Intention mit diesem Beitrag ist vielmehr, exemplarisch anhand zweier humanwissenschaftlicher Theoriekonzepte eine Richtung zu markieren, in welche der Weg einer praktisch-theologischen Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse eben jenseits der bloßen Alternative zwischen ideologischer Abgrenzung und reziprok-ideologischer Übernahme gesucht werden könnte. Diese Richtungsanzeige besteht darin, daß zwei Schritte des sicher viel differenzierter anzulegenden Rezeptionsweges in Hinblick auf die beiden Konzepte modellhaft durchgeführt werden: zunächst die referierende Vergegenwärtigung des betreffenden Theorieansatzes und dann die Benennung von Konvergenzen und Divergenzen zwischen der jeweiligen Humanwissenschaft und der Praktischen Theologie.

Bei den exemplarischen Konzepten handelt es sich um das „*systemtheoretische Denken*“ und die „*Lebensweltorientierung*“, mit denen auch deren jeweiliger theoretischer Gesamtkontext, nämlich die Systemtheorie bzw. die Theorie kommunikativen Handelns, auf dem Plan steht. Im Sinne einer ersten Verständnisanzeige lassen sie sich folgendermaßen unterscheiden: Die *Handlungstheorie* macht den Menschen als handelndes Subjekt zu ihrer zentralen Größe, fragt nach den Bedingungen, unter denen der Mensch sich als handelndes Subjekt konstituieren und seine Welt gestalten kann, veranschlagt dabei die Lebenswelt als entscheidende Ressource dieses Subjektseins und versucht auf diesem Weg, gesellschaftliche Prozesse zu analysieren; Lebensweltorientierung im Kontext kirchlicher Praxis bedeutet also, daß diese die Lebenswelt der jeweils betroffenen Menschen als ihre eigene Voraussetzung erkennt, ihre Potentiale, Prägungen und Begrenzungen zur Geltung bringt und zu ihrer Konstituierung, Weiter-

entwicklung bzw. Bewahrung als Ressource der eigenbestimmten Lebensgestaltung beiträgt. Die *Systemtheorie* hingegen nimmt die Wirklichkeit als ein komplexes Gebilde aus Systemen und deren Teilsystemen wahr, untersucht gesellschaftliche Prozesse als Mechanismen in und zwischen diesen Systemen und sieht im Menschen kein Handlungszentrum, sondern einen Bestandteil der Systemmechanismen; systemtheoretisches Denken im Kontext kirchlicher Praxis bedeutet folglich, sowohl die Lebenswirklichkeit betroffener Menschen als auch die Zusammenhänge der kirchlichen Praxis selbst als das Ergebnis einer bestimmten Konstellation von Systemen und ihrer Wechselwirkungen zu beschreiben, dadurch einen Verständniszugang zu diesen Lebenswirklichkeiten bzw. Praxiszusammenhängen zu bekommen und sie einer Bearbeitung zuzuführen.

Nun ist die Auswahl der beiden Ansätze kein Zufall. Sie firmieren seit geraumer Zeit als theoretische Fundierung praktisch-theologischer Reflexionen und Konzeptionen. Sowohl die Systemtheorie als auch die Handlungstheorie dienen als basales Paradigma der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie überhaupt.⁵ Ebenso werden sie als Deutungsrahmen für die Konzeption spezifischer Bereiche kirchlicher Praxis herangezogen, systemtheoretisches Denken z.B. für die Diakonie⁶, die Beratung⁷ und die Gemein-

⁵ Karl-Wilhelm Dahm legte systemtheoretisches Denken seiner Bestimmung der Praktischen Theologie als funktionaler Theorie des kirchlichen Handelns zugrunde. (Vgl. Dahm, Karl-Wilhelm: *Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft*, München 1972.) Exemplarisch für die Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie sei auf die Arbeiten von Helmut Peukert und Edmund Arens verwiesen. (Vgl. Peukert, Helmut: *Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie*, in: Fuchs, Ottmar [Hg.]: *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 64-79; Arens, Edmund [Hg.]: *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994.)

⁶ Vgl. Starnitzke, Dierk: *Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart 1996; Haslinger, Herbert: *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg 1996, 213-295.

⁷ Vgl. Schmidt, Eva Renate/Berg, Hans Georg: *Beraten mit Kontakt. Gemeinde- und Organisationsberatung in der Kirche. Ein Handbuch*, Offenbach/Main 1995; Barthelmeß, Manuel: *Systemische Beratung. Eine Einführung für psychosoziale Berufe*, Weinheim/Basel 1999.

deleitung⁸, das Lebenswelt-Theorem z.B. für die Seelsorge⁹, die Gemeinde¹⁰ und die Erwachsenenbildung¹¹.

Aber noch aus einem anderen Grund liegt es nahe, die im Alltagsbetrieb so selbstverständlich formulierten Theoriekonzepte des systemtheoretischen Denkens und der Lebensweltorientierung in Augenschein zu nehmen. Systemtheorie und Handlungstheorie, personell repräsentiert in Gestalt ihrer Hauptprotagonisten Niklas Luhmann und Jürgen Habermas, bilden nach wie vor zwei zentrale, aber auch divergierende und konkurrierende Denkansätze der sozialwissenschaftlichen Gesellschaftsanalyse. Mit ihnen ist auch eine fundamentale Weichenstellung im Selbstverständnis der Praktischen Theologie angezeigt: Versteht sich diese eher als kritische Theorie, die die Bedingungen gesellschaftlichen Lebens nicht nur wahrnehmen, sondern auch verändern will mit dem Ziel, das Subjektsein des Menschen zu ermöglichen bzw. zu verteidigen? Oder versteht sie sich eher als funktionale Theorie, die – u.a. anhand empirisch gewonnener Daten – die Funktionen eruiert, welche von der Gesellschaft ihrem Referenzsystem, der Kirche zugewiesen werden, zur Erfüllung dieser Funktionen anleitet und so zu einer stabilisierenden Systemintegration der Kirche wie auch der einzelnen betroffenen Personen beiträgt?¹²

Daß den beiden Konzepten eine derart an die Fundamente der Praktischen Theologie reichende Brisanz eignet, läßt ein genaues Hinschauen in der Tat angebracht erscheinen. Freilich ist ein solches genaues Hinschauen immer auch ein Hinterfragen oder sogar ein Infragestellen. Akkurat dies ist aber umso notwendiger angesichts der Tatsache, daß die beiden Konzepte in den verschiedenen Kontexten praktisch-theologischer Theoriebildung bzw. pastoraler Praxistheorie eine so kräftige Eigendynamik entwickelt und einen so hohen Plausibilitätsgrad erreicht haben, daß die Frage nach ihren Fragwürdigkei-

⁸ Vgl. Breitenbach, Günter: Gemeinde leiten. Eine praktisch-theologische Kybernetik, Stuttgart 1994.

⁹ Vgl. Henke, Thomas: Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen, Würzburg 1994.

¹⁰ Vgl. Kuhnke, Ulrich: Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde, Düsseldorf 1992, 21-58.

¹¹ Vgl. Erwachsenenbildung 39 (1993) 49-83 (Themenheft: „Lebenswelt – Kirche – Erwachsenenbildung“).

¹² Vgl. Lämmermann, Godwin: Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse, München 1981; Haslinger, Herbert: Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie, in: PThl 17 (1997) 333-354, 335-339/345-348.

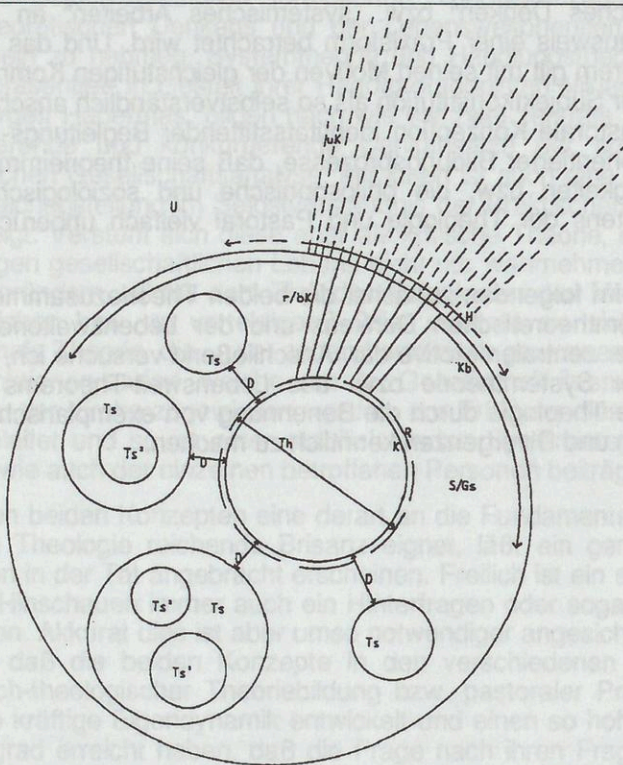
ten eben weitgehend ausfällt. Das offenkundige Ungenügen einer individualistisch auf den einzelnen Menschen fixierten Pastoral und die augenfällige Relevanz systemischer Zusammenhänge für alle kirchlichen Praxisformen haben dazu geführt, daß bereits die Etikettierung „systemisches Denken“ bzw. „systemisches Arbeiten“ an sich als Qualitätsausweis einer Praxisform betrachtet wird. Und das Lebenswelt-Theorem gilt mit seinen Motiven der gleichstufigen Kommunikation und der Subjektkonstitution als so selbstverständlich anschußfähig für die pastorale Konzeption identitätsstiftender Begleitungs- und erfahrungsorientierter Bildungsprozesse, daß seine theorieimmanenten Unstimmigkeiten bzw. die philosophische und soziologische Kritik daran seitens der Theologie und Pastoral vielfach unberücksichtigt bleiben¹³.

Ich stelle im folgenden zunächst die beiden Theoriezusammenhänge des systemtheoretischen Denkens und der Lebensweltorientierung anhand der zentralen Motive dar. Anschließend versuche ich, Implikationen der Systemtheorie bzw. des Lebenswelt-Theorems für die Praktische Theologie durch die Benennung von exemplarischen Konvergenzen und Divergenzen kenntlich zu machen.

¹³ Die bisher allzu unkritische Habermas-Rezeption in der Praktischen Theologie wird lehrreich, allerdings auch manchmal etwas schulmeisternd aufgearbeitet und konfrontiert mit einer niveaувollen, allerdings sich manchmal in abstrakter Begrifflichkeit abschirmenden Darstellung der philosophischen Habermas-Kritik bei Junker-Kenny, Maureen: Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Stuttgart 1998.

3 System¹⁴

Graphik: Systemtheoretische Verortung von Religion/Kirche nach Niklas Luhmann



- | | |
|---|----------------------------|
| S/Gs = System/Gesamtsystem | R = Religionssystem |
| U = Umwelt | K = Kirche |
| uK = unbestimmte Komplexität | Kb = Kontingenzbewältigung |
| r/bK = reduzierte/bestimmte Komplexität | Th = Theologie |
| Ts = Teilsystem | D = Diakonie |
| Ts² = Teilsystem im Teilsystem | H = Horizont |

¹⁴ Die folgende Skizze orientiert sich vor allem an Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1982 (erstmalig 1977); ders.: Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: ders.: Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1991 (erstmalig 1970), 113-136. Eine ausführlichere Darstellung findet sich in: Haslinger, H.: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, 214-242.

3.1 Die Welt als Ausgangsproblem

Niklas Luhmann will in seiner Theorie sozialer Systeme so umfassend und fundamental ansetzen, daß für die Schlüssigkeit der Theorie nicht selbst wieder bestimmte Theorieelemente unhinterfragt vorausgesetzt werden müssen. Das letzte, irreduzible, voraussetzungslose Problem, auf das eine soziologische Theorie Bezug nehmen kann, findet Luhmann in der Welt. Die Welt ist die Gesamtheit der Wirklichkeiten. Es gibt kein „außen“ der Welt, nichts mehr „hinter“ der Welt. Die Welt ist der Punkt, zu dem alles Geschehen in der Welt so in Bezug steht, daß erklärt werden kann, warum es so geschieht.

3.2 Komplexität

Die Welt ist die Gesamtheit der möglichen Ereignisse. Als solche beinhaltet die Welt immer mehr Möglichkeiten des Geschehens, des Erlebens und Handelns, als ein Teilbereich der Welt, d.h. eine bestimmte Gesellschaft, für sich realisieren kann. Dieser Sachverhalt wird als *Komplexität der Welt* bezeichnet. Da diese Komplexität für die Menschen, die sich ja innerhalb der komplexen Welt befinden, unüberschaubar und somit in ihrer Gänze unerfaßbar ist, spricht Luhmann von *unbestimmter Komplexität* (uK).

3.3 System und Umwelt

Die grundlegende Unterscheidung für eine jegliche Beschreibung gesellschaftlicher Gegebenheiten besteht demzufolge in einer Grenzziehung zwischen einem „innen“ und einem „außen“. Das, was sich als Teilbereich, als ein „innen“ abgrenzt, nennt Luhmann *System*. Das so de-finierte System ist die jeweilige Gesellschaft. Der ausgegrenzte Bereich, oder besser: der Nicht-Bereich ist die *Umwelt* des Systems. In der Graphik ist diese Grenzziehung angezeigt durch den großen Kreis, der mit seinem Binnenfeld das System bzw. Gesamtsystem (S/Gs) beschreibt und davon die unbegrenzte Umwelt (U) abgrenzt. In dieser System-Umwelt-Differenz ist die fundamentale Kategorie gegeben, auf welcher die erste Ausformulierungsphase der Systemtheorie Luhmanns aufruft.¹⁵

¹⁵ In der Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie ist ein entscheidender inhaltlicher Sprung markiert mit der sogenannten „autopoietischen Wende“, bei der an die Stelle der System-Umwelt-Differenz der Gedanke der Selbstreferenz der Systeme als zentrale Kategorie tritt. Selbstreferenz besagt, daß sich Systeme konstituieren, indem sie sich tendenziell abschließen gegenüber der Umwelt, sich ausschließlich auf sich selbst beziehen und sich autopoietisch, d.h. aus sich selbst heraus, nach den eigenen Gesetzmäßigkeiten erhalten. Systematisch ausformuliert ist diese zweite Theo-

3.4 „sinnvolle“ Reduktion von Komplexität

Aufgrund ihrer Komplexität überfordert die Welt das, was in ihr ist. Es ergibt sich die Notwendigkeit, das Problem „Welt“ zu bewältigen. Der Modus der Weltbewältigung ist die Bildung von Systemen. Das heißt: Aus allen möglichen Möglichkeiten der Welt wird ein Bereich mit nur bestimmten Möglichkeiten so abgegrenzt, daß man ihn gestalten und kontrollieren kann. Diesen Vorgang meint Luhmann, wenn er von *Reduktion der Komplexität* spricht: Die unbestimmte Komplexität der Welt (uK) – in der Graphik der Bereich der gestrichelten Linien – wird reduziert auf die bestimmte oder eben reduzierte Komplexität (r/bK) – in der Graphik die durchgezogenen Linien.

Ein System nimmt nun die Reduktion von Komplexität nicht beliebig vor, sondern so, daß sie „sinnvoll“ ist, d.h. daß sich das System dadurch konstituieren und stabilisieren kann. Diese Strategie, welche die Auswahl der systemeigenen Möglichkeiten stabilisierend wirken läßt, wird *Sinn* genannt.

3.5 Sinnverwendende bzw. soziale Systeme

Sinnverwendende Systeme – im Unterschied zu statischen Systemen wie Maschinen oder Organismen – sind nach Luhmann die psychischen (oder auch: personalen) Systeme, also die einzelnen Personen, und die sozialen Systeme, also Gebilde aus mehreren Personen. Letztere, die sozialen Systeme werden wiederum unterschieden als *Gesellschaftssysteme*, *Organisationen* und *Interaktionen*. Gesellschaftssysteme beschreiben unter einem jeweils spezifischen Aspekt den gesamten Bereich der für einen Menschen grundsätzlich zugänglichen Möglichkeiten, mit anderen Menschen in Kommunikation zu treten und sein Zusammenleben mit ihnen zu gestalten, unabhängig davon, ob die Menschen dieses Bereichs sich gegenseitig wahrnehmen, sich zusammengehörig fühlen bzw. überhaupt voneinander wissen. Im Gegensatz dazu werden als Interaktionen jene sozialen Ge-

riephase erstmals in „Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie“ (Frankfurt/Main 1984). Ich beziehe mich hier dennoch auf die erste Theoriephase, da die Gegenüberstellung von Systemtheorie und Lebenswelt-Theorem ihre eigentümliche Brisanz und Wirkungsgeschichte entfaltete im Ausgang von der diesbezüglichen Kontroverse zwischen Habermas und Luhmann selbst. Da aber Habermas seine Konturierung des Lebensweltbegriffs gegenüber der Systemtheorie vor allem vornahm ihm Rahmen seiner 1981 erschienenen „Theorie des kommunikativen Handelns“ (vgl. Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/Main 1988, 173-293.), konnte er sich damit eben nur auf Luhmanns erste Theoriephase unter der zentralen Kategorie der System-Umwelt-Differenz beziehen, so daß auch jede spätere Konfrontation der beiden Konzepte, will sie stimmig bleiben, diesen Bezug einhalten muß.

bilde bezeichnet, in denen Menschen aktuell und real gemeinsam anwesend sind, sich gegenseitig wahrnehmen und tatsächlich über einen gemeinsamen Kommunikationsinhalt verbunden sind. Zwischen Gesellschaftssystemen und Interaktionen sind die Organisationen angesiedelt, die gleichsam als Systeme „mittlerer Reichweite“ dadurch definiert sind, daß sich ihre Mitglieder unter Anerkennung verbindlicher Kriterien bzw. der spezifischen Systemmerkmale für eine Mitgliedschaft entschieden haben und sich insofern zusammengehörig fühlen, auch wenn keine gemeinsame Anwesenheit gegeben ist.

3.6 Funktionale Differenzierung

Moderne Gesellschaften haben nach Luhmann in sich so viele Möglichkeiten verwirklicht, d.h. ihre interne Komplexität so gesteigert, daß eine Differenzierung innerhalb der Systeme selbst notwendig ist, um Komplexität zu verarbeiten. Es entstehen Teilsysteme (Ts) und – weil sich die interne Differenzierung auf weiteren Ebenen fortsetzt – Teilsysteme in Teilsystemen (Ts²) – in der Graphik die kleineren Kreise. Wichtige Teilsysteme sind z.B. Wirtschaft, Politik, Justiz, Religion, Wissenschaft.

Die Bildung von Teilsystemen erfolgt, damit das Gesamtsystem seinen konstitutiven Akt der Reduktion von Komplexität besser bewältigt. Jedes Teilsystem verarbeitet, d.h. reduziert die komplexe Umwelt unter einer spezifischen Hinsicht, so daß das Gesamtsystem dadurch stabilisiert wird. Somit erfüllt es eine *Funktion* für das Gesamtsystem, also für die Gesellschaft. Die Bildung von Teilsystemen wird deshalb als *funktionale Differenzierung* bezeichnet.

In dem so entstandenen Gefüge von Gesamtsystem und Teilsystemen wirken verschiedene Beziehungen: Ein Teilsystem vollzieht seine Beziehung zum Gesamtsystem in Form seiner *Funktion*. Der Bezug eines Teilsystems zu anderen Teilsystemen ist seine *Leistung*. Und auf sich selbst nimmt ein Teilsystem Bezug durch *Reflexion*.

3.7 Die Funktion der Religion: Kontingenzbewältigung

Auch die Religion wird von Luhmann als ein Teilsystem beschrieben. Der systemstabilisierende Beitrag der Religion, also ihre Funktion ist *Kontingenzbewältigung*. Damit ist folgender Zusammenhang gemeint: Die bei der Reduktion von Komplexität, also bei der Systembildung nicht ausgewählten Möglichkeiten sind für das System nicht einfach nichtexistent, sondern bleiben im *Horizont* (H) als auch denkbare Möglichkeiten erhalten. Die im System vorgenommene Auswahl von Möglichkeiten ist grundsätzlich auch anders denkbar. Das ist der Zustand der *Kontingenz*: Das Gegebene wird als so gegeben, aber so

nicht notwendig, sondern auch als anders möglich erlebt. Für das System bedeutet diese Kontingenz Verunsicherung, weil die systemkonstitutive Auswahl von Möglichkeiten in Frage gestellt werden kann. Es bedarf folglich der stabilisierenden Übereinkunft, daß die systemspezifischen Möglichkeiten des Geschehens und Handelns gleichsam „ihre Richtigkeit“ haben. Das ist – nach Luhmann – die Funktion der Religion. Sie sagt mit ihren „Kontingenzformeln“ (z.B. „Gott“, „Gottes Wille“, „Gnade“, „Sünde“), daß das im System Gegebene so und nicht anders sinnvoll, richtig, gut, notwendig usw. ist. Die Kirche ist dabei die Organisationsform, in der das Teilsystem Religion seine Funktion erbringt.

3.8 Die Leistung der Religion: Diakonie bzw. Seelsorge

Die Religion muß sich als Teilsystem in Beziehung zu anderen Teilsystemen setzen, indem sie in Gestalt der Organisation Kirche für diese eine Leistung erbringt. *Diakonie* und *Seelsorge* sind im systemtheoretischen Verständnis diese Leistung, wobei Seelsorge auf individuelle Personen und Diakonie auf soziale Gebilde bezogen wird. Die in der Diakonie erbrachte Leistung besteht in der Bewältigung von Problemen, die in anderen Teilsystemen entstehen, aber dort nicht bearbeitet werden. (z.B. Arbeitslosigkeit). Zugleich muß die Religion bzw. ihre Organisation Kirche, will sie sich nicht als Teilsystem gefährden, die Diakonie so gestalten, daß diese den Erwartungen der anderen Teilsysteme entspricht (z.B. individuelle Schuldenberatung für Arbeitslose). Kennzeichnend für die Diakonie ist also, daß sie sozialstrukturelle Probleme in personalisierter Form, also am Individuum und nicht an den sozialstrukturellen Ursachen bearbeitet.

Die Instanz, mit welcher die Religion auf sich selbst reflektiert und sich so ihrer Identität vergewissert, ist schließlich die *Theologie*.

4 Lebenswelt¹⁶

4.1 Soziale Integration

Ausgangspunkt für Jürgen Habermas ist die Beobachtung, daß die moderne Gesellschaft nicht mehr von einem normativen Konsens, also z.B. nicht mehr von allgemein akzeptierten Werten oder einheitlich praktizierten Lebensformen, getragen ist. Nach Auflösung dieser inte-

¹⁶ Vgl. Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2, 173-293. Eine ausführlichere Darstellung findet sich wiederum in Haslinger, H.: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, 165-179.

grativen Kräfte stellt sich die Frage, wie der Mensch seine Integration in die Gesellschaft bewerkstelligt.

Habermas läßt sich bei seinen diesbezüglichen Untersuchungen leiten von seiner Vorstellung des Diskurses als dem Idealtypus der gesellschaftlichen Integration. Gemeint ist damit, daß Menschen über Kommunikationen untereinander ihre Interessen aushandeln und sich gegenseitig in ihren Handlungsorientierungen abstimmen. Weil hier Menschen aufeinander Bezug nehmen und in die Gestaltung des eigenen Handelns die Interessen und Handlungsweisen der jeweils anderen Menschen einbeziehen, spricht Habermas von *sozialer Integration*.

4.2 Systemische Integration

Nun sah sich Habermas im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem systemtheoretischen Denken Luhmanns veranlaßt, diesen seinen Idealtypus zu verknüpfen mit Beobachtungen der realen Bedingungen gesellschaftlicher Integration. In der Realität nämlich geschieht Integration in die Gesellschaft auch über Funktionen für personenunabhängige bzw. personenübergreifende Mechanismen. Das heißt: Die Integration von Menschen erfolgt auch dadurch, daß ihre Handlungen von Systemen so gesteuert werden, daß die Handlungsfolgen den Systemen selbst zugute kommen. Weil sich hier der Mensch den Systemabläufen einpaßt, ist analog von *systemischer Integration* die Rede.

4.3 Was meint „Lebenswelt“?

Habermas schlägt vor, Gesellschaft und soziale Vorgänge in ihr anhand beider Integrationsweisen zu analysieren. Für die systemische Integration sind die Elemente der Systemtheorie im oben beschriebenen Sinn das begriffliche Instrument. Für die theoretische Fundierung der sozialen Integration hingegen rezipiert Habermas den Begriff der *Lebenswelt*.

Die Lebenswelt ist nicht einfach der Lebensort oder das soziale Umfeld. Lebenswelt meint vielmehr das jedem Menschen eigene und eigentümliche Ensemble an Wissensinhalten, leitenden Vorstellungen und Verhaltensmustern. Es handelt sich um die „vertraute Welt“, das Repertoire unproblematisierter, selbstverständlicher, unerschütterlicher Überzeugungen und Handlungsweisen, die sich beim Menschen im Laufe seines Lebens durch Erfahrung, Sozialisation und Praxis im „Hinterkopf“, d.h. als nicht bewußt reflektierte Muster, ablagern. Sie bilden den Horizont „im Rücken“ des Menschen, werden bei der bewältigenden Deutung von Situationen gleichsam „automatisch“ akti-

viert und gehen in die Gestaltung sozialen Lebens ein, so daß der Mensch durch sie Orientierung für ein eigenbestimmtes Handeln erlangt.

4.4 *Intersubjektivität und Subjektkonstitution*

Gerade indem die Lebenswelt ständig als Handlungsorientierung in die sozialen Bezüge des Menschen eingeht, wird sie kontinuierlich über Interaktionen reproduziert, erneuert oder auch verändert. Lebenswelt ist folglich nicht ein statischer Bestand des Individuums, sondern wesentlich als ein Ergebnis *intersubjektiver* Beziehungen zu verstehen. Umgekehrt bildet sie als Handlungsorientierung auch eine entscheidende Voraussetzung für Kommunikation und soziales Leben. Nach Habermas sind nun aber Kommunikation und soziale Beziehungen Bedingungen dafür, daß der Mensch Subjekt, d.h. Träger eigenbestimmten Handelns, sein kann. Somit erweist sich die Erhaltung bzw. kontinuierliche Erneuerung der Lebenswelt als ein wesentlicher Faktor der *Konstitution des Subjektseins* des Menschen.

4.5 *Rationalisierung der Lebenswelt*

Als eine wichtige Veränderung in modernen Gesellschaften diagnostiziert Habermas die *Rationalisierung der Lebenswelt*. Die moderne Gesellschaft nötigt aufgrund ihrer Pluralisierung den Menschen dazu, sich auf immer neue Lebenssituationen einzustellen. Überzeugungen und Verhaltensmuster müssen auf ihre Situationsangemessenheit hin überprüft werden. Das, was bisher eher unbewußt aus dem lebensweltlichen Hintergrund heraus Verhalten und Handeln gelenkt hat, wird nun zunehmend in den bewußten Vordergrund geschoben, als Problem erlebt und dem rationalen Überdenken ausgesetzt. Die Lebenswelt wird rationalisiert. Die Menschen erfahren dies als Überforderung, da bisherige unbefragt gültige Orientierungen verloren gehen und Verhaltens- bzw. Handlungssicherheit schwindet.

4.6 *Entkoppelung von System und Lebenswelt*

Die Gesellschaft reagiert auf diesen Orientierungsverlust mit der Einrichtung immer differenzierterer Regelungen der Lebensabläufe. Es erfolgt eine Umstellung, in der lebensweltliche Regulierungen des Lebens zurückgedrängt und systemische Regulierungen v.a. durch Politik, Verwaltung und Wirtschaft ausgebaut werden. Allerdings schaffen die Systeme die Regulierungen des sozialen Lebens nicht gleichsam „selbstlos“. Sie unterstellen sich damit nicht selbstverständlich den Interessen der jeweils betroffenen Menschen. Vielmehr nutzen die Systeme, entsprechend ihrer eigenen Logik der Bestandserhaltung,

die wachsenden Möglichkeiten des Zugriffs auf das Verhalten und Handeln der Menschen dafür, sich autonom zu machen. Menschen verlieren zusehends die Möglichkeit, Systemmechanismen gemäß ihrer lebensweltlichen Kompetenz zu steuern. Es kommt zur *Entkopplung von System und Lebenswelt*.

4.7 *Entsprachlichte Steuerungsmittel*

Diese Entkopplung bedeutet in Konsequenz eine Veränderung bei den Mitteln, mit denen gesellschaftliches Leben gesteuert wird. Die Koordinierung gesellschaftlichen Lebens aufgrund lebensweltlicher Überzeugungen beruht – nach der Habermas'schen idealtypischen Vorstellung – darauf, daß Menschen in Kommunikationen eintreten und ihre Interessen aushandeln. Das entscheidende Steuerungsmittel ist dabei die Sprache. Die Verdrängung der Lebenswelt als Orientierungsinstanz bedeutet folglich, daß die sprachliche Kommunikation ihre Bedeutung für die Koordinierung von Handlungen verliert. Die Systeme verlegen sich stattdessen auf entsprachlichte Steuerungsmittel, nämlich Geld und Macht. Diese ermöglichen es, gesellschaftliche Abläufe zunehmend unabhängig von einer Verständigung zwischen Menschen zu steuern.

4.8 *Kolonialisierung der Lebenswelten*

Derart verselbständigt greifen die Systeme in die Lebenswelten ein, um diese zugunsten der eigenen Stabilisierung zu instrumentalisieren. Systeme bemächtigen sich über Geldverkehr und Gebrauch von Macht der lebensweltlichen Muster und leiten diese um auf die Erfüllung systemischer Interessen. Darin ähneln sie den Kolonialmächten, die die Ressourcen der Kolonien für ihre Zwecke ausbeuteten. Deshalb bezeichnet Habermas diesen für ihn zentralen Sachverhalt als *Kolonialisierung der Lebenswelten*. Deren destruktive Qualität besteht darin, daß an die Stelle der Subjektconstitution die Orientierung am systemstabilisierenden Erfolg gesetzt wird. Der Mensch erleidet „strukturelle Gewalt“, weil er als Variable der Durchsetzung von Systeminteressen eingeordnet wird.

5 Praktische Theologie und systemtheoretisches Denken

5.1 Konvergenzen

5.1.1 Ernstnahme der sozialstrukturellen Einbindung der Kirche

Die Systemtheorie Luhmanns erinnert die Kirche daran, daß sie in ihrer eigenen geschichtlichen Gestalt, vor allem in ihren internen Differenzierungen, selber ein Ergebnis des Eingebundenseins in die sozialen Strukturen der Gesellschaft ist. Sie kann die Praktische Theologie zu einer kritischen (Selbst-)Überprüfung anhalten, wo die Kirche mit ihrer Praxis tatsächlich fremdbestimmte Funktionen und Leistungen erfüllt, sozialstrukturelle Gegebenheiten übersieht und Probleme nur in domestizierter Form am Individuum behandelt. Das in der Systemtheorie angelegte Diagnosepotential führt die Praktische Theologie schließlich auch bis zu dem Punkt, an dem sie im Rahmen ihrer selbstkritischen Funktion überlegen muß, inwiefern Kirche und Theologie sich selber als Systeme ausdifferenzieren, sich von der Lebenswelt der Menschen abkoppeln und die Ressourcen der Menschen für ihre Selbststabilisierung umlenken.

5.1.2 Politisches Bewußtsein und politische Praxis

Die oft plakative Gegenüberstellung zwischen System und – idealistisch gezeichneter – Lebenswelt führt dazu, daß die Gesellschaftssysteme nach dem Muster einer „schwarz-weiß-Malerei“ tendenziell die Züge einer ominösen Macht annehmen, deren Einwirken auf die Menschen einseitig destruktiv erscheint. Diese klischeehafte Dichotomie wird aber der Realität nicht gerecht. Im systemtheoretischen Blick kann die Praktische Theologie realisieren, daß es nun einmal Systeme und Systemmechanismen als überindividuelle Realitäten gibt und daß das systemische Geschehen ethisch zunächst nicht besser und schlechter zu bewerten ist als die personale Kommunikation zwischen Individuen. Vielmehr ist in Anschlag zu bringen, daß Systeme ihren Wert darin finden können, daß sie akkurat *als Systeme* eine entscheidende Möglichkeitsbedingung für die Subjektkonstitution des Individuums darstellen. Das ist z.B. – zumindest im Prinzip – gegeben beim Rechtssystem, das sich mit seinen Gesetzen und Verfahrensweisen bewußt als eigenes System ausdifferenziert, eine eigene immanente Logik ausbildet, die in ihm geltenden Beziehungsmuster und Geltungsansprüche ausdrücklich von den Lebenswelten der beteiligten Personen abstrahiert und gerade so, d.h. gerade im Absehen von der subjektiven Lebenswelt der beteiligten Personen, deren Freiheits-

rechte und deren Verantwortung bewahrt.¹⁷ Gleichsam im Gegenzug zu Luhmanns eigener Sicht, daß die Kirche Probleme individuell bearbeite, konvergiert also die Praktische Theologie darin mit systemtheoretischem Denken, daß sie sozialstrukturelle Zusammenhänge bewußt zum Gegenstand der eigenen Reflexion macht. Eine solche systemische Sensibilität verhilft zu einer realitätsgerechteren Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, weil sie auch die sozialen Mechanismen hinter den individuellen Handlungen erkennen läßt. So müssen – wie das Theorem der „strukturellen Sünde“ zeigt – selbst eindeutig theologisch-religiöse Inhalte auf ihre gesellschaftlich-strukturelle Gestaltwerdung hin untersucht werden. Mit systemtheoretischem Denken kann demnach die Praktische Theologie einen wesentlichen Punkt ihrer eigenen Identität zurückgewinnen. Sie überwindet mit der bewußten Reflexion systemischer Mechanismen ihre Fixierung auf individuelle Seelsorgebeziehungen bzw. auf die Binnenwahrnehmung des psychosozialen „Schonraums“ der Gemeinde und entwickelt ein Bewußtsein für die auf der politisch-strukturellen Ebene angesiedelten Praxiszusammenhänge. Dies ist Voraussetzung dafür, daß die Praktische Theologie die ihren eigenen Maßgaben folgende Beteiligung an bzw. Gestaltung und Weiterentwicklung von systemischen Abläufen als ihre Aufgabe begreift und so ihr politisches Bewußtsein auch in eine relevante Konzeption von innovativer Praxis auf politischer Ebene umsetzen kann.

5.1.3 Erinnerung der Kirche an ihre „Funktionalität“

Schließlich ist davor zu warnen, die systemtheoretische Zuschreibung einer Funktion an die Kirche einfach zu perhorreszieren und selbstimmunisierend-ideologisch zurückzuweisen. Der Gedanke, daß die Kirche eine Funktion in der Gesellschaft erfüllt, ist so unerträglich nicht, wenn sie damit nur ihren Auftrag erfüllt. Die „Funktionalität“ der Kirche ist zwar sicher aus ekklesiologischer Sicht anders gefüllt als etwa aus der Sicht eines Niklas Luhmann. Beide Sichtweisen von Kirche, die ekklesiologische und die systemtheoretische, konvergieren aber wenigstens in dem Schnittpunkt, daß die Kirche und ihre Sozialformen nicht Selbstzweck sind.

¹⁷ Vgl. Junker-Kenny, M.: Argumentationsethik und christliches Handeln, 48.

5.2 Divergenzen

5.2.1 Affirmativer vs. kritischer Impetus

Praktisch-theologisches Denken unterscheidet sich vom systemtheoretischen grundlegend durch den Impetus der Gesellschaftskritik. Luhmann will nicht die Gesellschaft, sondern nur die Beschreibung der Gesellschaft verbessern, weil er die Absicht einer Gestaltung der sozialen Zusammenhänge nach universalen Wertvorgaben als obsolet betrachtet.¹⁸ Durch diesen Verzicht auf ein eigenbestimmtes Veränderungspotential des Menschen gegenüber der Gesellschaft bekommt seine Systemtheorie einen eigenartig affirmativen Charakter. Unter ihrer Folie firmiert die Bewahrung des gegebenen Bestandes eines Systems als alleinige Maßgabe der Gestaltung des Systems. Veränderungen des Systems sind nicht als dessen erneuernde Weiterentwicklungen, sondern nur insofern vorgesehen, als sie eben für die Bestandserhaltung notwendig sind. Damit schleicht sich aber unter der Decke der von Luhmann apodiktisch vorgetragenen Absage an jegliche Normativität und Wertorientierung doch eine der Systemtheorie eigene Normativität ein: Das Bestehende bekommt ein Vorrecht und einen Eigenwert gegenüber dem Noch-nicht-Gegebenen, dem Anders-Möglichen. Die Erhaltung des Status quo wird doch zu einem Ziel, an dessen Maßstab die systemischen Abläufe gemessen werden, eben zu einer „normativen Prämisse“ der vermeintlich so normfreien und voraussetzungslosen Systemtheorie.¹⁹ Damit verliert die Systemtheorie aber auch ihre selbstbehauptete „Unschuld“. Sie ist keineswegs so eindeutig die neutrale Beobachtungsinstanz, die den gesellschaftlichen Realitäten indifferent gegenübersteht und so für eine objektive, interessenlose, unparteiische, kurz: „bessere“ Beschreibung der Gesellschaft bürgen könne. Der affirmative Charakter macht sie zumindest anfällig dafür, daß sie dort zur Gesellschaftsanalyse herangezogen wird, wo der Status quo des Faktischen stabilisiert, bestehende Herrschaftsverhältnisse legitimiert oder auch humane Strukturen gegenüber reformerischen oder revolutionären Ambitionen abgeschottet werden sollen.

Hier besteht ein offenkundiger Widerspruch zu der von der Praktischen Theologie zu bewahrenden Überzeugung, daß die Gesellschaft von Vorläufigkeit gekennzeichnet ist und unter dem Anspruch des Reiches Gottes einen anderen Deutungsrahmen als die eigene

¹⁸ Vgl. Luhmann, N.: Soziologie als Theorie sozialer Systeme, 128.

¹⁹ Vgl. Dallmann, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Stuttgart 1994, 179-185.

Selbsterhaltung bekommt. Wertorientierungen wie Menschenwürde, Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit, Bewahrung der Schöpfung sind folglich wegen des grundsätzlich kritischen Impetus der Praktischen Theologie gegenüber den je faktischen gesellschaftlichen Verhältnissen zur Geltung zu bringen. Daß solche Wertorientierungen nicht einfach als „Illusion der Theologen“ abgetan werden können, belegen die tatsächlich beobachtbaren, wenn auch oft bescheidenen Effekte, welche diverse Anstrengungen der Gesellschaftsgestaltung gegen systemische Zwänge zeitigen. Um es an einem Beispiel konkret zu machen: Der Zusammenbruch des Kommunismus in den früheren Ostblock-Ländern ist nicht einfach zu beschreiben als ein Vorgang, in dem sich irgendwie neben den Systemen der entsprechenden Regierungen, Parteien und Gesellschaftsstrukturen neue Systeme gebildet hätten, deren selbststabilisierende Mechanismen dann irgendwann einmal so stark geworden wären, daß sie die Selbsterhaltungstendenz der alten Systeme gebrochen hätten. Es waren vielmehr auch Prozesse in Gang, bei denen einzelne Personen und Gruppen *innerhalb* der bestehenden Systeme und oft genug gegen die Logik der eigenen Selbsterhaltung als personales oder soziales System die jeweiligen Systemmechanismen in Frage gestellt, andere, systemfremde Orientierungen entgegengesetzt und so eine Veränderung des Systems bewirkt haben. Es gibt also eine wirkmächtige Logik jenseits (oder diesseits) der systemtheoretischen Gesetzmäßigkeiten.

5.2.2 Der Mensch als Subjekt

Für Luhmann ist „Subjekt“ ein unbrauchbarer Begriff.²⁰ In Systemen, die sich selbst stabilisieren und selbst organisieren, die somit für sich selbst die ordnende Instanz sind, ist für die Vorstellung vom Menschen als einem steuernden Handlungszentrum kein Platz. So sieht sich Luhmann auch veranlaßt, die Sinnggebung vom Handlungsvollzug des Menschen abzutrennen und als bloße Strategie der Systembildung zu betrachten. Die Praktische Theologie kann sich mit dieser systemtheoretischen Ausblendung bzw. Ausschaltung des Menschen als Subjekt sicher nicht abfinden. Dabei ist zu vermeiden, auf die Luhmannsche Subjektnegation einfach hin mit der theologischen Rede von dem von Gott zugesprochenen Subjektsein des Menschen zu kontern. Solche theologistische Argumentationsmuster wirken sehr schnell plattitüdenhaft – zum eigenen Schaden der Praktischen Theologie. Die Gegenargumentation ergibt sich eher, aber umso dringlicher aus der Wahrnehmung der Zusammenhänge menschlicher Lebenswirklichkeiten, die als solche eine theologische Aufgabe der

²⁰ Vgl. Luhmann, N.,: Soziale Systeme, 595.

Praktischen Theologie ist. Schon bei der Frage der Kommunikation wird die Subjektivität zum Problem. Erweckt es nicht den Verdacht einer Theoriekonstruktion nach Belieben, wenn man sich Kommunikationen subjektunabhängig, gleichsam als „freischwebende Wellen“ denken soll? Ist nicht akkurat dann eine ideologische, d.h. von den verdeckten normativen Prämissen der Theorie hervorgerufene, und damit konträr zum Anliegen einer besseren Beschreibung der Realität stehende Fiktion gegeben, wenn man die Analyse von Kommunikationsvorgängen von denen löst, die ihre wesenskonstitutiven Träger sind, nämlich von den Personen? Ist nicht spätestens an dieser Stelle „der Flug ... über den Wolken“²¹, den Luhmann als Modus seiner Theoriebildung einfordert, endgültig zu einem Blindflug verkommen?

Auch hier erweist der Blick auf ein konkretes und aus dem aktuellen Zeitgeschehen des Jahres 1999 gegriffenes Beispiel die Evidenz des gegenteiligen Denkens: Natürlich kann man den Kosovo-Krieg systemtheoretisch beschreiben. Und es ist sogar wichtig, dieses Geschehen auch mit dem systemtheoretischen Analyseinstrumentarium zu betrachten, um Zusammenhänge zu erkennen, die anderweitig nicht sichtbar würden. Der beissende Zynismus aber, der spürbar wird bei dem Ansinnen, es bei einer möglichst guten Beschreibung der Geschehnisse bewenden zu lassen, hält davon ab, das Selbstbild des Menschen auf den Punkt absinken zu lassen, an dem sich dieser nur noch als beliebig disponierbare Größe nicht steuerbarer Systemmechanismen versteht. Der Anspruch erweist sich als unhintergebar, angesichts eines solchen Geschehens – wenn auch wider alle Verzweiflung – Orientierungen aufrecht zu erhalten, die sich jenseits des Erklärbaren und Beschreibbaren bewegen: ein Bewußtsein für die Würde des Menschen, Vorstellungen von einem guten und besseren Leben; Werte der individuellen und sozialen Lebenskonzeption; universalisierbare und gerade deshalb für den einzelnen Menschen verlässliche, berufungsfähige Normen. Dabei denke ich fürs erste gar nicht so sehr an die Werte, auf die sich die alliierten Regierungen der Nato beriefen, um den Krieg zu legitimieren. Die emotional-moralische Aufladung, mit der diese nicht selten thematisiert worden sind, wäre vielmehr in sich als bedenkliches Phänomen zu analysieren. Ich denke an dieser Stelle vielmehr an die Leidtragenden und Opfer der Gewalttaten. Haben nicht sie durch ihre Klage, ihr Sich-Wehren, ihren Schmerz, ihre Verzweiflung und – ja auch – durch ihren Haß auf die Gewalttäter ein Bewußtsein von ihrer Würde, ihrer Persönlichkeit, ihrer Individualität und ihrem eigenständigen Lebenswillen aufrechterhalten und gerade so gezeigt, daß sie nicht einfach „funktionierten“?

²¹ Ebd., 13.

Die Tiefen und Abgründe eines solchen Krieges sind für den Menschen nicht gänzlich, nicht einmal annähernd auszuloten. Das entbindet uns nicht von der Notwendigkeit, mit einer solchen Realität umzugehen. Dieser Umgang mit der Realität wird aber auch noch um seine letzten Möglichkeiten gebracht, wenn man die Vorstellung vom Subjektsein des Menschen über Bord wirft. Die Veranschlagung des Subjektseins des Menschen ist unverzichtbar, wenn einerseits die systemtheoretische Beschreibung von Realitäten nicht zur gigantischen Entschuldigungsideologie für die Täterinnen und Täter entarten und die Möglichkeit erhalten bleiben soll, daß Verantwortung sowohl als einzuklagendes Recht als auch als anklagende Schuldzumutung verwirklicht wird, und wenn andererseits die uns mögliche Minimalform der Wertschätzung der Opfer bewahrt werden soll, daß nämlich wenigstens ihr Klagen, ihre Angst, ihr schmerzvolles Schweigen als eine unhintergehbare, nicht mehr für eine „objektive Erklärung“ verrechenbare Selbstäußerung ihrer Person ernstgenommen wird.

5.2.3 Das Problem der Vielschichtigkeit der Erscheinungsformen des Religiösen

Luhmann kommt zu seiner systemtheoretischen Verortung von Religion, weil er nur an bestimmte, von seiner Beobachtung selektierte Erscheinungsformen des Religiösen anschließt. Damit ist nicht in Abrede gestellt, daß es diese Erscheinungsformen real gibt. Problematisch aber ist, daß Luhmann offensichtlich übersieht, daß es auch in der Religion bzw. in Kirche und Theologie eine Ungleichzeitigkeit der Erscheinungsformen und Handlungsvollzüge gibt. So legt er seinen Ausführungen über die Gestalt von Religion und Kirche Bestimmungen zugrunde, die – wie z.B. die individualistische Definition von Seelsorge oder die Säkularisierungsthese – von der Praktischen Theologie selber bereits überholt sind.

5.2.4 Zwischen funktionierender und wirklichkeitsstiftender Religion

Die Praktische Theologie hat darauf zu insistieren, daß gerade auf der Grundlage des christlichen Glaubens und durch dessen Gehalt angetrieben Praxisformen entstehen, die nicht einfach systemisch zu erklären sind. Deutlich wird das vor allem bei Symbolhandlungen, seien es die Sakramente, seien es politisch virulente Handlungen wie die Montagsgebete in der früheren DDR oder seien es auch eher unscheinbare Situationen des gemeinsamen Feierns oder Klagens. In ihnen wird Wirklichkeit nicht nur verarbeitet, sondern es entstehen neue Wirklichkeiten. Das ist der Punkt, den die Praktische Theologie gegenüber der systemtheoretischen Verortung der Religion einzuklagen hat: Religion funktioniert nicht nur, sie stiftet auch neue Wirklich-

keit. Die Betrachtung der Religion als vom Menschen unabhängiges, entsprechliches System erscheint deshalb umso mehr als beliebige Konstruktion, als Annahme, „damit die Theorie stimmt“.

5.2.5 Die Differenz zwischen „guter Beschreibung“ und normativer Konzeption

Zweifellos besteht ein wichtiger Impuls des systemtheoretischen Denkens für die Theologie und speziell für die Praktische Theologie darin, daß letztere tatsächlich angehalten werden zu einer nüchternen, realitätsgerechten Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit und nicht mehr vor der Konfrontation mit der gesellschaftlichen Realität „ausbüchsen“ bzw. sich nicht mehr in die Spiegelfechtereien idealistisch-abstrakter Begrifflichkeiten flüchten können. Die Schule der Systemtheorie ist folglich für die Praktische Theologie deswegen wichtig, weil diese lernt, bevor sie mit dem Anspruch normativer Praxiskonzeptionen auf die gesellschaftliche Realität zugeht, diese erst einmal unvoreingenommen in ihrer Differenziertheit und Komplexität wahrzunehmen bzw. zu verstehen.

Nun ist allerdings diese Grenzziehung zwischen Wahrnehmung bzw. Analyse und normativer Konzeption nicht immer so eindeutig wie es scheint. Und auch bei Luhmann ist ein blinder Fleck auszumachen, wenn er beteuert, die Gesellschaft nur besser beschreiben, nicht aber verbessern zu wollen. Es ergibt sich nämlich nicht nur die theorieimmanente, in der soziologischen Kritik Luhmanns immer wieder diskutierte Unstimmigkeit, daß einerseits eine subjekthafte, selbstbewußte, gestalterische Position des Menschen gegenüber dem System negiert wird, der systemtheoretische Beobachter aber genau in seiner systemtheoretischen Beschreibung ein solches Heraustreten aus den Systembindungen und eine Position des reflektierenden Zugriffs auf das System für sich beansprucht. Geklärt ist auch nicht, inwiefern es der systemtheoretische Beobachter überhaupt vermeiden könnte, daß seine unweigerlich gegebenen normativen Vorstellungen und gestalterischen Interessen trotz aller rationalen Beteuerung der Interesslosigkeit und Normabstinz als „blinde Passagiere“ in die „gute Beschreibung“ eingehen. Der deskriptive Umgang mit der Wirklichkeit ist also keineswegs so lupenrein, wie Luhmann das für sich unterstellt, vom normativen zu trennen.

Die Praktische Theologie kann folglich einem systemtheoretischen Denken entgegenhalten, daß sie durchaus die realistischere Option auf ihrer Seite hat, wenn sie sich – freilich wenn sie sich! – ihrer normativen Voraussetzungen vergewissert, diese (selbst)kritisch auf ihre Stimmigkeit und Relevanz hin überprüft und auf dieser Grundlage

dann auf dem Anspruch einer normativen Konzeption von Praxis besteht. Das bedeutet: Nicht nur aus ihrem Selbstverständnis als Theologie heraus, sondern auch aufgrund des von ihr geforderten Realitätsbezugs kann sich die Praktische Theologie nicht damit begnügen, die funktionalen Zusammenhänge der Wirklichkeit zu beschreiben und diese so beschriebene Wirklichkeit quasi-normativ als „auch-so-sein-sollende“ zu belassen. Sie darf sich z.B. die individualisierende Bearbeitung von Problemen in Diakonie und Seelsorge, auch wenn diese faktisch und in großem Umfang beobachtbar ist, nicht einfach als implizit normative Konzeption unterstellen lassen. Sie muß für die Kirche bzw. den christlichen Glauben einen konstitutiven Bezug auf die Gesellschaft, also deren Relevanz, aber auch deren Inanspruchnahme für die Gestaltung sozialstruktureller bzw. politischer Zusammenhänge, einklagen und einlösen.²²

Freilich heißt das im Gegenzug, daß die Praktische Theologie für sich selbst umso deutlicher und so konsequent wie nur irgendwie möglich die Unterscheidung zwischen deskriptiver Analyse und normativer Konzeption beachten muß. Sie muß sich für beide Erkenntnisweisen gleichermaßen kompetent erweisen und darf nicht dem Fehler verfallen, unter der Hand deskriptive Aussagen als normative (und umgekehrt) zu interpretieren.

6 Praktische Theologie und Lebensweltorientierung

6.1 Konvergenzen

6.1.1 Subjektsein in Intersubjektivität

Die wohl entscheidende Konvergenz zwischen Praktischer Theologie und dem Gedanken der Lebenswelt ist in der Wahrnehmung des Menschen als Subjekt zu sehen. Habermas' theoretisches Bemühen um den Begriff der Lebenswelt trifft sich mit der praktisch-theologischen Reflexion in dem Anliegen, Möglichkeitsbedingungen dafür zu formulieren, daß der Mensch auf der Basis intersubjektiver Beziehungen Subjekt seiner Lebenspraxis sein kann. Die Beobachtung, daß das je konkrete, individuelle Handeln immer auch systemischen Prägungen ausgesetzt ist, darf nicht dazu führen, das fundamentale Prinzip des Subjektseins des Menschen für die Konzeption von Praxis preiszugeben. Es bedarf der Sensibilität gegenüber systemischen Zusammenhängen, gerade weil destruktive Verselbstän-

²² Vgl. Dallmann, H.-U.: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, 210.

digungstendenzen bei Systemen zu entlarven und der Vorrang des Menschen vor systemischen Interessen einzuklagen sind.

Dabei hat die Praktische Theologie einerseits ein nicht zu unterschätzendes Deutungspotential einzubringen mit ihrer Grundüberzeugung, daß sich jegliche Behandlung des Menschen als Objekt der Interessen anderer Menschen oder anderer Systeme aufgrund seiner Würde vor Gott verbietet. Andererseits findet die Praktische Theologie im Gedanken der Lebenswelt ein wichtiges Korrektiv. Durch ihn kann sie der Versuchung gegensteuern, aus der zweifelsohne notwendigen Wahrnehmung des Menschen als Individuum eine individualistische Bestimmung des Subjektseins zu folgern. Die Lebenswelt hat in der intersubjektivität ihr wesentliches Konstitutionsprinzip. Sie besteht nicht einfach, sondern wird in Interaktion mit anderen Menschen erst gebildet, so daß sie Grundlage für jeweils neue Interaktionen ist. Ein Mensch konstituiert also sein Subjektsein, indem er auf der Grundlage seiner lebensweltlichen Handlungsorientierungen in Kommunikationen und Handlungszusammenhänge eintritt. Damit diese Kommunikationen und Handlungen gelingen, müssen sich die jeweiligen Beziehungspartner umgekehrt in gleicher Weise auf der Basis ihrer lebensweltlichen Orientierungen daran beteiligen, d.h. als Subjekte verwirklichen, können. Der Gedanke der Lebenswelt macht deutlich, daß das Subjektsein nie gegen das Subjektsein des anderen gerichtet sein kann. Somit konvergiert er mit der spezifisch theologischen Begründung des Subjektseins des Menschen, die auf der Annahme einer unverfügbaren Würde des Menschen vor Gott aufruht. Die Reklamation dieser Würde besteht ebenfalls notwendig und sogar vorgängig in der Anerkennung des anderen in dessen Würde vor Gott und folglich in der Anerkennung seines Subjektseins.

6.1.2 Identitätsverständnis

So können sich schließlich aus der Begegnung zwischen der Praktischen Theologie und dem Gedanken der Lebenswelt Impulse für ein adäquates Reden von Identität ergeben. Identität wird ja immer noch tendenziell synonym gesetzt mit Individualität bzw. im einseitigen Blick auf das Individuum definiert. Anhand des Lebenswelt-Theorems wird erkennbar, daß Identität gerade nicht die monadenhaft zurechtgelegte Vorstellung des Menschen von sich selbst ist, aber auch nicht gebildet wird durch die Vorgabe personen- und situationsunabhängig formulierter, mit dem Anspruch objektiver Gültigkeit ausgestatteter Kennzeichnungen. Identität ist ein „Brücken“- oder Beziehungsbegriff, der das Ergebnis des Wechselspiels zwischen Ego und Alter, zwischen dem eigenen Selbstprogramm und den Erwartungen der anderen, zwischen Individualität und Sozialität bezeichnet. Der Mensch bildet sei-

ne Identität dadurch aus, daß er sich in seinem Subjektsein der Begegnung mit anderen aussetzt und umgekehrt die von den anderen Menschen auf ihn zukommenden Erwartungen in sein Reden und Handeln Eingang finden läßt. Die praktisch-theologische Rezeption des Lebenswelt-Theorems birgt demnach den Impuls einer Verständnisklärung des Identitätsbegriffs mit etwa folgender Richtung in sich: Identität ist jenes in sich stimmige Ensemble von Signaturen der Persönlichkeit, mit dem ein Individuum seinem Selbstkonzept und seinen Handlungsorientierungen einen verstehbaren, einheitlichen und stabilen Ausdruck verleiht und sich zugleich auf die Erwartungen der Mitmenschen so einstellt, daß sein Handeln und Verhalten für diese einschätzbar wird.

6.2 Divergenzen

6.2.1 Der Hang zur Idylle

Es kann nicht geleugnet werden, daß der Habermas'schen Rede von Lebenswelt eine arg idyllische, idealistische Tendenz eignet.²³ Die Lebenswelt erscheint als der über alle gesellschaftlichen Verwerfungen hinweg übriggebliebene Hort unverfälschter Identität und subjektbestimmten Handelns. Ausgeblendet werden dabei zwei Aspekte, welche gerade die Praktische Theologie aufgrund ihres grundsätzlich kritischen Impetus und ihrer Verpflichtung zur Sensibilität gegenüber jedweder Ungerechtigkeitsstruktur bewußt machen muß:

Zum einen läßt sich beobachten, daß bestimmte Überzeugungen und Handlungsmuster zwar bei mehreren Menschen gleichermaßen als lebensweltliche Plausibilitäten abgelagert sein mögen, daß aber diese Menschen keineswegs ihre lebensweltlichen Ressourcen gleichermaßen im Sinne eines gewünschten Lebenskonzepts handhaben können. Wie lebensweltliche Überzeugungen und Muster in die Alltagspraxis und in die Kommunikation eingehen, hängt etwa banal, aber nicht unbeträchtlich von den materiellen Voraussetzungen ab. So können z.B. nicht alle Menschen ihre lebensweltlich verwurzelte Sorge um die eigene Gesundheit auch wirklich gleichberechtigt und mit gleichen Chancen in eine entsprechende Gesundheitsvorsorge umsetzen.

Zum andern muß schlichtweg festgestellt werden, daß gerade bestimmte lebensweltliche Verhaltens- und Handlungsmuster in sich einen herrschaftsförmigen und unterdrückerischen Charakter haben

²³ Vgl. Treibel, Annette: Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart, Opladen 1993, 168.

können. Und es ist gerade die für die Lebenswelt kennzeichnende unproblematisierte, selbstverständliche Gültigkeit, die sie nur mühsam in ihrer auch lebensdestruktiven Kraft demaskieren läßt. Die Ungleichverteilung der Lebensmöglichkeiten zwischen Männern und Frauen mit all ihren verschiedenen Facetten ist dafür Beispiel. Als festgefahrener Rollenmuster in der Lebenswelt abgelagert hatte und hat sie für die eine Seite unterdrückerische Qualität, deren kritische Überwindung bis auf den heutigen Tag oft genug an den festverwurzelten lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten scheitert.

6.2.2 Subjektivistische Tendenzen

Lebensweltorientierung ist vor allem in der Bildung zu einem konzeptionellen Leitbegriff geworden. Gerade an diesem Praxiskontext wird deutlich, wie sehr die Propagierung der Lebensweltorientierung Gefahr läuft, unbedacht – weil im Widerspruch zur prinzipiellen Fundierung der Lebenswelt in der sozialen Welt – als subjektivistische Fixierung auf die je eigene Person operationalisiert zu werden. Dabei lassen sich verschiedene Varianten dieser subjektivistischen Tendenz erkennen. Zum einen verbirgt sich nicht selten hinter der Programmatik der Lebensweltorientierung ein individualistischer Blick, in dem die betroffenen Personen verleitet werden, sich bei der Reflexion bzw. Bearbeitung ihrer Lebenswirklichkeit auf die mikrosoziologischen Problemlagen ihrer unmittelbaren Umwelt zu fixieren und die systemischen, makrosoziologischen Zusammenhänge auszublenden. Speziell im Bereich der beruflichen Bildung (Ausbildung bzw. Fort- und Weiterbildung) zeigt sich die subjektivistische Tendenz nicht selten in der Form, daß die behauptete Lebensweltorientierung ideologisiert wird zu einer Vernachlässigung oder Abwertung sachbezogener, d.h. funktionen- oder themenorientierter Bildungsprozesse und zu einer Bevorzugung persönlichkeitsbildender Angebote. Schließlich dient der Anspruch der Lebensweltorientierung auch als Chiffre für einen Subjektivismus in dem Sinn, daß die betreffende Person einseitig die Impulse, die sie in ihrem Selbst bestätigen, sucht bzw. verarbeitet und im Gegenzug dazu das Fremde bzw. jene Impulse, die sie in ihrem Selbst in Frage stellen, abwehrt.

7 **Schluß: Die Notwendigkeit der gegenseitig kritischen Kooperation**

Im Rückblick auf diesen exemplarischen Abgleich der Praktischen Theologie mit dem systemtheoretischen Denken einerseits und der Lebensweltorientierung andererseits wird freilich erkennbar, daß

Praktische Theologie und Humanwissenschaften nicht nur in ihren Konvergenzen, sondern auch (und vielleicht noch mehr) in ihren Divergenzen voneinander lernen können. Das führt zu der Frage, ob das sogenannte Paradigma der „konvergierenden Optionen“, das immer als perspektiveneröffnende Lösung der ideologischen Alternative zwischen „ancilla“- und „Fremdprophetie“-Schema gegenübergestellt wird, wirklich als Leitformel für das Verhältnis zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften geeignet ist. Die Zentrierung auf die Aspekte, in denen Konvergenzen festzustellen sind, kann schnell zu einer Blickverengung werden, in der nur das wahrgenommen wird, was zwischen den beiden Wissenschaftsbereichen klar, unproblematisch, verträglich erscheint. Innovative und produktive Impulse sind aber gerade auch dort zu erhoffen, wo sich Praktische Theologie und Humanwissenschaften in gegenseitiger Infragestellung und kritischer Gegenposition begegnen. Mein Resümee besteht folglich in dem Vorschlag, die weitere Suche nach einer konstruktiven Verhältnisbestimmung zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften vorzunehmen unter der Leitformel der „gegenseitig kritischen Kooperation“.

Praktische Theologie: Positionen auf die Herausforderungen in Gesellschaft und Kirche

Die gleiche Erwartung ergibt sich auch an den theologischen Fakultäten. Da haben die Studierenden die Erregung, die Systematische Theologie, die Kirchengeschichte, Liturgik, Pastoraltheologie (oder was auch immer) heißen mag, und da stehen sie dann, die einen Toren, und sind so klug – in die Veranstaltungen der praktischen Theologie zu gehen. Dann wo sonst ist eine Antwort auf die Frage zu erwarten, was denn bitte schon die Theologie für die zukünftige Berufspraxis bewirkt?

Die Praktische Theologie steht zwischen den Stühlen. In die auf der einen Seite also mit den Erwartungen nach praktischer Praxisbeziehung konfrontiert, so sitzen auf der anderen Seite die Gänge theologischer Fächer. Und ihnen gegenüber weisen die Praktischen Theologen ihre eigene Theozentralität und Wissenschaftlichkeit rechtfertigen zu müssen. Ihnen sitzt dabei eine bestimmte Angst im Nacken: Praktische Theologen befürchten ständig, von den anderen theologischen

¹ Der Text lag einem Vortrag im Rahmen der Deutschen Promotions der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 5. März 1999 zugrunde. Er ist gekürzt. Dagegen wurde der Vortragent für die Publikation vollständig übernommen.

² Vgl. Th. Horke, Ein Paed zwischen den Stühlen. Wo steht die Pastoraltheologie?, in: NK 4/1993, 197-203.

Stefan Gärtner

Was ist das Praktische der Theologie? Praktisch-theologische Anmerkungen zum Handlungsbegriff¹

Wenn es jemanden gibt, von dem Auskunft auf die Frage zu erwarten ist, was das Praktische der Theologie sei, dann ist dies ein Praktischer Theologe. Nomen est omen. Wer den Namen „Praktischer Theologe“ trägt, der sollte wohl wissen, was es mit dem Verhältnis von Theologie und Praxis auf sich hat.

Macht sich besagter Theologe nun auf den Weg, diese Frage zu untersuchen, dann findet er sich damit ziemlich schnell zwischen den Stühlen wieder.² Auf der einen Seite sitzen die theologischen „Praktiker vor Ort“, die sich mit großen Engagement um eine zeitgerechte Pastoral bemühen. Und die erwarten von der Praktischen Theologie brauchbare Hinweise für ihr Handeln. Es geht um eine theologisch verantwortete Reaktion auf die Herausforderungen in Gesellschaft und Kirche.

Die gleiche Erwartung ergibt sich auch an den theologischen Fakultäten. Da haben die Studierenden die Exegese, die Systematische Theologie, die Kirchengeschichte durchaus studiert mit (mehr oder weniger) heißem Bemühen. Und da stehen sie dann, die armen Toren, und sind so klug – in die Veranstaltungen der praktischen Sektion zu gehen. Denn wo sonst ist eine Antwort auf die Frage zu erwarten, was denn bitte schön die Theologie für die zukünftige Berufspraxis austrägt?

Die Praktische Theologie steht zwischen den Stühlen. Ist sie auf der einen Seite also mit den Erwartungen nach brauchbarer Praxisanweisung konfrontiert, so sitzen auf der anderen Seite die übrigen theologischen Fächer. Und ihnen gegenüber meinen die Praktischen Theologen, ihre eigene Theologizität und Wissenschaftlichkeit rechtfertigen zu müssen. Ihnen sitzt dabei eine bestimmte Angst im Nacken: Praktische Theologen befürchten ständig, von den anderen theologischen

¹ Der Text lag einem Vortrag im Rahmen der Feierlichen Promotion der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 5. Febr. 1999 zugrunde. Er ist gekürzt. Dagegen wurde der Vortragsstil für die Publikation weitgehend beibehalten.

² Vgl. Th. Henke, Ein Fach zwischen den Stühlen, Wo steht die Pastoraltheologie?, in: HK 4/1993, 197-203.

Disziplinen nicht eigentlich anerkannt zu sein und nur als Umschlagplatz für deren Resultate mißbraucht zu werden.

Dieses Bild von der Praktischen Theologie zwischen den Stühlen wurde natürlich mit grobem Pinsel gemalt. Den gilt es jetzt aus der Hand zu legen. So ist nun hinzuzusetzen, daß sich natürlich alle theologischen Disziplinen der Frage nach der Bedeutung der Praxis für ihre Arbeit stellen. Das gemalte Bild einer linearen Verhältnisbestimmung der anderen Fächer zur Praktischen Theologie – hier die eigentlichen Wissenschaften, dort die pragmatische Umsetzung der theologischen Theorie in die Praxis – dieses Bild enthält aber immerhin eine erste Antwort auf unsere Frage, was denn das Praktische der Theologie sei. Die Antwort lautet: Praxis ist für die Theologie die Berufspraxis der pastoralen Werkstätigen. Die praktischen Bemühungen der gesamten Theologie gingen demnach dahin, kirchlich beauftragte Handlungsträger zu ihrem Dienst in Schule und Gemeinde zu befähigen. Die Frage nach dem Praktischen der Theologie wird so identisch mit ihrer Selbstdefinition als Berufstheorie.

Dieses lineare Modell von Theologie und (Berufs-) Praxis genoß unter Praktischen Theologen lange hohes Ansehen. Das hat mit der Biographie des Fachs zu tun, was schon ganz zu Beginn an den Motiven für seine Etablierung als Universitätsdisziplin deutlich wird.³ Die Einrichtung des ersten Lehrstuhls für Pastoraltheologie 1777 in Wien geschah nämlich aus keinem anderen Grund, als um die Defizite der anderen theologischen Disziplinen zu beheben, die gerade darin bestanden, daß sie für die pastorale Praxis nur noch wenig austrugen.

Es ging konkret um die Frage, wie sich die Theologen vor dem kalten Wind schützen könnten, der ihnen mit der Aufklärung in den Pfarreien entgegenwehte. Man sann darum auf eine Verbesserung der Theologiestudiums, um (im Kontext der Reformbemühungen der Donaumonarchie) kompetentere Pfarrer für Kirche und Staat bereitstellen zu können. Die Lösung bestand in einem Praxis-Crashkurs am Ende des theologischen Studiums. Die zukünftigen Pfarrer hatten das trockene Brot des theologischen Wissens wieder und wieder durchgekaut. Nun ging es in der Pastoraltheologie darum, wie die Brotscheiben für die Gläubigen in der Kirche richtig zu portionieren seien.

³ Vgl. W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1986, 246-249; St. Knobloch, *Was ist Praktische Theologie?*, Freiburg 1995, 63-82; N. Mette, *Theorie der Praxis, Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978, 19-28.

Es ist verständlich, daß sich die Praktischen Theologen nicht allzu lange mit dieser Rolle als Katalysator der anderen theologischen Disziplinen und als Alibi für deren Praxisbezug zufriedengeben wollten. Entsprechend rang man um Anerkennung und Eigenständigkeit innerhalb des theologischen Fächerkanons. Als Erklärung für dieses Ringen werden verschiedentlich familiäre Konstellationen als Vergleich herangezogen:⁴ Danach ist die Praktische Theologie trotz ihres stolzen Alters von über 200 Jahren immer noch das jüngste Kind in der Theologenfamilie. Es glaubte sich von den älteren Geschwistern lange abfällig behandelt. Denn es mußte die Kleider auftragen, die die anderen abgelegt hatten.

Konkret bedeutete das Kleiderauftragen in der Theologie, daß die Praktische Theologie als Anwendungswissenschaft für die anderen Disziplinen konzipiert war. Im Hintergrund stand neben dem „traditionellen Hierarchieverhältnis zwischen Denken und Handeln“⁵ die oben beschriebene einseitige Konzeption von theologischer Praxis als Berufspraxis. Alle in diesem Zusammenhang auftretenden Probleme wurden bei der Praktischen Theologie abgeladen. Die Folge davon war, daß sich die übrigen Fächer selbst als für diese Praxis nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch mittelbar, eben über die Vermittlung ihrer Erkenntnisse qua Praktischer Theologie, für zuständig erklärten.

Nun könnte man die Praktische Theologie mit ihrem Schicksal alleine lassen, wäre da nicht die Frage nach dem Praktischen der Theologie, und zwar der gesamten Theologie. Und diese ist bisher nur unbefriedigend beantwortet: Unter der Praxis, auf die die Theologie bezogen ist, wurde bisher die *Berufspraxis* der kirchlichen Handlungsträger verstanden. Ein solches Verständnis jedoch kann für die Theologie nur noch eine begrenzte Bedeutung haben. Warum dies so ist, wird weiter unten diskutiert werden. Zuvor soll aber, um nicht in falsche Gegensätze zu geraten, diese immerhin begrenzte Bedeutung der Praxis als *Berufspraxis* bedacht werden.⁶

⁴ Vgl. W. Birnbaum, *Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth*, Eine enzyklopädische Studie zur praktischen Theologie, Tübingen 1963, 1; A. Grözinger, *Erzählen und Handeln*, Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1989, 7.

⁵ U.F. Schmälzle, *Der Weg geht weiter*, in: *Missionszentrale der Franziskaner und Misioneros* (Hrsg.), *Secunda Relatio*, Für eine Kultur solidarischen Lebens, Die Stimme der lateinamerikanischen Kirche vor der IV. Konferenz in Santo Domingo 1992, Aachen 1993, 16-33, hier: 18.

⁶ Vgl. exemplarisch zum berufstheoretischen Ansatz von Praktischer Theologie M. Joutsis, *Der Pfarrer ist anders*, Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie,

Auf die Erwartungen der Praktiker vor Ort und der Studierenden an den theologischen Fakultäten wurde schon hingewiesen. Dieser Erwartungsdruck hat sich in den letzten Jahren verschärft. Das hat damit zu tun, daß sich die Berufsmöglichkeiten für Theologen verschlechtert haben. Die Ökonomisierung der Lebenswelten schlägt auch auf die Theologie durch. Darum gelingt der Theologie die Inbezugnahme auf Praxis, verstanden als Berufspraxis, nur noch unter Vorbehalt. Sie geschieht heute mit Blick auf die reale Abnahme dieser Berufspraxis. Immer mehr Theologen, und hier insbesondere die Laientheologen, finden in der Kirche nicht mehr ihren Arbeitgeber.

Es gibt weitere Gründe, warum die Frage nach dem Praktischen der Theologie nicht bruchlos mit dem Hinweis auf die Berufspraxis beantwortet werden kann. Bei näherem Hinsehen entpuppen sich nämlich die noch vorhandenen kirchlichen Berufsfelder für Theologen als ungeheuer vielschichtig. Damit ist nicht nur der Unterschied zwischen einer Theologin als Hochschullehrerin und einem Theologen als Religionslehrer gemeint. Dies sicher auch.

Entscheidender ist, daß die Pluralisierung der Praxisfelder von Theologie auch in jedem Handlungsfeld selbst zu beobachten ist.⁷ Wenn dies aber stimmt, dann wäre die lineare Verhältnisbestimmung von Theologie und Praxis – hier die Theorie, die die Regeln des Handelns vorgibt, dort die Praxis, in der die Theologie umzusetzen ist – schon aus diesem Grund obsolet: Es gibt schlichtweg nicht mehr *die* Berufspraxis, auf die die Theologie zu beziehen wäre. Theologie als „paternalistische Handlungsanweisung“⁸ läuft somit ins Leere.

Nun kann man mit guten Gründen darauf verweisen, daß die Pluralisierung von theologischer Berufspraxis nichts Neues ist. Die Differenzierung der traditionellen Pastoraltheologie in Katechetik, Poimenik, Religionspädagogik u.s.w. hat dem längst Rechnung getragen. Es ist aber anzunehmen, daß sich der Prozeß der Pluralisierung der theologischen Praxisfelder in den letzten Jahrzehnten beschleunigt hat, und zwar als Teil der zunehmenden Segmentierung der modernen Gesellschaft.

München ⁴1991; ders., *Der Traum des Theologen, Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie 2*, München 1988; D. Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin/New York ²1994.

⁷ Weshalb es in der Konsequenz dieser Entwicklung liegt, die Differenzierung der Praktischen Theologie nach pastoralen Handlungsfeldern ganz aufzugeben, und statt dessen eine perspektivische Gliederung zu entwerfen. Vgl. dazu G. Otto, *Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1986.

⁸ U.F. Schmälzle, *Weg*, a.a.O., 18.

Diese soziale Ausdifferenziertheit bewirkte, daß sich die geschlossenen kirchlichen Milieus nach einer Blütezeit in den 50er Jahren dieses Jahrhunderts aufgelöst haben.⁹ Von der Wiege bis zur Bahre begleiten den Katholiken heute viele andere Mächte als nur kirchliche. Und jeden Katholiken begleiten auch innerhalb der Kirche selbst ganz unterschiedliche Instanzen und Gruppen auf seinem Glaubensweg. Er wählt sich diesen Glaubensweg aus den verschiedenen religiösen Angeboten selbst zusammen. Eben dies meint die These von der Pluralisierung der kirchlichen Praxisfelder und der damit ermöglichten Individualisierung der Glaubensbiographien.

In der Konsequenz bedeutet dies für den Theologen, der sich auf die Berufspraxis vorbereitet, daß er im Grunde nicht mehr weiß, woran er ist. Und er weiß so lange nicht, woran er ist, solange er von seiner Theologie linear auf die vermeintliche Praxis schließt. Denn was theologisch korrekt ist, muß noch lange nicht praxistauglich sein.

Ein Beispiel:¹⁰ Bei der Behandlung des Themas Taufe im Religionsunterricht erklärt der Lehrer, daß die Eltern bei der Kindertaufe Verantwortung für ihr Baby übernehmen. Sie würden sich verpflichten, das Kind im Glauben zu erziehen, mit ihm zu beten und in den Gottesdienst zu gehen. Da meldet sich eine Schülerin: „Haben meine Eltern damals auch so ein Versprechen abgelegt? Ich bin nämlich getauft. Aber meine Eltern beten nicht mit mir. Und wir gehen immer nur an Weihnachten in die Kirche.“

Was hier vom Religionslehrer theologisch korrekt vermittelt wird, stürzt das Kind in einen Wertkonflikt. Die Lebensweise seiner Familie erscheint im fundamentalen Widerspruch zu den Erwartungen der Kirche. Dieser Wertkonflikt wird vom Kind in aller Regel zugunsten der Familie entschieden und damit (in unserem Beispiel) gegen die kirchliche Verkündigung.

Die einseitig lineare Verhältnisbestimmung von Theologie und Praxis trägt also nicht durch. Auf die Pluralisierung der theologischen Handlungsfelder kann die Theologie nicht einfach so reagieren, daß sie immer ausgefeiltere und differenziertere Konzepte für die Praxis zu entwickeln versucht. Statt dessen ist die lineare Verhältnisbestimmung von Theologie und Praxis selbst zu überprüfen. Kommt die Theologie, so ist zu fragen, nicht nur dann weiter, wenn sie nicht nur

⁹ Vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg/Br./Basel/Wien 21993.

¹⁰ Ich verdanke das Beispiel Prof. Dr. U.F. Schmälzle, Münster.

auf die Praxis hin verfaßt ist, sondern auch grundsätzlich von der Praxis her?

Für eine positive Antwort auf diese Frage ist katholischerseits zuerst auf Karl Rahner zu verweisen. Er hat nicht weniger getan, als die gesamte Theologie zur *scientia eminens practica* zu erklären. Näherhin bedeutete dies für ihn, daß jede theologische Reflexion auf den Selbstvollzug der Kirche zu beziehen sei.¹¹ Theologie hat also grundsätzlich und in allen ihren Disziplinen eine „auf die Praxis der Kirche ausgerichtete Aufgabe“¹² zu erfüllen.

Natürlich ist diese Bestimmung, wie die Theologie Rahners insgesamt, außerordentlich voraussetzungsreich. Dies kann hier nicht in allen Einzelheiten nachgezeichnet werden. Gleich auszuräumen ist das Mißverständnis, daß mit der Bezugnahme der Theologie auf den Selbstvollzug der Kirche nur das Verhältnis von theologischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt angesprochen wäre. Vielmehr kann Kirche für Rahner insgesamt als eine „Institution der Wahrheit der praktischen Vernunft“¹³ verstanden werden. Sie dient dem Ziel, Menschen das Geheimnis ihres Lebens erfahrbar werden zu lassen, das in ihrer Verwiesenheit auf Gott immer schon bei ihnen ist. Kirche hätte demnach die Aufgabe, Menschen an eine theologische Sicht der Struktur ihres Handelns heranzuführen. Und diese Struktur ist für Rahner wesentlich von der Ausrichtung der Handelnden auf Gott geprägt, was letztlich in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zum Ausdruck kommt.¹⁴ Der Theologie kommt die Aufgabe zu, diesen so auf das Handeln der Menschen konzentrierten Selbstvollzug der Kirche in seinen unterschiedlichen Dimensionen kritisch zu begleiten und der kirchlichen Praxis bei der rationalen Vergewisserung beizuspringen.

Von diesem Theologie-Praxis Verständnis aus erscheint auch die Rolle der Praktischen Theologen in einem neuen Licht. Wir erinnern uns: Man hielt sich lange für das Schmuttelkind der Theologie, das von den anderen beim Spiel der Wissenschaft immer wieder an den

¹¹ Vgl. K. Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 19, Selbstvollzug der Kirche, Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, bearb. v. K.-H. Neufeld, Solothurn/Düsseldorf/Freiburg/Br. 1995, 503-515, hier: 508.

¹² Ebd., 509.

¹³ Ders., Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisierung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 637-666, hier: 654.

¹⁴ Vgl. ders., Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 277-298.

Rand gedrängt wird. Mit Rahner ist nun jemand auf den Plan getreten, der das Schmuttelkind nicht nur mit ins Spiel geholt hat – Praktische Theologie ist für ihn „eine eigene selbständige und in ihrem Wesen trotz ihrer Rückbezogenheit auf andere theologische Disziplinen ursprüngliche Wissenschaft“¹⁵ –, sondern er hat es sogar in die Mitte des Spielfeldes gestellt.

Das schmeichelt dem Kleinen natürlich außerordentlich. Da kommt die älteste und weiseste Schwester mit Namen Dogmatik und erklärt die Praktische Theologie zur Aufpasserin der älteren Geschwister. Diese Aufpasserrolle besteht darin, daß die Praktische Theologie die anderen Disziplinen an den Praxisbezug erinnern soll, der für die Familie insgesamt wesentlich sei.¹⁶ Die ganze Theologie ist also letztlich praktische Theologie.

Dieser praktische Grundzug der gesamten Theologie ist für Rahner nicht identisch mit der Berufspraxis der hauptamtlich Handelnden. „Der Pastor kommt! Mit ihm das Christentum“¹⁷ – dieser Satz von Kurt Marti ist als veraltet anzusehen. Denn der Selbstvollzug der Kirche wird ja getragen von allen ihren Gliedern. Jeder und jede Getaufte hat Anteil an diesem Vollzug.

Im Grunde spiegelt sich in dem Satz vom Pastoren, der das Christentum personifiziert, genau jenes lineare Verhältnis von Theorie und Praxis wieder, von dem eingangs bei der Verhältnisbestimmung der anderen Fächer zur Praktischen Theologie die Rede war. So wie letztere im Wissenschaftsbetrieb lange für die praxistaugliche Umwandlung der Erkenntnisse der anderen Disziplinen zu sorgen hatte, so trat in der Praxis der hauptberufliche Theologe als Quelle eines ganz besonderen Wissens auf, das er und nur er an die Gläubigen weitergeben konnte. Was also an der Hochschule in der Theologenausbildung vorexerziert wurde, das duplierte sich in der pastoralen Praxis. Es scheint hier eine enge Verknüpfung von einer linearen Aufgabenverteilung zwischen den theologischen Disziplinen und entsprechend linearen Pastoral Konzepten gegeben zu haben.¹⁸

¹⁵ Ders., *Praktische Theologie*, a.a.O., 505.

¹⁶ Vgl. ebd., 509f.

¹⁷ Aus dem Gedicht „Der ungebetene Hochzeitsgast“, in: *Deutsche Lyrik, Gedichte seit 1945*, hrsg. v. H. Bingel, München 1963, 196.

¹⁸ Vgl. hierzu a. W. Steck, *Der lange Schatten der Pastoraltheologie, Wissenschaftstheoretische Reflexionen zu Funktion und Struktur der gegenwärtigen praktischen Theologie*, in: *PThl* 13/1993, 93-121.

Rahner hat einem solchen Verständnis die Schranken gewiesen. Wenn Gott immer schon bei den Menschen als innerstes Geheimnis ihres Lebens angekommen ist, dann muß und kann ihnen der Glaube nicht als etwas Äußerliches angetragen werden. Vielmehr gilt es, diesen Glauben zu wecken, ihn ins Bewußtsein zu heben. Ein mäeuthisches Ethos müßte so den Umgang der Theologen mit der Praxis prägen. Denn Gott ist vor den Theologen beim Menschen.

Gott ist beim Menschen, er hat eine Geschichte mit jedem und jeder. Dieser Satz paßt nun vielleicht in einen theologischen Aufsatz. Er weist er sich nicht aber als ein Stück unverbindliche theologische Lyrik, wenn man nur einmal genau auf die Menschen schaut, bei denen Gott angekommen sein soll? Warum merken scheinbar immer weniger etwas von der Liebesgeschichte Gottes mit ihnen, um die es beim Praktischen der Theologie geht? Als Theologe kann man sich vornehmen wie in dem Spiel: „Ich sehe was, was du nicht siehst“ – und das ist (um es mit Rahner zu sagen) ein übernatürliches Existential. In der Praxis scheinen immer weniger Menschen zu sehen, worauf sie der um die Praxis bemühte Theologe hinweisen will. Gott ist ihnen kein Geheimnis, sondern ein unlösbares Rätsel.

Es gibt viele Stichworte, unter denen dieses Problem in der Theologie verhandelt wird. Eines davon ist, besser gesagt war das Stichwort *Säkularisierung*.¹⁹ Dieser Begriff hat eine eigenartige Laufbahn hinter sich gebracht. Er hat sich vom Kampfbegriff der Kirchengegner – Sicherung der Weltlichkeit der Welt gegen die kirchliche Bevormundung – zum Absetzbegriff der Kirche und der Theologie von der Welt entwickelt.²⁰ Man glaubt sich auf der richtigen Seite und hält alles übrige für zumindest verdächtig.

Eine solche Haltung schlägt durch auf die Art und Weise, wie sich Theologie der Praxis versichert. Wenn ich mit dem Raster Säkularisierung als Religionslehrer die obige Bemerkung eines Kindes zur Kindertaufe höre, dann spricht daraus für mich die abnehmende Bereitschaft der Eltern, ihr Kind religiös zu erziehen. Und die Zustände des katholischen Milieus mit seinem geschlossenen Horizont erscheinen

¹⁹ Vgl. zum angezeigten Wechsel vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma in der Praktischen Theologie: N. Mette, Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie, Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raumes, in: PThl 11/1991, 167-187.

²⁰ Vgl. K. Gabriel, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität, Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: PThl 8/1988, 93-106, hier: 101.

zumindest in der verklärenden Erinnerung als vorbildlich. Seitdem konnte es eigentlich nur bergab gehen.

Etwas merkwürdiges ist geschehen. Da hat die Theologie mit Blick auf das Handeln ihren ursprünglichen Habitus hinter sich gelassen. Die Praxis erscheint nicht mehr als die formbare Masse, in die der theologische Geist erst eingehaucht werden muß, sondern dieser Geist ist vielmehr immer schon bei den Handelnden angekommen. Dieser Haltungswechsel scheint von der Praxis nicht belohnt zu werden. Die Sache der Theologie verflüchtigt sich in der säkularen Welt offensichtlich immer mehr. Also doch zurück zu den linearen Pastorkonzepten der Vergangenheit?

An dieser Stelle ist auf Johann Baptist Metz zu verweisen. Dieser hat die grundsätzliche Wendung der Theologie hin zu einer fundamental praktischen Wissenschaft durch Rahner insofern erweitert, als er nicht den Selbstvollzug der Kirche, sondern das Handeln der Welt insgesamt zum theologisch relevanten Praxisort erklärt hat. Es ging ihm um die Welthaltigkeit der Praxis, auf die sich Theologie bezieht.²¹

Das hatte Konsequenzen: Zunehmend gerieten nun auch die realen Verwerfungen der modernen Welt in den Blick. Unsere Zeit ist ja nicht nur Licht – dies freilich auch. Und doch gibt es viele dunkle Schatten in der Gegenwart und aus der Vergangenheit.²² Wenn ich diese Verwerfungen theologisch mit dem Raster der Säkularisierung betrachte, dann kann es passieren, daß ich sie für identisch halte mit der Grenze zwischen Welt und Kirche. Dies macht die Ambivalenz des Versuches aus, sich der Moderne mit diesem Raster zu nähern. Man macht es sich allzu leicht und steckt das Gute einer Zeit ins Töpfchen der eigenen Tradition und das Schlechte ins Kröpfchen der vermeintlich gottlosen Welt.

Eine zutiefst unchristliche Haltung. Das Zweite Vatikanische Konzil ruft zur Solidarität mit der Welt auf. Einfach deshalb, weil die Hoffnungen und Nöte, die Freuden und das Leiden der Menschen zu unserer Zeit auch unsere Hoffnungen und Nöte, Freuden und Leiden sind und sie sich in unserer Gemeinschaft als Kirche versammeln.²³ Dieser Blick auch auf die dunklen Seiten einer Zeit macht den ganzen Ernst der theologischen Frage nach der Praxis deutlich. Diese Frage ist nicht aus dem Lehnstuhl zu beantworten. Man muß sich auch den

²¹ Vgl. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968.

²² Vgl. ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ³1992, 103-135.

²³ Vgl. GS 1.

realen Verwerfungen der Praxis stellen. Das Paradigma der Säkularisierung bietet dafür mehr Risiken als Chancen.

Von dieser Einsicht ausgehend, hat Helmut Peukert die Schraube noch ein Stückchen weiter gedreht.²⁴ Denken wir noch einmal an das Spiel „Ich sehe was, was du nicht siehst“ zurück. Das theologische Problem dieses Spiels bestand darin, daß der Theologe es in der Moderne mit immer weniger Menschen spielen kann. Sie sehen Gott nicht, der doch das Geheimnis ihres Lebens ist.

Peukert führt das Spiel darum weiter. Er sagt: Was wir sehen, steht jeweils nur für den einzelnen fest, ob Theologe oder nicht. Eben dadurch bekommt der Satz „Ich sehe was, was du nicht siehst“ überhaupt seine ganze Schärfe. Und der Theologe scheint in der Praxis ja wirklich etwas zu sehen, was andere nicht sehen. Das darf ihn aber nicht beunruhigen. Denn, so Peukert, wir brauchen nicht bei diesem Satz „Ich sehe was, was du nicht siehst“ stehen zu bleiben. Wir können uns vielmehr darüber verständigen, was wir sehen. Dafür gilt es nur, bestimmte Spielregeln zu beachten. Und weil Verständigung über unsere unterschiedlichen Sichtweisen möglich ist, macht das Spiel Sinn.

Was ist damit für unsere Frage gewonnen? Zunächst einmal ein wichtiger Hinweis auf die Begrenzung wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt. Peukert hat dies am Beispiel der Sozialwissenschaften klar gemacht.²⁵ Hier wird die menschliche Praxis als sozial regelgeleitetes Verhalten beschrieben. Einige Vertreter dieser Disziplin gehen dabei sogar so weit, das Handeln des Menschen als dumpfe Erfüllung sozialer Normen und Rollenerwartungen zu sehen. Der Mensch wäre demnach in seiner Praxis mehr oder weniger eine Marionette der sozialen Verhältnisse.

Um eine solche Aussage sinnvoll treffen zu können, bleibt dem Sozialwissenschaftler nur ein Standort, nämlich: der Mond. Nur von dort aus, also sozusagen von außen, läßt sich über den Menschen als Marionette der sozialen Verhältnisse nachdenken. Denn sobald der Wissenschaftler den Mond verläßt, sieht er sich mit der Frage konfrontiert, warum nicht auch sein eigenes Tun, also das Betreiben einer

²⁴ Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/M. 1988; ders., *Was ist eine praktische Wissenschaft?, Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie*, in: O. Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln, Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 64-79.

²⁵ Vgl. ders., *Wissenschaftstheorie, a.a.O.*, 193-212.

Wissenschaft, ebenfalls nur ein außengesteuertes, sozial angepaßtes Verhalten sei. Wer somit sagt, daß alle Marionetten sind, der ist entweder der große Puppenspieler oder selbst eine Marionette.

Rein objektivierende Aussagen über andere sind also selbstwidersprüchlich. Wer sich als Wissenschaftler auf den vermeintlich neutralen Beobachterstandpunkt stellt, wer sich auf den Mond stellt, der kann sich leicht dahinter wiederfinden. Für unsere Frage: Wer als Theologe meint, mehr über die Praxis zu wissen, als die, die tatsächlich handeln, der hat ebenfalls ein hohes Fallrisiko zu tragen, nämlich vom Mond bis zum harten Boden der Realität. Um es positiv zu sagen: Was die Theologie von der Praxis weiß, das weiß sie immer nur mit und nicht gegen oder über die Menschen, die handeln. Ein einseitig lineares Verhältnis von Theologie und Praxis ist selbstwidersprüchlich. Alles kommt auf die Wechselseitigkeit dieser Beziehung an.

Diese Wechselseitigkeit ist für den Theologen um so wichtiger, als er mit dem „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ (EN) konfrontiert ist. Immer weniger vermögen zu sehen, was die Theologie als Wesen der Praxis entdeckt, nämlich daß darin ein (vielleicht verborgener) Hinweis auf das „Praktisch–Werden Gottes“²⁶ enthalten ist. Insofern die Theologie nicht auf den Gottesgedanken verzichten kann und will, bleibt ihr mit Blick auf die Praxis nichts anderes übrig, als darüber in ein Gespräch, in einen kommunikativen Diskurs, mit denen einzusteigen, die handeln.

Menschen handeln, indem sie der Gewißheit Ausdruck verleihen, die in ihnen ist. Und diese Gewißheit wird nur im Handeln greifbar.²⁷ Was ist damit gemeint? Eine alte Geige hat als Museumsstück nur einen begrenzten Wert. Um ihre eigentliche Schönheit genießen zu können, muß man sie in die Hand nehmen und spielen. Vorausgesetzt freilich, man ist ein großer Geiger. Ähnlich ist es mit der Gewißheit, die im Menschen ist – nur das hier jeder und jede selbst Experte und Expertin ist. Wir leben aus Gewißheit und drücken dies in unseren Handlungen aus, denen sie gleichwohl immer schon vorausliegt. Gewißheit macht den Kern unserer Person aus, der sich in unserem Leben mit anderen gebildet hat und der sich weiter bildet. Dieser Kern kommt in unseren Handlungen zum klingen.

²⁶ R. Bohren, Daß Gott schön werde, Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975, 14 et. al.

²⁷ Vgl. im weiteren St. Gärtner, Praktische Theologie und Gottesrede, Zu den Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre. (erscheint 2000)

Zugleich ist diese Gewißheit immer größer als das, was wir davon in unserer Praxis ausdrücken. Daraus folgt, daß der Mensch nie mit seinen Taten verrechnet werden kann. Wer außerdem noch von inneren oder äußeren Zwängen beherrscht wird – die soziologischen Puppenspieler mit ihrer Marionettentheorie lassen grüßen –, dem wird es sowieso schon schwer genug gemacht, seine innere Gewißheit in seinem Leben praktisch zu realisieren.

Der Glaube kann als eine solche Gewißheit verstanden werden.²⁸ Er ist demnach eine Praxis, in der sich Menschen der Geschichte Gottes mit ihnen vergewissern. Weil er bei ihnen und zwischen ihnen gewiß angekommen ist, können sie aus dieser gläubigen Gewißheit heraus handeln. Christen haben damit keineswegs den Alleinvertretungsanspruch auf ein solches Handeln aus Gewißheit. Sie sind vermutlich in diesem Punkt besonders musikalisch. Aber jeder Mensch drückt sich und somit also das, was ihm im Innersten gewiß ist, im Handeln aus.

Dies macht die Bedeutung dessen klar, was Peukert den um Praxis bemühten Theologen ins Stammbuch schreibt: Wenn ihr über Praxis nachdenkt, dann denkt ihr über die Menschen nach, die ihr Innerstes in dieser Praxis ausdrücken. Begegnet dem mit dem angemessenen Schamgefühl. Nur in gemeinsamen Bemühungen läßt sich mit diesen Menschen Erkenntnis über sie und über Gott, der sich ihnen gewiß gemacht hat, gewinnen.

Für Theologen ist somit eine „metaphysische Scham“²⁹ vor der menschlichen Praxis die angemessene Haltung. Denn in der gläubigen Gewißheit der Menschen liegt etwas von der Geschichte Gottes mit diesen Menschen. Das Handeln, in dem sie diese Gewißheit ausdrücken, ist der vorzügliche Ort, an dem Theologie greifbar wird. So wie Handeln aus Gewißheit nie theorielos ist, so ist gläubiges Handeln aus Gewißheit nie theologieelos. Wenn dies aber stimmt, dann ist, wer als Glaubender handelt, Praktischer Theologe. Die wissenschaftliche Theologie, insbesondere die wissenschaftliche Praktische Theologie, wird darum alles daransetzen, für diese Theologie aus dem gewissen Glaubenssinn der Christen anschußfähig zu sein. Sie wird der Praxis, in der sich dieser Glaubenssinn ausdrückt, mit Achtung und Respekt begegnen, und zwar mit kritischer Achtung und mit kritischem Respekt.

²⁸ Vgl. E. Herms, Offenbarung, in: ders., Offenbarung und Glaube, Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 168-220.

²⁹ K. Rahner, Sendung und Gnade, Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck/Wien 1988, 189.

In der Tat: Auskunft darüber, was das Praktische der Theologie sei, ist beim Praktischen Theologen zu bekommen. Aber: Praktische Theologen sind entgegen dem ersten Anschein überall da am Werk, wo Menschen gläubig auf das Praktisch-Werden Gottes in ihrer Zeit reagieren. Hier werden Antworten gegeben auf die Frage, was es mit dem Verhältnis von Theologie und Praxis auf sich hat.

„Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“: das war das Leitthema beim Kongreß der „Konferenz der deutschsprachigen Pastoralthnologen und Pastoraltheologinnen 1997 in Freising. Die Etappen in der Kontextualitätsdebatte der Praktischen Theologie, die schließlich zum Kongreß geführt hatten, und die Akzente in dieser Debatte, die in den Vorträgen und Statements des Kongresses in unterschiedlicher Weise gesetzt wurden, sind in den Pastoraltheologischen Informationen ausführlich dokumentiert.¹

Mit dem Fortschreiten in der Selbstvergewisserung der Praktischen Theologie als kontextueller Theologie macht sich nun auch ein Zögern bemerkbar, in welche Richtung diese theologisch-wissenschaftliche und praktisch relevante Reflexion weiterzugehen habe.

Berücksichtigt diese Debatte die dringenden Bedürfnisse einer theologischen Präsenz in den zahlreichen Prozessen der Neuorganisation der Pastoral, in die Kirchen und Gemeinden gegenwärtig involviert sind? Kontextualität der Theologie und ein zukunftsreiches kirchliches Handeln scheinen nicht viel miteinander zu tun zu haben. Kann es sein, daß ein Weitergehen in der Diskussion um die Kontextualität der Praktischen Theologie irrelevant für kirchliche Institutionen und ihr Handeln ist? In den außereuropäischen Theologien hat ihre Kontextualisierung zugleich ihre größere Relevanz für kirchliches und damit auch gesellschaftliches Handeln zur Folge. Kann es auf der anderen Seite sein, daß die Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie Anstöße gibt, die nicht so leicht einzuordnen und zu kontrollieren sind und daher Verunsicherung auslösen?

Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß diese Debatte auch über die Praktische Theologie hinaus relevant und fruchtbar ist.² Das Plädoyer möchte ich hier aufgreifen und auf die Frage nach dem

¹ PThZ 18 (1998), 1, 5–197.

² Siehe meinen Diskussionsbeitrag im Jahrbuch für Kontextuelle Theologie (herausgegeben vom Missionswissenschaftlichen Institut Mexiko e.V.), Freising 1998, 136–154.

In der Tat: Ausunft darüber, was das Praktische der Theologie darstellt, ist beim Praktischen Theologen zu bekommen. Aber Praktische Theologen sind erlangbar dem ersten Maßstab, das ist der Welt, wo Menschen sind, auf das Praktische. Was ist das Praktische in der Tat? Hier werden Antworten gegeben auf die Frage, was es ist, das die Verbindung von Theorie und Praxis auf sich hat, und wie sie in dem Leben praktisch zu realisieren.

Der Glaube kann als eine solche Gewißheit verstanden werden.²⁸ Er ist nämlich eine Praxis, in der sich Menschen der Geschichte Gottes mit ihnen vergewissern. Weil er bei ihnen und zwischen ihnen gewiß genommen werden kann, ist er für sie ein Maßstab, zu dem sie zurückkehren können, wenn sie aus dieser gläubigen Gewißheit heraus handeln. Christen haben damit keineswegs den Alleinverwehungsanspruch auf ein solches Handeln aus Gewißheit. Sie sind vermutlich in diesem Punkt besonders musikalisch. Aber jeder Mensch drückt sich und somit also das, was ihm im Innersten gewiß ist, im Handeln aus.

Dies macht die Bedeutung dessen klar, was Peukert den um Praxis bemühten Theologen ins Stammbuch schreibt: Wenn ihr über Praxis nachdenkt, dann denkt ihr über die Menschen nach, die ihr Innerstes in dieser Praxis ausdrücken. Begegnet dem mit dem angemessenen Schamgefühl. Nur in gemeinsamen Berührungen läßt sich mit diesen Menschen Erkenntnis über sie und über Gott, der sich ihnen gewiß gemacht hat, gewinnen.

Für Theologen ist somit eine „metaphysische Schem“²⁹ vor der menschlichen Praxis die angemessene Haltung. Denn in der gläubigen Gewißheit der Menschen liegt etwas von der Geschichte Gottes mit diesen Menschen. Das Handeln, in dem sie diese Gewißheit ausdrücken, ist der vorzügliche Ort, an dem Theologie greifbar wird. So wie Handeln aus Gewißheit nie theoretisch ist, so ist gläubiges Handeln aus Gewißheit nie theologisch. Wenn dies aber stimmt, dann ist, wer als Glaubender handelt, Praktischer Theologe. Die wissenschaftliche Theologie, insbesondere die wissenschaftliche Praktische Theologie, wird darum alles daransetzen, für diese Theologie aus dem gewissen Glaubenssinn der Christen aneignungsfähig zu sein. Sie wird der Praxis, in der sich dieser Glaubenssinn ausdrückt, mit Achtung und Respekt begegnen, und zwar mit kritischer Achtung und mit kritischem Respekt.

²⁸ Vgl. E. Heine, Offenbarung, in: ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1952, 146-220.

²⁹ K. Peukert, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Freiburg/Wien 1969, 125.

Hadwig Müller

Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie

„Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“: das war das Leitthema beim Kongreß der „Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen 1997 in Freising. Die Etappen in der Kontextualitätsdebatte der Praktischen Theologie, die schließlich zum Kongreß geführt hatten, und die Akzente in dieser Debatte, die in den Vorträgen und Statements des Kongresses in unterschiedlicher Weise gesetzt wurden, sind in den Pastoraltheologischen Informationen ausführlich dokumentiert.¹

Mit dem Fortschreiten in der Selbstvergewisserung der Praktischen Theologie als kontextueller Theologie macht sich nun auch ein Zögern bemerkbar, in welche Richtung diese theologisch-wissenschaftliche und praktisch relevante Reflexion weiterzugehen habe.

Berücksichtigt diese Debatte die dringenden Bedürfnisse einer theologischen Präsenz in den zahlreichen Prozessen der Neuorganisation der Pastoral, in die Kirchen und Gemeinden gegenwärtig involviert sind? Kontextualität der Theologie und ein zukunftsfähiges kirchliches Handeln scheinen nicht viel miteinander zu tun zu haben. Kann es sein, daß ein Weitergehen in der Diskussion um die Kontextualität der Praktischen Theologie irrelevant für kirchliche Institutionen und ihr Handeln ist? In den außereuropäischen Theologien hat ihre Kontextualisierung zugleich ihre größere Relevanz für kirchliches und damit auch gesellschaftliches Handeln zur Folge. Kann es auf der anderen Seite sein, daß die Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie Anstöße gibt, die nicht so leicht einzuordnen und zu kontrollieren sind und daher Verunsicherung auslösen?

Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß diese Debatte auch über die Praktische Theologie hinaus relevant und fruchtbar ist². Das Plädoyer möchte ich hier aufgreifen und auf die Frage nach dem

¹ PThI 18 (1998), 1, 5-197.

² Siehe meinen Diskussionsbeitrag im Jahrbuch für Kontextuelle Theologien (herausgegeben vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V.), Frankfurt 1998, 136-154.

Zusammenhang von „Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit“³ konzentrieren, weil dies die theologische Frage ist, die Theorie und Praxis in Bewegung bringt, und die außerdem durch Hinweise aus der theologischen und kirchlichen Praxis der katholischen Kirche in unserem Nachbarland Frankreich konkretisiert werden kann.

1 Warum „Kontextualität“? Zwischen Modewort und normativer Kategorie

Im Blick auf die unterschiedlichen Ansätze in der Selbstvergewisserung der Praktischen Theologie als kontextueller Theologie und im Blick auf die Breite der Debatte stellen sich im hauptsächlich zwei Fragen: Wie kommt es von dieser „facettenreichen Collage zur Formulierung einer konsistenten (wenn auch immer revidierbaren) wissenschaftstheoretischen Konzeption der Praktischen Theologie mit standardisierten (wenn auch immer zu hinterfragenden) Bestimmungen dessen, worin nun eigentlich die Kontextualität einer Wissenschaft besteht“⁴? Oder – das ist die andere Frage – hat die Kontextualität der Praktischen Theologie Veränderungen im Wissenschaftsverständnis zur Folge, die bedeuten, daß solche standardisierten Bestimmungen nicht (mehr) möglich sind? Das gehört beispielsweise für Christine Schaumberger zu den Folgen einer sich selbst kontextualisierenden Theologie⁵.

Mein Ziel ist nicht eine möglichst vollständige oder gar umfassende und konsistente Bestimmung der Kontextualität der Praktischen Theologie. Mir geht es zunächst darum, ein Kriterium für eine begründete und legitime Rede von „Kontextualität“ zu benennen. Es gibt eine Rede von „Kontext“ und „Kontextualität“, in der diese Sprechweise einfach eine andere ersetzt: statt von der jeweiligen Situation, der Lebenswelt, dem Praxisbezug, der Perspektive, der Verankerung in konkreter Erfahrung ... zu sprechen, wird das Wort „Kontext“ gebraucht. Es gibt aber auch eine Rede von „Kontextualität“, die ein unterscheidendes Element für die Identifizierung von Theologie und Praktischer Theologie beiträgt. Ein Blick in die Geschichte des Be-

³ Titel eines Aufsatzes von Juan Luis Segundo in: I. Ellacuría, J. Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis I*, Luzern 1995, 431-460. Dieser Aufsatz, auf den ich weiter unten zurückkommen werde, verdeutlicht den Prozeß der Kontextualisierung als theologischen Prozeß, ohne allerdings den Begriff „Kontextualisierung“ zu gebrauchen.

⁴ Vgl. H. Haslinger: *Wie wird die Praktische Theologie kontextuell?*, in: *Diakonia* 29 (1998), 59-64.

⁵ Vgl. C. Schaumberger, *Blickwechsel. Fundamentale theologische Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie*, in: *PThl* 18 (1998) 31-52.

griffs „kontextuelle Theologie“ liefert Hinweise darauf, was die qualifizierte Verwendung des Begriffs beinhaltet.

Von seinem Ursprung her verbindet sich mit „Kontextualisierung“ der „Kampfruf jenes Emanzipationsprozesses“, „in dem die Jungen Kirchen in der post-kolonialen Phase – Ende der 60iger und Anfang der 70iger Jahre – ihren Willen zu einer kulturell-sozialen und kirchlich-theologischen Unabhängigkeit gegenüber der einseitigen europäisch-nordamerikanischen Dominanz artikulierten.“ Nur wer diesen Ursprung ernst nimmt, wird einen verflachenden Wortgebrauch vermeiden, nach dem alles „kontextuell“ genannt wird, was irgendwie umweltbedingt ist⁶.

Die Spuren des Begriffs der „Kontextualität“ bzw. „Kontextualisierung“ – das zeigt Dietrich Werner in aller Genauigkeit auf – führen in den außereuropäischen, vor allem in den asiatischen Bereich. „Im asiatischen TAINAN THEOLOGICAL COLLEGE (Taiwan) beginnt Mitte der 60iger Jahre eine Diskussion über ‘Text and Context in Theological Education’, die sich einer Emanzipation der asiatischen Kirchen von bloßen ‘Missionsfeldern’ zu eigenständigen Kirchen, der Entwicklung einer einheimischen Dozentschaft in der theologischen Ausbildung und der Konzeption eines kirchlichen Dienstes (ministry) verpflichtet weiß, die nicht kirchenzentriert (church-directed), sondern weltorientiert (world-directed) sein sollte.“⁷ Unter Shoki Coe, der das Interesse an der Kontextualisierung theologischer Ausbildung schon 1966 und später als Direktor des „Theological Education Fund“ (TEF)⁸ um so deutlicher vertritt, wird Kontextualisierung zum Schlüsselbegriff dieses ökumenischen Programms – übrigens vorbereitet und gefördert durch eine Konsultation in Bossey über „Dogmatische oder kontextuelle

⁶ D. Werner: Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-91, Rothenburg: Ernst Lange Institut für Ökumenische Studien 1993, 35.

⁷ A.a.O., 36. Werner bezieht sich mit dem Zitat auf ein Wort von Shoki Coe beim ersten Treffen der North East Asia Association of Theological Schools, Nov./Dez. 1966. Werner fragt sich, „ob es Zusammenhänge zwischen Shoki Coes Aufgreifen des ‘Kontext’-Begriffs in Asien und der ungefähr gleichzeitigen Einführung des Kontext-Begriffs durch Paul Lehmann gibt (‘Ethics in a Christian Context’, 1963 = ‘Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik’, München 1966), der maßgeblich die Theologie der Revolution und damit die lateinamerikanische Befreiungstheologie angeregt hat ...“

⁸ Es handelt sich um ökumenisches Programm, das 1958 in Ghana zunächst als eigenständige Einrichtung gegründet und in London lokalisiert wurde und dann zwischen 1961 und 1977 als „geförderte Einrichtung“ der ÖRK-Abteilung für Weltmission und Evangelisation zugeordnet war. Vgl. D. Werner, a.a.O., 37.

Theologie“ (1971)⁹. In der dritten Mandatsperiode des Theological Education Fund (1972-1977) gehen von ihm weitreichende Impulse zur Entstehung der „kontextuellen Theologien“ in den Kirchen Afrikas, Lateinamerikas und Asiens aus. Wichtig für die gegenwärtige Kontextualitätsdebatte in der Praktischen Theologie sind Präzisierungen, die sich in einem der programmatischen Texte des TEF finden: „*Authentische Kontextualisierung ist immer prophetischer Natur. Sie erwächst aus einer wirklichen und tiefen Begegnung zwischen Gottes Wort und seiner Welt, und sie ist durch das Ziel bestimmt, die gegebene Situation – durch Verwurzelung in und Beteiligung an einem bestimmten historischen Moment – kritisch herauszufordern und zu verändern.*“¹⁰

Dietrich Werner nennt drei Momente, die eine Kontextualisierungsbeziehung beinhaltet. In diesen Momenten lassen sich zugleich Kriterien für ein qualifiziertes Sprechen von „Kontextualisierung“ erkennen. Es geht um die Abkehr von einem universalistisch-globalisierenden Denken in der Missionstheologie. Es geht um die induktive Bestimmung des missionarischen Auftrags im Ausgang von einer Analyse der Bedrohungen des Menschseins in einer spezifischen Situation. Und es geht um die Freisetzung der verändernden Kraft des Evangeliums angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen in dieser Situation¹¹. Hinzu kommt, daß Kontextualisierung ein andauernder und grundsätzlich offener Prozeß ist – weswegen Shoki Coe weder von „kontextueller“ noch von „kontextualisierter“, sondern von „kontextualisierender Theologie“ spricht¹².

⁹ Auf die Konsultation geht F. Frei näher ein. „Die anwesenden Theologen ... bezeichnen die dogmatische Theologie als geprägt von Konfession, Geschichte und Kirchengemeinschaft, die kontextuelle Theologie als existentiell, fragmentarisch und dynamisch. Die dogmatische Theologie ist für sie der systematische, beschreibende Teil der christlichen Botschaft, während die kontextuelle Theologie das verkündende Handeln des Theologen in seiner unmittelbaren Umgebung und in weltlichen Fragen beinhaltet.“ F. Frei: Kontextuelle Theologie, in: G. Collet (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee 1990, 142-161. 144.

¹⁰ Englisch in: Ministry in Context. The third mandate programme of the TEF, Bromley, England 1972, 19f; übersetzt von D. Werner, a.a.O., 38 (Hervorhebung dort). Interessant ist es, noch ein weiteres Zitat hinzuzunehmen: „Contextualization is a passionate cry for the recognition of the significance of this time and this place ... without which the Word is a dead word and the Christ a non-living lord“ (Learning in context, TEF, London 1973, 13; bei D. Werner, a.a.O., 39).

¹¹ Vgl. D. Werner, a.a.O., 39-40.

¹² Vgl. Shoki Coe: Contextualizing Theology, in: G. H. Anderson / Th. F. Stransky (Hg.), Mission Trends Nr. 3 Third World Theologies, New York / Ramsey / Toronto: 1976, 19-24. Vgl. F. Frei, a.a.O., 148 und 155.

All diese Momente von Kontextualisierung – das Sich-Einlassen auf das Partikulare einer historisch gegebenen Situation, die Verwurzelung in dieser Situation und das Engagement für ihre Veränderung, das prophetische In-Beziehung-Setzen der Zeichen der Zeit und des Evangeliums, und schließlich das Aushalten der Offenheit und des Nicht-zur-Ruhe-Kommens der Kontextualisierungsdynamik – erweisen Kontextualisierung als eine theologische Notwendigkeit. Ein begründetes und legitimes Sprechen von „Kontextualität“ bezieht sich damit auf eine normative Kategorie in der Theologie.

In der Kontextualitätsdebatte der Praktischen Theologie ist dies nicht so klar. In den Themenformulierungen der Kongreß-ReferentInnen kann man die Spannung ablesen zwischen der Vergewisserung der Praktischen Theologie als einer Theologie, die (schon) kontextuell ist, und dem Plädoyer dafür, daß sie kontextuell *wird* bzw. sich (selbst) kontextualisiert. Im ersten Fall wird deskriptiv von „Kontextualität“ gesprochen: eine „passive Kontextbezogenheit“ wird reflexiv eingeholt. Im zweiten Fall wird „Kontextualität“ als normative Kategorie verwendet: es geht um die Frage und entsprechende Entscheidung, welche Kontextbeziehungen aufgebaut werden sollen. „In welche Richtung diese selektive Kontextualisierung geht, ist eine Frage des Gewissens und der theologischen Optionen.“¹³ Kontextualität als normative Kategorie zu verwenden, bedeutet, das Kontextuell-werden der Praktischen Theologie zu thematisieren und nach den Kriterien und den Konsequenzen bzw. Veränderungen zu fragen, die eine Kontextualisierung für die Praktische Theologie mit sich bringt.

In diese Richtung gehen vor allem die Überlegungen, die Christine Schaumberger und Ulrich Bach¹⁴ auf dem Kongreß 1997 zur Diskussion gestellt haben. Daher möchte ich auf ihre Ausführungen noch einmal kurz zurückkommen.

2 Kriterien und Konsequenzen einer „Selbst-kontextualisierung der Theologie“

Christine Schaumberger betont *Kontextualisierung* als einen spannungsvollen Prozeß, der die Theologie und auch die Kontexte verwandelt. Kontextualität wird durch eine Option und entsprechende Ortsveränderung von Theologie und TheologInnen geschaffen. Die

¹³ O.Fuchs, a.a.O., 122.

¹⁴ Vgl. U. Bach, Option für die Einheit des Gottes-Volkes. Kontext-theologische Überlegungen aus der Perspektive behinderter Menschen, in: PThI 18 (1998), 81-100.

Ortsveränderung oder Bekehrung findet „in hierarchischen Verhältnissen von Herrschaft und Ausbeutung, von Fremdbestimmung und Marginalisierung“ als Hinwendung zu denen statt, die durch diese Strukturen verletzt und vernichtet werden¹⁵. Diesen Prozeß sieht Schaumberger als Aufgabe einer jeden Theologie, die Rechenschaft geben will über die Erinnerung, Vision und Praxis, in denen sie lebt.

Theologie kontextualisiert sich, indem sie sich zu einem Kontext bekehrt und ihn auch durch Parteinahme und Einmischung verwandelt. Schaumbergers Formulierung möchte ich hinzufügen, daß es um der Klarheit willen besser wäre, wenn sie hier nicht noch einmal von „Kontext“, sondern direkt von den spezifischen Situationen prechen würde, die sie mit dem Wort meint: Situationen, in denen das Menschsein bedroht ist. Kriterien dafür, daß sich eine Theologie kontextualisiert, sind für Schaumberger folgende: Diese Theologie läßt sich durch die Aufmerksamkeit für den Kontext bestimmen; sie erarbeitet Konzepte und Methoden theologischer Kontextanalyse, und sie fordert die „Veränderung von Unberührtheit ... zu Selbstkritik, Teilen, Mitleiden, Mitkämpfen bis zum Risiko des Scheiterns.“¹⁶.

Das mittlere ist wohl das konkreteste und schwierigste Kriterium: Konzepte und Methoden für die *theologische* Analyse und Reflexion eines Kontextes zu entwickeln. Das bedeutet, daß es nicht darum gehen kann, vorfindliche sozialwissenschaftliche Analysen aufzugreifen¹⁷ und in den Dienst der Theologie zu stellen, sondern daß vielmehr die Theologie ihre eigenen Schwerpunkte, ihre eigene Vorgehensweise und Begrifflichkeit der Analyse zu finden hat. Ich werde am Schluß darauf zurückkommen. Die Frage, in welchen Verhältnis Offenbarung, Glauben und Zeichen der Zeit zueinander stehen, kann dabei nicht außer Acht gelassen werden. Konkrete Hinweise auf das Wie einer theologischen Kontextanalyse gibt das französische Vorgehen, bei dem das unterscheidende Erkennen der Herausforderungen gemeinsame Arbeit aller Christen ist. Das erste und dritte Kriterium münden zusammen in dem, was ich im Folgenden, im Anschluß an Ulrich Bach, als „Perspektivenwechsel“ beschreiben und anfragen werde.

Theologien kontextualisieren sich auch, indem sie miteinander ins Gespräch kommen und einander Fragen stellen wie die folgenden: Wie analysiert die Theologie eines fremden Kontextes die Strukturen von Herrschaft und Ungerechtigkeit und die Rolle von Kirche und

¹⁵ Vgl. Ch. Schaumberger, a.a.O., 43-44.

¹⁶ A.a.O., 43.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 44-45.

Theologie angesichts dieser Herrschaftsverhältnisse? Wie beschreibt sie die Subjektwerdung jener Menschen, denen das Bewußtsein eingepflichtet wird, keine Subjekte zu sein? Wie reagiert sie auf Fremddefinition? Wie versucht sie, vergessene und zerstörte Erinnerung und Kultur wiederherzustellen? Wie beschreibt sie den kirchlichen Ort und die Praxis der Theologietreibenden?¹⁸

Zu den Konsequenzen einer Kontextualisierung der Theologie sowohl im Sinne ihrer Bekehrung zum Kontext als auch im Sinne der Interaktion zwischen sich kontextualisierenden Theologien gehört für Schaumberger vor allem der Verlust eines festen Ortes, einer unangestasteten bleibenden Position. Gegen den Anspruch auf eigene Orte, der sich im theologischen Sprechen vom „Kontext“ ausdrückt, fordert eine Kontextualisierung der Theologie diese gerade zum Mißtrauen „gegenüber allen eingenommenen und begehrten festen Orten heraus – seien sie zugewiesen, ‘eingeräumt’ oder erkämpft.“¹⁹ Das Gefühl, den Boden unter den Füßen, Sicherheiten und Orientierung zu verlieren, wird zum „Ort“ einer Theologie, die sich zu einem Kontext bekennt.

Hier liegt einer der beiden Berührungspunkte, die ich zwischen Christine Schaumberger und Ulrich Bach sehe: Auch für Ulrich Bach schließt die „Kontextualität“ der Theologie mit ein, daß ihr Erkennen fragmentarisch bleibt und daß es dabei eher um „einen offenen Prozeß mit nur wenigen ausformulierten Spielregeln“ geht als um ein System²⁰.

Der andere Berührungspunkt mit Christine Schaumberger liegt im optionalen Verständnis von Kontextualität. Ulrich Bach beschreibt die Bekehrung zum Kontext als Perspektivenwechsel, der in mehreren Schritten oder Stufen vor sich geht. Der Perspektivenwechsel basiert auf dem Gespür für „die Risse in der Welt“ – Risse zwischen „denen dort drüben“ und „uns hier“, zwischen Gelähmten und Gehfähigen, zwischen Armen und Reichen, „Nichtsen“ und „Habenden“ ... Er beginnt mit der Erkenntnis, daß Gott und die Welt und jeder einzelne in den Perspektiven der durch die Risse voneinander Getrennten je unterschiedlich wahrgenommen werden. Der Perspektivenwechsel verwirklicht sich schließlich im entschlossenen Widerstand dagegen, diese Risse als selbstverständliche Gegebenheit hinzunehmen. Wer die Perspektive wechselt, geht das Wagnis ein, sich selber, Gott und die

¹⁸ Vgl. a.a.O., 45.

¹⁹ A.a.O., 34; vgl. a.a.O., 45.

²⁰ Vgl. U. Bach, a.a.O., 94 und 86.

Welt nicht mehr anders kennen zu wollen als aus der Perspektive der „Nichtse“²¹.

3 Anfragen an eine sich im Perspektivenwechsel kontextualisierende Theologie

Vielleicht ist es gerade die Emphase, mit der Christine Schaumberger von der „kontextuellen Bekehrung“ zu den Geringgeachteten und Unterdrückten spricht²² und mit der Ulrich Bach dazu ermutigt, den Perspektivenwechsel zu wagen, die nachdenklich macht. Wie ist dieser Perspektivenwechsel möglich? Wie vollzieht sich die kontextuelle Bekehrung?

Die Möglichkeit des Perspektivenwechsels setzt das „Gespür für die Risse“ voraus – und dann auch die Wahrnehmung der Menschen auf der einen und der anderen Seite dieser Risse. Bach spricht in diesem Zusammenhang durchweg von den „Habenden“ und den „Nichtsen“. Eben diese Beschreibung legt die Frage nahe, in welcher Perspektive er diese beiden Seiten wahrnimmt, und in welcher Perspektive er zur Einnahme der Perspektive der „Nichtse“ ermutigt. Es erscheint mir wenig sicher, daß jene auf der einen Seite der Risse – Bach nennt die Zigeuner, die Armen, die Gelähmten – sich selbst „Nichtse“ nennen würden.

Ulrich Bach ist gelähmt, und es kann daher keine Frage sein, welche Perspektive er einnimmt. Aber der Riß zwischen gehfähigen und gelähmten Menschen ist nicht identisch mit dem Riß zwischen Reichen und Armen oder jenem zwischen diskriminierten Bevölkerungsgruppen und jenen, die sie diskriminieren. Wenn er immer wieder allgemein von „Nichtsen“ und „Habenden“ spricht, postuliert Ulrich Bach, daß es nicht viele Risse, sondern letztlich einen einzigen Riß gibt²³. Mit der Wahrnehmung der konkret und sehr unterschiedlich diskriminierten Menschen stimmt das nicht überein. So erkennt Christine Schaumberger eine der Schwierigkeiten mit der Entscheidung für einen bestimmten Kontext – in Bachs Worten: mit dem Perspektivenwechsel – gerade in der Vielzahl der Risse und der Vielfalt der Beziehungen zwischen den Rissen²⁴.

²¹ Vgl. a.a.O., 86.

²² Sie selber spricht von „emphatischen und aufrüttelnden Benennungen“, mit denen kontextuelle Theologinnen und Theologen ihre Arbeit kennzeichnen, vgl. a.a.O., 40.

²³ Vgl. ebd., 84.

²⁴ Vgl. C. Schaumberger, a.a.O., 47.

Spricht Ulrich Bach daher letzten Endes nicht doch in der Perspektive der „Habenden“? Oder stellen sich die beiden Seiten der Risse erst in der Perspektive eines Dritten als Arme und Reiche, als Normale und Nicht-normale, als Nicht-se und Habende dar? Oder – diese Frage wird seiner persönlichen Geschichte wahrscheinlich am ehesten gerecht: Spricht Ulrich Bach sowohl in der Perspektive der „Nichtse“, sofern er sich als Gelähmten weiß, als auch in der der „Habenden“, sofern er in sich selber, und sei es als Erinnerung, auch etwas von den Gehfähigen hat? Diese wenn auch minimale Gemeinsamkeit oder „Verflechtung“ zwischen den durch Risse voneinander getrennten Seiten erlaubt eigentlich erst die Wahrnehmung ihrer Unterschiedenheit²⁵.

Bach fragt nicht nach den Bedingungen dafür, den bzw. die anderen jenseits eines Risses überhaupt wahrnehmen und als andere beschreiben zu können. Das ist jedoch für den bei der Kontextualisierung der Theologie konstitutiven Perspektivenwechsel entscheidend. Fragt man danach, wie Fremdes als solches überhaupt wahrgenommen werden kann, dann wird eine so klar unterscheidende Benennung der Menschen diesseits und jenseits der Risse wie die von Bach unmöglich. Es sei denn, man ist sich dabei kritisch bewußt, bei einer solchen „entflechtenden“ Beschreibung des Eigenen und des Fremden notwendigerweise den Standpunkt eines Dritten einzunehmen. Von diesem Standpunkt aus wird vergleichend *über* die einen und die anderen gesprochen. Betroffenheit und Schrecken, die Bach von sich selber bezeugt, um deutlich zu machen, was das „Gespür für die Risse“ ausmacht, sind beim Standpunkt des Dritten nicht mehr bestimmend. „Doch indem wir über etwas oder über jemand, also auch über eine fremde Person oder eine fremde Kultur in einem bestimmten Sinne sprechen, nehmen wir die Rolle eines Dritten ein, in der die Differenz von Eigenem und Fremdem sich *neutralisiert*.“²⁶

Wie aber kann nun Fremdes als solches wahrgenommen werden? „Es gehört zum Phänomen des Fremden als solchem, daß es uns in diesem Sinne *unzugänglich* und *unzugehörig* ist. Das Fremde haust nicht einfach anderswo, wo wir es in eigener Person überraschen

²⁵ Darauf weist Bernhard Waldenfels in seinen Überlegungen zum „Zwischen“ des interkulturellen Dialogs hin. Ders.: Der Anspruch des Fremden in interkultureller Sicht, in: G. Rieße / H. Sonnemans / B. Theß (Hg.), Wege der Theologie – an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, Paderborn 1996, 325-531.

²⁶ B. Waldenfels, a.a.O., 329 (Hervorhebung vom Autor).

könnten; es bildet vielmehr selbst ein genuines Anderswo. Es markiert den Ort, wo ich nicht sein kann, ohne aufzuhören, ich zu sein.“²⁷

Von hier aus stellen sich noch einmal Fragen an Bachs Forderung eines Perspektivenwechsel. Kann „ich“ den Perspektivenwechsel überhaupt aktiv vollziehen? Handelt es sich nicht erst um einen Perspektivenwechsel, wenn er sich mir aufnötigt, weil mich die Begegnung mit dem Fremden mir selber fremd macht? Das ist ja Bachs eigene Erfahrung: mit seiner Lähmung *erleidet* er den Seitenwechsel, wird selber zum Fremden, zum Bewohner des Jenseits eines Risses. Wenn aber ein Perspektivenwechsel *erlitten* – und dafür eine traumatisierende Begegnung mit dem Fremden zugelassen – werden muß, so ist die Frage, was nun der Wechsel der Perspektive konkret heißt, nicht schon damit erschöpfend beantwortet, daß es darum geht, sich in den anderen hineinzudenken und von ihm aus die Zusammenhänge neu zu sehen²⁸.

Christine Schaumberger differenziert die „Postulate für Kontextbestimmung“, indem sie der „Fremdbestimmung durch Fremddefinition“ den Kampf ansagt. „Wenn feministisches Benennen die Gewalt der Fremddefinition brechen soll, müssen Frauen in unterschiedlichen Lebenssituationen und mit unterschiedlichen Lebensentwürfen *die Definitionsmacht selbst ausüben*, ihre persönlichen Situationen, Erfahrungen und Bewertungen in der Spannung zwischen geschichtlich-gesellschaftlichem Kontext und Selbsterfindung beschreiben und in Auseinandersetzung mit Frauen, die mit anderen Lebensentwürfen und in fremden Kontexten leben, infragestellen und korrigieren, aber auch radikalisieren.“²⁹

Besonders die Anforderungen an eine Kontextbestimmung, die mit der Gewalt der Fremddefinition bricht, haben zur Folge, daß eine sich kontextualisierende Theologie in eine unabschließbare und unabsehbare Bewegung hineingeht. „Die Ansprüche der Kontextualisierung verlangen fortwährendes Neuorientieren und Weiter-Gehen, Neuerinnern und Tiefer-Graben.“³⁰ Diese Offenheit wird seit den Anfängen des Sprechens von „kontextueller Theologie“ als ein wesentliches

²⁷ A.a.O., 328-329.

²⁸ Vgl. U. Bach, a.a.O., 87.

²⁹ A.a.O., 47 (Hervorhebung von mir). Auch hier bleibt die Frage, wie sich dieses Postulat in einer konkreten theologischen Reflexionsarbeit in bezug auf einen Kontext auswirkt.

³⁰ Ebd. Die Meditation des spannungsvollen Zueinanders von Weiter-Gehen und Tiefer-Graben zieht sich wie ein roter Faden durch den gesamten Beitrag von Christine Schaumberger.

Element von Kontextualisierung postuliert³¹. Sie gibt zugleich Fragen auf.

Mit der Offenheit einer sich durch Perspektivenwechsel bzw. entsprechende Bekehrung kontextualisierenden Theologie ist ein Verlust an Orientierung und eine Verunsicherung verbunden, die Christine Schaumberger sogar als das Kriterium für Kontextualisierung benennt. Eine solche Verunsicherung kann als Gefahr für die Identität oder das Profil einer Theologie angesehen werden³². Es liegt daher nahe, nach einem Kriterium zu fragen, das erkennen läßt, wann der zur Kontextualisierung der Theologie notwendigerweise dazugehörige Prozeß der Verunsicherung destruktiv wirkt – und wann er entscheidend für die Profildgewinnung der Theologie ist. Immerhin hat die Kontextualisierung der lateinamerikanischen Theologie beispielsweise keineswegs zu ihrer Selbstauflösung geführt, sondern dazu beigetragen, daß sie ihr Profil als „Befreiungstheologie“ gewonnen hat – wobei auch für sie das „Weiter-Gehen“ und „Tiefer-Graben“ eine bleibende Herausforderung ist. Das Bemühen, durch bestimmte Kriterien die mit dieser Herausforderung verbundene Verunsicherung einzugrenzen, kann der Prozeßhaftigkeit der Kontextualisierung entgegenstehen.

Die Betroffenheit durch einen Kontext hat immer einen radikalen Wandel und damit den Zusammenbruch bis dahin geltender Identitäten und Sicherheiten zur Folge – sonst wäre es keine wirkliche Betroffenheit. Es kann nicht darum gehen, das „beängstigend erlebte Schwinden von Sicherheiten“³³ zu bekämpfen und möglichst schnell neue Orientierungen und Positionen aufzubauen. Die entscheidende Frage gilt vielleicht gerade dem Erhalt der Verunsicherung. Wie kann die Betroffenheit durch einen Kontext davor geschützt werden, in den Kategorien, die schon für die Bestimmung dieses Kontextes bereit stehen (z.B. von Unterdrückten und Unterdrückern, „Nichtsen“ und „Habenden“ ...) ihre verunsichernde Wirkung und damit gewissermaßen ihren Geist aufzugeben? Wie können überhaupt die Offenheit und Prozeßhaftigkeit einer sich kontextualisierenden Theologie konkret eingelöst werden?

³¹ Siehe oben, besonders Anm. 20.

³² In der Beiratssitzung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen vom 5.-7.2.98 kam es zu dieser Feststellung: Es ist denkbar, daß eine sich – durch eine bestimmte Option – kontextualisierende Theologie zur Selbstauflösung bzw zur „Selbstaufopferung des wissenschaftlichen Kontextes“ (vgl. O. Fuchs, a.a.O., 118) tendiert; aber es gibt auch Optionen, durch die sich entsprechend kontextualisierende Theologien erst zu ihrer Identität und ihrem Profil gekommen sind.

³³ Vgl. C. Schaumberger, a.a.O., 42.

4 Richtungen einer weiteren Debatte

Diese Fragen deuten an, welche Schwierigkeiten und Herausforderungen mit einer Kontextualisierung der Theologie verbunden sind. Die Aufgabe einer Theologie, die sich auf die Kontextualitätsdebatte einläßt, sehe ich darin, daß sie die angedeuteten Fragen aufgreift und vertieft. Abschließend möchte ich zeigen, in welche Richtungen eine Debatte weitergehen könnte.

Eine Richtung, in der die Debatte weitergehen müßte, ist mit dem Wort von der „Bekehrung zum Kontext“ oder vom Perspektivenwechsel angesagt.

Erste Fragen betreffen hier das widerspruchsvolle Ineinander und Zueinander von Aktion und Passion. Einerseits gibt es da die „bewußte Entscheidung“, die „aktive Hinwendung“³⁴. „Selbstkontextualisierung“, das Wort, das Schaumberger bevorzugt, besagt ja nichts anderes, als daß die Initiative vom theologischen Subjekt „selbst“ aus- und zu ihm zurückgeht. Andererseits ist für Bach, der in seiner eigenen Biographie von einem „Riß“ betroffen wird, das Erleiden des Fremden und das Erleiden des eigenen Fremdwerdens Voraussetzung für einen Perspektivenwechsel. Auf eine hier implizierte Folge von Passion und Aktion in der Begegnung mit dem Fremden weist auch Bernhard Waldenfels hin, wenn er von dem „Einbruch“ des Fremden spricht, der zur Folge hat, daß das Fremde erst nachträglich, in seinen Nachwirkungen, faßbar ist³⁵. Wie wirkt sich das „Erleiden“ des Fremden in einer sich durch die Entscheidung für dieses Fremde kontextualisierenden Theologie aus? Wie werden Passion und Aktion in der Kontextualisierung artikuliert?

Weitere Fragen betreffen die Wahrnehmung der Seiten, zwischen denen der erlittene und aktiv vollzogene Wechsel stattfindet. Schaumberger ist es wichtig, daß eine Seite – in ihrem Fall Frauen in bestimmten Lebenssituationen – nicht von außen bestimmt und definiert wird. In diesem Zusammenhang spricht sie von einem „Kampf gegen Fremdbestimmung“ und fordert die „Selbstdefinition“. Diese wird allerdings immer auch von anderen gehört und verstanden oder auch im Wort anderer wiedergegeben werden. Für das Bemühen um ein Benennen, das den Benannten keine Gewalt antut, ist es wichtig, diesen selber die „Definitions-macht“ zu geben. Aber entscheidend bleibt doch die Frage, wie eine Wahrnehmung und Beschreibung des Fremden möglich ist, die der Fremdheit ihre traumatisierende Wirkung nicht

³⁴ Vgl. a.a.O., 41,44,46,47.

³⁵ Vgl. B. Waldenfels, a.a.O., 331.

nimmt. Es geht darum, „wie Fremdes zur Sprache kommen und Beachtung finden kann, ohne unter dem Blick eines Dritten seine Fremdheit einzubüßen.“³⁶

Die kritische Berücksichtigung dieser Frage könnte spezifisch für jene der Theologie eigene Kontextanalyse sein, für die Methoden und Konzepte erst noch zu entwickeln sind. Auch und gerade in dieser Richtung müßte eine Debatte der Kontextualität der Praktischen Theologie weitergehen.

Was macht die Wahrnehmung und Reflexion konkreter Situationen und Erfahrungen zu einer *theologischen* Wahrnehmung und Reflexion. Was macht eine *theologische* Kontextanalyse im Unterschied zu sozialwissenschaftlichen Analysen aus? Ist es die Fragestellung³⁷? Ist es der mitgebrachte (biblische) Verstehens- und Bewertungshorizont? Wie kommt dieser zur Geltung?

Wer in dieser Richtung weitergehen will, kommt nicht daran vorbei, den Zusammenhang zwischen der hörenden, sehenden Aufmerksamkeit für die Bedrohung und Not, in der Menschen um ihr Leben kämpfen, und dem Glauben an Gott, der ein Leben in Fülle will – „ich habe ihren Schrei gehört, ihre Bedrückung gesehen ...“ –, zu vertiefen. Diesen Zusammenhang stellt Juan Luis Segundo in einer Weise dar, die grundlegend für die Frage nach der theologischen Qualität einer Kontextanalyse ist³⁸. Ich kann sie hier nur kurz vorstellen. An der Gestalt des Moses zeigt Segundo, daß der Offenbarung JHWHs, der will, daß ihm das Volk in Freiheit dient, die Offenheit des Moses vorgeht, der wiederum in seiner Berührbarkeit durch das Leiden und die Demütigung seines Volkes gewiß wird, an welchen Gott er glaubt: an Gott, der nicht die Unterdrückung, sondern die Freiheit des Volkes will und der angesichts der Bedrohung seiner Existenz nicht gleichgültig bleiben, sondern einschreiten wird. Indem Moses sich verletzen läßt durch den Gegensatz zwischen der Bedrückung, die er sieht, und dem Begehren nach Freiheit, das er in sich fühlt, öffnet er sich für das eingreifende Handeln, die befreiende Gegenwart Gottes. „Offenbarung, Glaube, Zeichen der Zeit“ – Gott offenbart sich denen, die glauben und im Glauben die Zeichen der Zeit lesen. „Zeichen der Zeit,

³⁶ A.a.O., 330.

³⁷ Siehe die oben (S. 5) angeführten Fragen, die für Christine Schaumberger (a.a.O., 45) die Interaktion zwischen sich kontextualisierenden Theologien bestimmen sollten.

³⁸ Siehe oben, Anm. 3. „Vom Ansatz her möchten wir ... zeigen, wie jeder einzelne der genannten Schwerpunkte (Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit, HM) die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen bedingt und wie in dieser Hinsicht derjenige Faktor, der der letzte zu sein scheint, in Wirklichkeit an erster Stelle diese Gefüges von Voraussetzungen steht.“ A.a.O., 434, vgl. a.a.O., 459.

Glaube, Offenbarung“: diejenigen, die in engagierter, mit-leidender Weise die Zeichen der Zeit lesen, werden sich darin ihres Glaubens gewiß und öffnen sich für Gott, der sich als mit-leidender und befreiender Gott offenbart.

An der in den biblischen Büchern wechselnden Darstellung der Gestalt des Moses wird deutlich, daß hier nicht ein Lehrer ein für alle Mal feststehende Wahrheiten vermittelt, sondern ein Lernender zum Hin-hören und –sehen, zur Aufmerksamkeit für die „Zeichen der Zeit“ ermutigt, um so immer neue Zeichen der befreienden Gegenwart Gottes entdecken zu können³⁹. Die Entdeckung der Gegenwart Gottes hat nichts Statisches. Gott spricht und findet Zeugen seines Wortes in dem Volk, mit dem er unterwegs ist. Sein Wort wird aber erst zur Offenbarung, wenn es in der Erfahrung einer sich immer wieder erneuernden Befreiung erkannt wird⁴⁰. Diese hermeneutische Bedingung gilt auch für das Offenbarungszeugnis, das in den Schriften des Ersten und Zweiten Testaments vorliegt. Auch hier wird der Buchstabe erst für den zum Leben, der im Geist die Zeichen der Zeit zu erkennt: In der Figur Jesu Christi radikalisiert sich dieser eben an der Figur des Moses verdeutlichte Zusammenhang.

Im Anschluß an Segundo lassen sich drei Elemente benennen, die die Wahrnehmung einer konkreten Situation zu einer theologisch relevanten Wahrnehmung machen und die daher konstitutiv für eine theologische Kontextanalyse sind.

Das ist ein Glaube des abrahamitischen Typs, der jeder religiösen Klassifizierung vorausliegt: „eine bestimmte Wertestruktur, die einen Menschen für Unterdrückungssituationen sensibilisiert und auf den Gedanken bringt, daß Gott dies nicht wollen kann, während die anderen dachten, daß dies eine normale Situation oder ein kleineres Übel sei“⁴¹.

Das ist ein stets weitergehender Prozeß des Lernens: „Mose lehrt uns nicht etwas ein für allemal Feststehendes, sondern das Erlernen des Lernens, also wie in der Geschichte noch mehr Zeichen derselben

³⁹ „Die von Gott über sich selbst und den Menschen gegebene Offenbarung besteht nicht in einer Anhäufung von zutreffenden Informationen. Es handelt sich um einen ‚Prozeß‘, bei dem der Mensch nicht ‚Dinge‘ zur Kenntnis nimmt. Er lernt zu lernen.“ (A.a.O., 445)

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 458.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 455.

offenbarenden und befreienden Gegenwart Gottes zu entdecken sind.“⁴²

Dieser weitergehende Prozeß der Offenbarung schließlich „setzt ein Volk voraus, das in der Verfassung ist, von Generation zu Generation eine Weisheit weiterzugeben.“⁴³ Die Menschen, die in der Bibel Zeugen dafür sind, die Öffnung für Gott in der Öffnung für die Zeichen der Zeit leben, stehen in der geschichtlichen Kontinuität eines Volkes.

Für das unterscheidende Erkennen der Zeichen der Zeit als gemeinsame Arbeit aller Gläubigen gibt es gegenwärtig ein Beispiel in der katholischen Kirche in Frankreich. Dort haben die Bischöfe innerhalb der letzten Jahre mehrere Dokumente vorgelegt⁴⁴, in denen sie sich um ein „unterscheidendes Erkennen“ (discernement) der veränderten kulturellen und subjektiven Bedingungen des Glaubens und seines politischen Kontextes bemühen, ohne dabei aber Analysen von Experten an Menschen weiterzugeben, die darin keine Experten sind⁴⁵. Vielmehr verstehen sich die Dokumente als Arbeitsinstrumente für eine theologische Arbeit des Unterscheidens, die vor allem von den Gläubigen selber zu leisten ist. Mit der von ihnen dargelegten Sicht der Situation geben die Bischöfe den Gläubigen ein Hilfsmittel an die Hand, damit diese selber die Schwierigkeiten und Hoffnungen, die ihr Leben und Glauben prägen, zu erkennen versuchen.

Gemeinsame Arbeit aller Gläubigen – die Bitte der Bischöfe an das Volk der Getauften, mitzuteilen, wie der Glaube ihr Leben orientiert und erneuert, hatte unerwartet viele, kritische und positive Reaktionen von Gruppen und einzelnen zur Folge – ist das eine Merkmal einer *theologischen* Kontextanalyse, das sich an diesem Beispiel ablesen läßt. Das andere Merkmal ist die Verwendung der Kategorie der Herausforderung, entscheidender Bestandteil in dem Arbeitsinstrument,

⁴² A.a.O., 458.

⁴³ A.a.O., 448 (Hervorhebung vom Autor). Vgl. a.a.O., 459.

⁴⁴ Es handelt sich um die drei Dokumente zum Thema: „Proposer la foi dans la société actuelle“ (Paris 1994, 1995, 1996). Unter der Federführung des Bischofs von Angoulême, Claude Dagens, hat eine kleine Gruppe von Theologen die Dokumente erarbeitet. Das letzte ist der „Brief an die Katholiken in Frankreich“ (Lettre aux catholiques de France). Zu dem ganzen Vorgehen und seiner Bedeutung vgl. H. Müller: Den Glauben zumuten. Eine französische Initiative mit europäischem Vorbildcharakter, in: Herder Korrespondenz 55 (1999) 316-321.

⁴⁵ Vgl. H. J. Gagey: De l'héritage à la proposition, in: Spiritus 145 (1996) 389-397. „L'acte de discernement dont il est ici question ne consiste pas dans un bilan sociologique, même si la sociologie peut l'éclairer, il est l'acte de croyants qui entreprennent de comprendre pourquoi et comment la foi au Christ Jésus, Seigneur et Sauveur, est effectivement source de liberté et force constructive.“ (A.a.O., 395)

das den Gläubigen für die von ihnen zu leistende Unterscheidungsarbeit vorliegt.

Herausforderung: das bedeutet, daß ungünstige Bedingungen, Schwierigkeiten, Hindernisse, durchaus gesehen, aber nicht nur als Widerstände wahrgenommen werden, die einen dazu bringen, sich zurückzuziehen und aufzugeben, sondern zugleich als ein Appell, neue Wege zu suchen, und auch als Chance, solche Wege zu eröffnen. Für die französischen Theologen und Bischöfe macht die Verwendung dieser Kategorie der Herausforderung die analytische Arbeit erst zu einer Arbeit im Glauben und damit zu einer theologischen Arbeit. Denn es geht nicht darum, negative und positive Elemente zu unterscheiden und gegeneinander abzuwägen, sondern es geht darum, *im Innern* der einschränkenden Bedingungen den erwarteten und gelebten Glauben als eine Quelle der Freiheit zu entdecken. Es geht darum, den Wandel selber hellstichtig in den Blick zu nehmen und darin die Arbeit des Geistes zu entdecken, der in dem verlöschenden Gesicht von Welt und Kirche das neue Gesicht schon ankommen läßt.⁴⁶

Eine theologische Kontextanalyse, die mit der Kategorie der Herausforderung arbeitet, wird schließlich dadurch geprägt sein, daß sie Kirche und Gesellschaft nicht mehr in der Perspektive einer Gegenüberstellung zu sehen vermag. Denn die Herausforderungen sind für beide im wesentlichen die gleichen. Das bedeutet, daß die theologische Analyse der Herausforderungen von mehr Solidarität und auch Demut und Freiheit gekennzeichnet sein wird. „Aufgrund ihrer ganzen Geschichte, besonders in Europa, fühlt sich die Kirche zutiefst mit den alten vergehenden Ausgewogenheiten und mit dem verlöschenden Gesicht der Welt verbunden. Dabei sind wir nicht die einzigen, die Mühe haben, zu verstehen, was geschieht.“⁴⁷

„Abrahamitischer“ Glaube, Segundo spricht auch vom „anthropologischen“ Glauben, Prozeßcharakter und wechselseitige Angewiesenheit von Offenbarung und „Kontextualisierung“, von Kontextualisierung und Offenbarung, Gemeinschaftlichkeit des Lernens im Sinne eines Sich-Öffnens für bestimmte Situationen und den Willen Gottes in diesen Situationen, unterscheidendes Erkennen der konkreten Lebenssituation unter Verwendung der Kategorie der Herausforderung – mit diesen Elementen einer theologischen Kontextanalyse deuten sich Aufgaben an, die zeigen, wie sinnvoll und notwendig nicht nur eine Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie, sondern

⁴⁶ Vgl. *Proposer la foi dans la société actuelle I* (1994), 36ff und *II* (1995), 46ff.

⁴⁷ *Lettre aux Catholiques de France*, Paris 1996, 22; Übersetzung HM.

auch schon eine Erarbeitung der Grundlagen, Konzepte und Methoden einer sich kontextualisierenden Praktischen Theologie ist.

Reflektierte Kooperative Leitung Aktionärsforschung und Gemeindeforschung

Schlüsselwörter wie „Kooperative Pastoral“ sind in aller (Theologat-) Mund. Wir konzentrieren uns in diesem Beitrag auf einen entscheidenden Aspekt aller Kooperation in der Gemeinde: die Leitung. „Leitung“ bedeutet nicht nur, daß es eine(n) Leiter(in) auf der einen und Geführte auf der anderen Seite gibt. „Leitung“, zumeist „Kooperative Leitung“, hat daneben zu tun mit Zielbildungsprozessen und mit Entscheidungsprozeduren, also mit einer Reihe von Initiativen und Strukturen – und natürlich mit Personen. Kooperative Leitung kann unseres Erachtens nicht einfach durch Beschluß von oben auf herab eingeführt werden. Eine Gemeinde zu einer sich selbst regulierenden Einheit entwickeln zu helfen, ist ein komplexer Prozeß. Wir stellen ihn im folgenden als ein Projekt der Aktionärsforschung in einer Gemeinde dar. d. h., wir betrachten eine bestimmte Praxis unter praktischen und wissenschaftlichen Gesichtspunkten.

Wir werden zunächst in einigen Gedanken das Schlüsselwort „Reflektierte kooperative Leitung“ erläutern und anschließend darstellen, wie die Aktionärsforschung als praxisbezogene empirische Methode heranzutreten. Im Abschluß daran stellen wir eine bestimmte Form der Aktionärsforschung vor: das „Survey Guided Development“ (SGD). Diese Methode hat verschiedene Ausprägungen erfahren, von denen wir einige kurz skizzieren und einen eigenen Vorschlag zur Weiterentwicklung machen. Ziel der folgenden Überlegungen ist es, den praktischen und wissenschaftlichen Nutzen eines solchen handlungsorientierten Projekts aufzuzeigen und Hinweise zu seiner Anwendung in der Gemeindeberatung zu geben.

1. Kooperative Leitung

Die zur Neufassung des Katholischen Kirchenrechts von 1983 war die Reflexion über das Gottesvolk (die Gläubigen bzw. die „Laiken“) im Vergleich zur Aufmerksamkeit für den Klerus deutlich unterentwickelt. Das theologische Denken hatte mit dem II. Vatikanum eine Entwicklung durchgemacht, die rein in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommen werden sollte. Die bislang weitgehend unterstellte Identität von Kirche und Klerus war durch eine intensivere Reflexion über das

Hans-Georg Ziebertz/Roger Weverbergh

Reflektierte Kooperative Leitung Aktionsforschung und Gemeindeentwicklung

Stichworte wie „Kooperative Pastoral“ sind in aller (Theologen-) Munde. Wir konzentrieren uns in diesem Beitrag auf einen entscheidenden Aspekt aller Kooperation in der Gemeinde: die Leitung. „Leitung“ bedeutet nicht nur, daß es eine(n) Leiter(in) auf der einen und Geleitete auf der anderen Seite gibt. Leitung, zumal „Kooperative Leitung“, hat daneben zu tun mit Zielfindungsprozessen und mit Entscheidungsprozeduren, also mit einer Reihe von Inhalten und Strukturen – und natürlich mit Personen. Kooperative Leitung kann unseres Erachtens nicht einfach durch Beschluß von heute auf morgen eingeführt werden. Eine Gemeinde zu einer sich selbst steuernden Einheit entwickeln zu helfen, ist ein komplexer Prozeß. Wir stellen ihn im folgenden als ein Projekt der Aktionsforschung in einer Gemeinde dar, d.h., wir beleuchten eine bestimmte Praxis unter praktischen und wissenschaftlichen Gesichtspunkten.

Wir werden zunächst in einigen Gedanken das Stichwort „Reflektierte kooperative Leitung“ erläutern und anschließend darstellen, was die Aktionsforschung als praxisbezogene empirische Methode kennzeichnet. Im Anschluß daran stellen wir eine bestimmte Form der Aktionsforschung vor: das „Survey Guided Development“ (SGD). Diese Methode hat verschiedene Ausprägungen erfahren, von denen wir einige kurz skizzieren und einen eigenen Vorschlag zur Weiterentwicklung machen. Ziel der folgenden Überlegungen ist es, den praktischen und wissenschaftlichen Nutzen eines solchen handlungsorientierten Projekts aufzuzeigen und Hinweise zu seiner Anwendung in der Gemeindeberatung zu geben.

1 Kooperative Leitung

Bis zur Neufassung des Katholischen Kirchenrechts von 1983 war die Reflexion über das Gottesvolk (die Gläubigen bzw. die „Laien“) im Vergleich zur Aufmerksamkeit für den Klerus deutlich unterentwickelt. Das theologische Denken hatte mit dem II.Vatikanum eine Entwicklung durchgemacht, die nun in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommen werden sollte. Die bislang weitgehend unterstellte Identität von Kirche und Klerus war durch eine intensivere Reflexion über das

Gottesvolk zu ergänzen. Das Konzil hat eine solche Möglichkeit der Mitwirkung der Gläubigen an Entscheidungen der Gemeinde eröffnet. Es hat diese Mitwirkung allerdings auf die Form der Konsultation des Pfarrers begrenzt und es ihm anheim gestellt, davon Gebrauch zu machen. Gleichwohl fordert das CIC den Pfarrer auf, den eigenen Anteil der Laien an der Sendung der Kirche anzuerkennen und zu fördern (c.529 §2), die Leitungsgewalt obliegt aber dem Priesteramt (c.129 §1). Knut Walf (1997, 66ff) kommt zu einer eher nüchternen Einschätzung der Mitwirkungsmöglichkeit der Gläubigen. Begriffe wie "Mitwirkung" und "Partizipation" hält er für Termini, die die wirkliche Sachlage eher verschleiern als aufklären. Am Beispiel der Kanones c.212 §3 und c.223 §2 meint er zu erkennen, daß der kirchliche Gesetzgeber an einer Partizipation der Gläubigen nicht wirklich interessiert ist. "Sieht man einmal von jenen Ausnahmen ab, in denen der Codex gewissen, ausgewählten Laien Rechte in der Kirche einräumt (etwa c.230 im Hinblick auf die Verkündigung und Sakramentenspendung, c.1112 Assistenz bei der Eheschließung, c.1421 §2 Zulassung als kirchliche Richter) kennt das katholische Kirchenrecht kaum Mitwirkungsrechte von Laien in der Kirche. Zu nennen wären hier allenfalls die Vermögensverwaltungsräte auf Bistums- und Pfarreebene (cc. 429ff, 537). Die Einrichtung von sog. Pastoralräten (Diözesanpastoralrat, Pfarrgemeinderat) wird ja durch den Codex lediglich empfohlen, nicht zwingend vorgeschrieben" (Walf 1997, 69). Etwas weniger ernüchternd fällt der Kommentar des 1998 verstorbenen Würzburger Kirchenrechtlers Rudolf Weigand aus. Er meint, daß bei aller Interpretierbarkeit der ekklesiologischen Grundpositionen des II.Vatikanum das Konzil gleichwohl seinen Blick auf die Gläubigen, das Volk, verändert habe. Unter Berufung auf den c.208 des CIC kommt er zu der Auffassung, daß die Kirche nach dem neuen Codex wesentlich die Gemeinschaft der Gläubigen ist, "die von Gott durch die Taufe zum neuen Volk Gottes berufen sind und unter denen 'eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit' besteht" (Weigand 1987, 146). Aber er schränkt ein, daß ein solcher Hinweis nicht als ein Konzept der Egalisierung *miß*verstanden werden dürfe.

Wie auch immer im einzelnen von kirchenrechtlicher Seite interpretiert werden mag, die Praxis setzt bisweilen eigene Normen. Wollte man sich in manchen Teilkirchen streng an alle Vorgaben der Begrenzung der Leitungsgewalt ausschließlich auf Priester halten, würde das kirchliche Leben stagnieren. Engagierte Gläubige und Nicht-Kleriker im pastoralen Dienst nehmen längst eine Vielzahl von Funktionen wahr, die früher Priestern vorbehalten waren. Ausgebildete PastoralreferentInnen tragen weitreichende Verantwortung in den Gemeinden, die de facto bis zu deren Leitung reicht. Sie zeichnen verantwortlich

für die liturgische oder katechetische Arbeit und sie organisieren die Pastoral. Sie nehmen die Aufgabe wahr, christliche Gemeinde aufzubauen. So sehr diese Praxis auf der einen Seite zur Normalität zu werden scheint, ist sie auf der anderen Seite ein Problem, weil ihr die nötige gesamtkirchliche Anerkennung fehlt (Weverbergh 1997, 163f). Die Beteiligung von Nicht-Klerikern an Gemeindeaufgaben wird oftmals mit dem mangelnden Priesternachwuchs begründet. Auch wenn man sich dadurch nur "nach oben" entschuldigen will, handelt es sich um eine peinliche Feststellung (Wiederkehr 1997). Sie diskreditiert, wie Wiederkehr meint, engagierte "Laien" und zeigt ein theologisches Unvermögen, die vorhandenen Charismen, Gaben und Fähigkeiten (vgl. 1 Kor 12) sinnvoll zu Trägern des kirchlichen Geschehens zu erheben.

Uns geht es im folgenden weder um die Verteidigung noch um die Kritik kirchenrechtlicher Normen oder bestimmter Vollzüge in der Praxis. Uns interessiert auch nicht in erster Linie, ob und wie ggf. Pastoralreferenten stärker in das kirchliche Amt einzubinden wären. Wir wollen vielmehr von der gegebenen Situation ausgehen, die wohl in den meisten Fällen von dem Versuch gekennzeichnet ist, ein fruchtbares Miteinander von Priester und Gläubigen herzustellen. Von der Verfaßtheit der Gemeinde her ist der Pfarrgemeinderat eine Scharnierstelle, an der sich die Möglichkeiten und Grenzen der Kooperation zeigen. Wir meinen, daß Gemeindeleiter (Priester) durchaus Spielraum haben und diesen wahrnehmen können, sich aus der Allzuständigkeit zu befreien und (sich selbst und) der Gemeinde zu helfen, den Weg zu einer selbstreflektierenden Gemeinde zu beschreiten; vorausgesetzt natürlich, die Notwendigkeit dazu wird überhaupt gesehen. Wenn Gemeindeleiter diese sehen, könnten sie dafür beispielsweise folgende Erfahrungen bzw. Gründe anführen:

- sie könnten ekklesiologisch die Volk-Gottes-Theologie des II.Vatikanums rezipieren und das "allgemeine Priestertum" im Sinne einer Beteiligung des "Volkes" konkretisieren;
- sie könnten sozialpsychologisch davon ausgehen, daß durch Beteiligung Bindung geschaffen bzw. erhöht wird und Menschen zum Engagement motiviert;
- sie könnten psychologisch die Erfahrung verarbeiten, daß die Gläubigen heute eine hohe Autonomie beanspruchen, auch in Fragen des Glaubens und des christlichen Lebens, und daß diese Autonomie mit patriarchalischen Betreuungskonzepten kaum vereinbar ist; und
- sie könnten in soziologischer Hinsicht zu der Einsicht gekommen sein, daß die heutige christliche Gemeinde ein hoch-komplexes

System ist, das ein adäquates Leitungskonzept verlangt – wofür beispielsweise weder die Metapher der "Herde" noch die des "Hirten" hinreichend ist (Bucher 1998).

Wenn Gemeindeleiter solche Einsichten teilen, könnte ihnen daran gelegen sein, in der Leitung der Gemeinde zu einer Praxis zu kommen, die wir im folgenden als "reflektierte kooperative Leitung" bezeichnen. Wir verstehen darunter eine Leitungsform, die die Gemeinde mit der Aufgaben- und Zielformulierung betraut und dabei "Selbstreflexion" als Steuerungsmittel vorsieht. Praktisch-theologische Forschung, die sich dieser Frage in theoretischer und praktischer Perspektive annimmt, kann dazu auf eine Methode zurückgreifen, die in den sechziger und siebziger Jahren als Handlungs- bzw. Aktionsforschung bekannt geworden ist

2 Aktionsforschung als Medium der Gemeindeentwicklung

Die Aktionsforschung hat sich in den sechziger und siebziger Jahren etabliert, als die Diskussion methodologischer Fragen in den empirischen Sozialwissenschaften eine starke Konjungtur hatte (vgl. zum folgenden Heinze 1987; auch Tzscheetzsch 1984; Zuber-Skerritt 1996). Die Wurzeln der Aktionsforschung liegen im Interaktionismus, der sich ausführlich mit Fragen der Genese von Sinn und Bedeutungen beschäftigte. Sie liegen desweiteren in der Humanistischen Philosophie und Psychologie, die den Subjektstatus der Erforschten in Untersuchungsprozessen diskutiert haben. Sie liegen in der Kritischen Theorie, die mit dem Verweis auf ein vorgängiges Erkenntnisinteresse die emanzipatorische Dimension von Forschung thematisierte und sie liegen desweiteren in der Auseinandersetzung mit den klassischen etablierten Ansätzen in der empirischen Sozialforschung (wie bspw. dem Positivismus oder dem Kritischen Rationalismus im Sinne Karl Poppers und Hans Alberts). Die letztgenannten Ansätze unterscheiden erstens deutlich zwischen Forschern und Erforschten im Untersuchungsprozeß, sie markieren zweitens eine scharfe Trennung zwischen Theorie und Erfahrung und sie unterscheiden drittens zwischen Theorie und Praxis.

In diesen drei Aspekten kommt die Aktionsforschung zu einer anderen Einschätzung. Sie nimmt ein kommunikativ-diskursives Verhältnis zwischen Forschern und Erforschten an und hebt die klassische Trennung von Subjekt und Objekt auf. Sie versteht desweiteren Theorie und Erfahrung nicht als getrennte Domänen, sondern sieht sie wechselseitig-iterativ aufeinander bezogen: im Handlungsprozeß soll Theorie als Deutungswissen zur Sprache kommen und eine Isola-

tion der Theorie durch die Konfrontation mit Praxiserfahrungen vermieden werden. Die dritte Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis war für die Aktionsforschung schließlich auch ein Demarkationskriterium gegenüber der Kritischen Theorie. Diese proklamierte zwar praktische Relevanz aus einem emanzipatorischen Interesse heraus, aber sie blieb nach Meinung von Aktionsforschern den Beweis schuldig, tatsächlich praxisverändernd zu sein.

Somit floß in die Aktionsforschung das interaktionistische Moment der Bedeutungsgenese ein, der Subjektgedanke der humanistischen Bewegung und mit ihm gekoppelt der Emanzipationsanspruch der Kritischen Theorie. Die „distanzierte“ Feldbegegnung, wie sie Positivismus und Kritischer Rationalismus pflegten, sollte durch eine kommunikative Forschungspraxis überwunden werden. Forscher sollten den Rollenwechsel zwischen Teilnehmer und Zuschauer vollziehen, sie sollten der Praxis nicht „ihre“ Theoreme überstülpen, sondern im Kontakt mit dem Feld und aus dem Feld heraus Bedeutungen generieren. Die Bedeutungen sollten von einer Qualität sein, das alle Handelnden sie als „ihre“ Einsichten rekonstruieren können müßten. Um diese „Qualität“ sicher zu stellen, führte die Aktionsforschung das Konzept der permanenten Rückkopplung ein. Situationsvergewisserung und Bedeutungsgenese sollen kein einmaliger Akt sein, sondern wie eine „Handlungsschleife“ funktionieren, in der die gefundenen Einschätzungen und Erklärungen ein verändertes Handeln und eine neue Vergewisserung anstoßen – und zwar in der Rückkoppelung an das Feld. Aktionsforschung ist somit ein „intervenierender“ Forschungsprozeß, der nicht nur ein „Foto“ eines Ist-Zustandes macht, sondern zugleich die Bedeutung des Fotos für eine kommende Handlungspraxis problematisiert.¹

Im Rahmen der Entstehungsgeschichte der Aktionsforschung hat es zahlreiche Idealisierungen dieser Methode gegeben (vgl. Heinze 1987). Sie sind zum einen erklärbar durch die Euphorie, ein neues „Paradigma“ entdeckt zu haben, sowie zum anderen durch den Legitimationsdruck gegenüber den traditionellen Forschungsansätzen, die in der Aktionsforschung eine naiv-defiziente Form der Sozialforschung sahen („soft sociology“). Was den Idealismus betrifft, ist heute eine nüchterne funktionale Betrachtung der Aktionsforschung möglich, die ihre Stärken und Schwächen wahrnimmt. Was die methodologische Diskussion betrifft, ist und bleibt manches Fragezeichen. Die Aktions-

¹ Dieses Interesse verfolgt beispielsweise auch ein „quasi-experimenteller“ Forschungsansatz, allerdings ist dabei die Intervention „standardisiert“ und nicht „offen“ oder „dynamisch“ wie in der Aktionsforschung. Der Vorteil des quasi-experimentellen Designs ist statistische Meßbarkeit.

forschung kann nicht den Gütekriterien der quantitativen empirischen Sozialforschung genügen, sicher auch nicht manchen ausgefeilten Kriterien qualitativer Verfahren. Aber muß sie es? Die Aktionsforschung zielt sehr viel deutlicher als andere Methoden auf eine direkte praktische Relevanz. Sie begnügt sich damit, daß Handelnde, die in einen Forschungsprozeß involviert sind, „intersubjektiv“ die Validität von Theorie und Praxis feststellen. Der Forschungsprozeß ist primär eine „eingreifende Praxis“, in dessen Erkenntnisinteresse die Lösung eines Problems im Mittelpunkt steht und nicht (nur) die Erfassung bzw. Rekonstruktion der „wirklichen Welt“ und der sie leitenden Sinnorientierungen. Da jede Handlungspraxis gesellschaftlich, d.h. in sozialen Zusammenhängen erzeugt wird, sollen ihre Parameter (Werte, Normen...) auch in und von dieser Praxis reflektiert werden. Forschungs-„objekte“ werden zu Subjekten, in dem sie die Sinnorientierung, die ihr Handeln leiten, selbstreflexiv „behandeln“. Der Forschungsprozeß intendiert und begleitet die Bewußtwerdung, Kritik und Veränderung. In allen drei Prozessen geht es sowohl um die Erfahrungen der Teilnehmer als auch um den Versuch der theoretischen Klärung, wozu Forscher ihr konzeptuelles Wissen einbringen.

Die Praxis in der Aktionsforschung unterscheidet sich von der Alltagspraxis dadurch, daß eine Problemdefinition vorausgeht, die zum Einbezug der Forscher geführt hat. Insofern ist die Diskussion des Problems und seiner schrittweisen Lösung selbst wiederum Gegenstand der Forschungspraxis. In Abständen müssen sich Forscher und die übrigen Handelnden im Feld immer wieder neu darüber verständigen, ob die anfängliche Forschungsfrage weiterhin angemessen ist oder modifiziert werden muß. Sie verständigen sich ebenso über die Frage, welche Handlungsinterventionen angebracht und möglich sind. Die kommunikative Schnittfläche von Forscher und Erforschten hat im Bereich von Theorie und Praxis ihre Relevanz in der wechselseitigen Perspektivenübernahme. Forscher eignen sich die Sichtweisen des Feldes an und schützen sich auf diese Weise vor praxisfremden theoretischen Konstrukten. Untersuchte erlernen den Umgang mit theoretischen Konstrukten und prüfen deren Anwendung auf ihre persönliche Praxis und deren Nutzen als handlungsreflektierende und -orientierende Parameter. Auf diese Weise können sich wissenschaftliche Theorien und Alltagstheorien gegenseitig erweitern, korrigieren oder auch relativieren.

3 'SGD' als Methode der Gemeindeberatung

Wie gezeigt, kommt in Prozessen der Aktionsforschung der kommunikativen Rekonstruktion der Handlungspraxis eine zentrale Bedeutung zu. Wir meinen, daß eine kooperative Gemeindeleitung nicht durch verbale Bekundungen oder das Zugestehen von (kontrollierten) Gestaltungsräumen geschaffen wird, sondern einen tiefgreifenden Prozeß in der Gemeinde erfordert. Jeder evaluative Prozeß ist gewöhnungsbedürftig, daher sollten zum Beispiel in der Anfangsphase die Mitglieder des Pfarrgemeinderates (PGR) einbezogen werden.

In der Regel wird die landläufige Gemeinde allein und aus eigener Kraft eine Erneuerung zugunsten einer kooperativen Gemeindeleitung kaum bewerkstelligen können. Sie bedarf der Begleitung und es stellt sich die Frage nach einer Zusammenarbeit von Wissenschaft und Praxis. Eine Möglichkeit einer solchen Kooperation bietet das Konzept „Survey Guided Development“ (SGD). Es ist vielleicht am Besten mit „Durch Befragung gelenkte Entwicklung“ zu übersetzen. Nun kennt auch die Aktionsforschung zahlreiche Varianten; manche sind mehr und andere sind weniger offen bei der Strukturierung des Forschungsprozesses. Die SGD-Methode hat einen mittleren Strukturierungsgrad. Wir halten sie als ein Instrument der Gemeindeberatung für geeignet, um tatsächlich Schritte hin zu einer neuen kooperativen Praxis zu unternehmen. Sie ist zudem für praktisch-theologische Forschung interessant, weil sie theorie-korrigierende Erkenntnisse zu liefern verspricht.

Nicht in Konkurrenz zur Ekklesiologie, sondern zu Gunsten einer besseren sozialwissenschaftlichen Handhabung wird Gemeinde im Rahmen der Gemeindeentwicklung als eine (lernende) „Organisation“ behandelt. Für Peter Senge (1990, 13-14) kennzeichnet eine lernende Organisation die Fähigkeit, beständig ihre Kapazität zu erweitern, 'um ihre Zukunft zu erschaffen'. Lernen wird nicht auf Adaption reduziert, sondern als generatives Lernen aufgefaßt, worin das Vermögen aufgenommen ist, sich in die Zukunft hinein durch Lernen qualitativ fortzuentwickeln. Die Kapazität, „Neues zu erschaffen“, wird gesteigert. „Generatives“ Lernen ist nicht mit (inter-)generationellem Lernen zu verwechseln. Es geht nicht um den Kontakt zwischen Alt und Jung, sondern um die Entwicklung des „transformativen Vermögens“. Das SGD bietet die Möglichkeit, empirische Forschung und Interventionsstrategien in der Dynamik des Erlernens einer „reflektiert-kooperativen Leitung“ in der Kirche zu kombinieren. Wir klären zunächst, was unter SGD genauerhin gemeint ist (3.1.) und geben dann ein Beispiel anhand einer amerikanischen Fallstudie (3.2.).

3.1 Die klassische 'SGD'-Methode

SGD (Survey-Guided-Development) ist eine Form der Aktionsforschung, die auf Veränderung abzielt. Kurz gesagt geht es darum: Mit Hilfe eines mehrfach eingesetzten Fragebogens werden Einstellungen und Praktiken in einer Gemeinde ans Licht befördert und der Reflexion zugänglich gemacht. Die Anwendung der SGD-Methode, wie wir sie hier vorstellen, beruht in aller Regel auf folgenden Voraussetzungen:

- Eine Gemeinde erfährt ein Problem oder eine Krise, die sich nicht in einem bestimmten zeitlichen Rahmen lösen läßt bzw. dessen Lösung als kompliziert eingestuft wird. Oder aber die Ziele für die Zukunft sind unklar: wohin soll die Reise gehen? Hilfe wird, zum Beispiel in Form einer Gemeindeberatung, von außen gesucht. Eine Gemeinde wird einen solchen Prozeß also nicht beginnen, wenn nicht ein *Problembewußtsein* oder die Erfahrung einer Krise am Anfang steht.
- Wenn ein Aktionsforschungsprojekt zur Entwicklung einer reflektiert-kooperativen Leitung eingeleitet wird, muß zunächst die Strategie besprochen werden, wie Veränderungen herbei geführt werden sollen. Die SGD-Methode besteht in ihrem Kern aus einem Fragebogen, der auf bestimmte Aspekte des Problems Bezug nimmt und durch mehrfachen Gebrauch in einem Untersuchungszeitraum Situationen und Veränderungen widerspiegelt, die in der Untersuchungseinheit (z.B. dem PGR) besprochen werden (vgl. auch Hendriks 1994).
- Der Fragebogen ist aber nicht einfach „handgestrickt“, sondern beruht auf einem wissenschaftlich durchdachten Konzept. Das konkrete Handeln im Feld soll reflektiert werden. Jede Reflexion bezieht sich auf Kategorien, Prinzipien oder *Theorien*. Die Aktionsforschung hat nicht den Charakter eines gruppenspezifischen Laboratoriums, sondern sie thematisiert eine Handlungspraxis von Theorien aus, d.h., es muß geklärt werden, welche theoretischen Dimensionen das Konzept „Kooperative Leitung“ hat. Der Fragebogen muß diese Dimensionen in leicht verständliche Items überführen.

In einer ersten Phase der SGD-Entwicklung hat Paul Dietterich (1987) in seinem Zentrum für Gemeindeentwicklung und in Kontakt mit dem Institut für Sozialforschung an der Universität Michigan die folgenden vier komplementären theoretischen Dimensionen benannt, die nachfolgend kurz erläutert werden:

- eine Theorie von der Leitung einer Organisation (Gemeinde),

- eine Theorie der Motivation durch Diagnose,
- eine Theorie über die Bedeutung eines positiven Klimas und
- eine Theorie von der Vitalität und Effektivität einer Organisation (Gemeinde)

Theorie von der Leitung einer Gemeinde

„Leitung“ wurde nicht anhand eines Idealmodells operationalisiert, sondern mittels vier Ausprägungen in den Fragebogen aufgenommen (vgl. alternativ Sonnberger 1996; Ziebertz 1999, 143-169). Dieterich spricht von „Systemen der Führung“, die im Hinblick auf ihre Leistung verantwortlich werden müssen. Er übernimmt Konzepte, wie sie in Anlehnung an Likert in der Organisationsberatung verwendet werden:

- System A ist ein (ausbeutendes) autoritäres Modell, das von einer top-down Struktur gekennzeichnet wird.
- System B ist ein (wohlwollend) autoritatives Modell, in dem die Leitung Handelnde in der Situation des konkurrierenden Wettbewerbs hält.
- System C ist ein beratendes Modell, in dem die Leitung mit Betroffenen Handlungspläne bespricht.
- System D ist ein partizipatives Modell, in dem Leitung und übrig Handelnde eine selbstgeschaffene zielgerichtete Arbeitseinheit bilden.

Unschwer ist zu vermuten, daß das „System D“ nachdrücklich als bevorzugte Form der Leitung gilt. Es ist nicht nur theoretisch leicht zu verantworten, sondern es hat auch praktisch seine Wirksamkeit bewiesen. Im Zentrum für Gemeindeentwicklung hat Dieterich mehr als 400 Studien geleitet und die Existenz und Unterscheidbarkeit der vier Leistungssysteme validieren können. Der Kern dieses Systems ist Offenheit in der Kommunikation zwischen Leitung und Mitgliedern sowie zwischen Mitgliedern untereinander. Informationsfluß, Problemanalyse und Entscheidungsfindung sind keine Machtmittel, sondern Instrumente einer effektiven Gemeindegestaltung. Diese Erkenntnis wird im SGD benutzt, in dem das Erhebungsinstrument diese vier Leitungstypen operationalisiert. In der Gemeindeberatung kann folglich diagnostisch ermittelt werden, welche Form der Leitung in einer Gemeinde aktuell geschieht – und welche Alternativen gewünscht werden.

Theorie der Motivation durch Diagnose

Diagnostisch wird mittels eines Fragebogens die Erfahrung des IST-Zustandes der Leitung einer Gemeinde erhoben. In den Fragebogen

sind, wie erwähnt, jeweils mehrere Items zu den vier Leitungstypen aufgenommen. Dieser Fragebogen wird (zum Beispiel) von den Mitgliedern eines PGR ausgefüllt und die Ergebnisse werden nach der Auswertung zu einem späteren Zeitpunkt in derselben Gruppe besprochen. Jedes Item wird allerdings zweimal beantwortet. Die erste Antwort bezieht sich auf die Feststellung des IST-Zustandes, die zweite auf den gewünschten Zustand (Beispiel-Item vgl. Fig. 1).²

„Wie gut kennt der Gemeindeleiter die Probleme, mit denen Sie in der Gemeindegemeinschaft konfrontiert werden?“										
IST	(negativ)	1	2	3	4	5	6	7	8	(positiv)
WUNSCH	(negativ)	1	2	3	4	5	6	7	8	(positiv)

Fig. 1: Ist-Wunsch Bewertung eines Items

IST-Wertungen in den Kategorien 1 oder 2 werden in diesem Fall als ein Leitungsverständnis nach „System A“ interpretiert, Wertungen in den Kategorien 7 oder 8 stehen für „System D“. Wenn Mitglieder eines PGR ihr „Teamverhältnis“ aktuell mit A definieren und System D als ihr Wunsch evaluiert werden kann, zeigt die Differenz, daß mit Energie, Kraft und Motivation gerechnet werden kann, sich für eine Reform der Gemeindegemeinschaft in Richtung von „System D“ einzusetzen. In einem PGR kann zwar auch ohne dieses Instrument manches vermutet und nach Sitzungsende vieles in kleinem Kreis besprochen werden, aber erst die faktische Diagnose macht für den gesamten Kreis der Betroffenen die Krise sichtbar und legt die Motivation frei, Schritte auf eine Veränderung hin festzulegen. Die anschließende Fallstudie zeigt, wie dies mittels „Feedback-Sitzungen“ funktionieren kann (vgl. 3.2.).

Theorie über die Bedeutung eines positiven Klimas

Die Theorie eines positiven Klimas thematisiert Fragen der Offenheit in einer Organisation unter anderem anhand der Variablen „Praxis der Entscheidungsfindung und -prozeduren“ und „Kommunikationsfluß von niedrigen zu höheren Ebenen“. Wenn niedrigen Ebenen Einfluß

² Das komplette Instrument ist in seiner ursprünglichen Form zugänglich in: Dieterich 1987.

auf die Entscheidungsfindung eingeräumt wird, dokumentiert dies eine Aufmerksamkeit für menschliche Ressourcen. Diese Erfahrung ist eine wichtige Bedingung für Motivation (Dietterich 1987). Hendriks (1990) definiert ein positives Klima durch zwei Konzepte: Erstens nennt er die Erfahrung der Gemeindemitglieder, als „Subjekte“ und „Akteure“ ernst genommen zu werden, und zweitens verweist er auf transparente Prozeduren, in denen ein offener Kommunikationsfluß von der untersten bis zur obersten Ebene gewährleistet wird. Subjektorientierung und Transparenz sind also anstrebenswürdige Eigenschaften, von denen ein positiver Effekt für die Gemeinde erwartet wird.

Theorie von der Vitalität und Effektivität einer Gemeinde

Eine effektive und vitale Gemeinde (das würden sowohl Dietterich als auch Hendriks als Zielbestimmung nennen) ist sich ihres Auftrages für die Gesellschaft bewußt. Sie hat einen „output“, der die Gemeindemitglieder und ihr Umfeld verändert. Mit anderen Worten: ihre Praxis der Liturgie, der Homilie, der Diakonie, der pastoralen Fürsorge und der Katechese sind Zeugnisse einer spirituellen Pilgerschaft. Sie sind zugleich Zeugnis einer fürsorgenden und liebenden Gemeinschaft und sie haben positive Auswirkungen auf Menschen in Not oder solche, die Gemeinschaft suchen.

Fassen wir zusammen: In Dietterichs Konzept wird Leitung auf vierfache Weise operationalisiert. Er versteht die vier Modelle als eine aufsteigende Linie von A nach D. Zweitens erhofft sich Dietterich die Freisetzung von Motivation durch das Aufzeigen einer Spannung zwischen Ist- und Wunschzustand. Motivationstheoretisch ist diese Annahme nicht falsch, gleichwohl ist faktisches Handeln von weiteren Variablen abhängig (z.B. der Attribution). Drittens operationalisiert er das Klima in einer Gemeinde, das er an den Verfahren der Entscheidungsfindung und der Kommunikationsstruktur bemißt. Der vierte Aspekt betrifft ein Bewußtsein von dem Auftrag, den eine christliche Gemeinde zu erfüllen hat. Über diese vier Aspekte soll mit Hilfe des SGD eine Analyse in der Gemeinde vorgenommen werden. Sie muß die Fragen „Was tun wir jetzt?“ und „Wohin wollen wir?“ klären und Handlungsschritte planen.

3.2 Fallstudie über eine presbyterianische Gemeinde

Wir erläutern nun die SGD-Methode an einem Beispiel (Dietterich 1994). Randy war der gewählte Vertreter einer großen presbyterianischen Kirche in einer Papierfabrikstadt in Zentral-Wisconsin. 1986 war die Gemeinde in heftige Konflikte verstrickt. Der autokratische Stil des

Pfarrers brachte die Gemeindemitglieder gegen ihn auf. Das Entscheidungsgremium der Gemeinde hatte sich von den Mitgliedern isoliert. Der Gemeinderat war sich unsicher, wie mit der Situation umzugehen sei. Gemeindemitglieder schrieben Petitionen, um den Pfarrer „loszuwerden“. Der Pfarrer hingegen scharrte eine einflußreiche Gruppe von Fans um sich. Die Gemeinde war so zerstritten, daß das „Presbyterianische Komitee des geistlichen Amtes“ einberufen wurde. Dieses Gremium drängte nach der Befragung mehrerer Schlüsselpersonen darauf, daß die Gemeinde die Hilfe von Beratern in Anspruch nehmen solle.

Dies geschah als Aktionsforschungsprozeß durch SGD. Mit Hilfe des Fragebogens wird eine Diagnose erstellt, die die Gemeinde ausgiebig diskutiert. Ziel des Diskussionprozesses ist die Verabredung von Interventionen – und natürlich spätere Evaluationen, um feststellen zu können, ob sich tatsächlich etwas (zum Besseren) verändert hat. Insgesamt wurde das Verfahren Diagnose-Intervention-Evaluation dreimal wiederholt. Figur 2 zeigt graphisch den Effekt dieser Aktionsforschung über den Zeitraum von knapp 4 Jahren.

Index->	1	2	3	4	5	6	7	8	1	2	3	4	5	6	7	8	1	2	3	4	5	6	7	8
<u>Auswahlitems</u>																								
Wahrnehmung der Ideen der Mitglieder		*				o								*	o							*	o	
Teambildung		*		o										*	o							*	o	
Motivation		*				o								*	o							*	o	
Einschätzung des persönlichen Einflusses		*			o									*	o							*	o	
	1986								1987								1990							
(Ist *; Wunsch °)																								

Fig. 2: Vier Beispielvariablen zur Messung des Leistungsverhaltens in drei Zeiträumen

Die erste IST-Bewertung des Leitungshandelns des Pfarrers liegt hauptsächlich im Bereich „zwei“. Das bedeutet, daß ein konkurrenzbetontes Zusammenwirken von Pfarrer und Gemeindemitgliedern die Praxis kennzeichnete – inklusiv der Destruktivität, die eine solche Situation in der Regel beinhaltet und der hohen Kosten hinsichtlich der Motivation der Gemeindemitglieder. Das Wunsch-Konzept liegt in der ersten Spalte 3 Punkte höher, was sicherlich auf Frustration, aber

auch auf beträchtliche Energie in der Gemeinde schließen läßt, um die Lücke zwischen diesen Wertungen zu schließen. Tatsächlich kommt es zu Veränderungen (in diesem Fall begünstigt durch den Wechsel des Pfarrers). Aber nicht nur die IST-Wertung verändert sich positiv, sondern auch die Wunschbilder von der Gemeindepraxis verändern sich deutlich in Richtung des kooperativen „System D“. Nach der zweiten Erhebung wird den Gemeindemitgliedern ein Trend bewußt: erstens, daß sich etwas verändert, und zweitens, daß sich ihr eigenes Denken mit-verändert in Richtung „System D“.

In "Feedback-Sitzungen" wurden die Befragungsergebnisse diskutiert. In der Beschreibung des Falles wird dargestellt, wie der Pfarrer zunächst versucht habe, sein Verhalten zu verteidigen. Die Mitglieder hätten vorsichtig und höflich reagiert, dann aber in einem „Feedback“ ihre Wahrnehmung der Wirkung seines Verhaltens auf die ganze Gemeinde mitgeteilt. Die Umfragedaten, unterstützt durch das „Feedback“ der Mitglieder, halfen dem Pfarrer, klarer als zuvor die persönliche Verantwortung für das vergiftete Klima zu erkennen. Er habe seinen tiefen Kummer über sein Verhalten ausgedrückt und um Vergebung gebeten. Angesichts der vergifteten Atmosphäre in der Gemeinde wolle er eine andere Gemeinde suchen. Die Mitglieder des Gemeinderates nahmen diese Entscheidung an und boten eine „Entlassung in Ehren“ an. In seiner Predigt am folgenden Sonntag sprach der Pfarrer positiv über das Treffen. Sein früheres aggressives Verhalten änderte sich radikal, was ein neues Klima in der Gemeinde begünstigte. Die Gemeinde gab ihm gerne die Zeit, eine andere Gemeinde zu suchen. Er verließ die alte Gemeinde mit einer intakten Integrität, aber sein Verhalten hatte sich beträchtlich verändert.

Die kurze Fallbeschreibung kommt zu einem „happy end“. Dieses darf aber nicht über die persönlichen und sozialpsychologischen Aspekte eines solchen Verfahrens hinwegtäuschen. Eine Evaluation setzt die gemeinsame Einsicht in eine krisenhafte Situation voraus und einen gemeinschaftlichen Willen, etwas ändern zu wollen. Dazu muß die Gewähr kommen, einander sachlich, fair und rücksichtsvoll zu behandeln. Wenn nicht, wie in diesem Fall, die Evaluation der Gemeinde „von höherer Hand“ eingeleitet wird, sondern, wie es zu wünschen ist, aus der Alltagserfahrung der Gemeinde heraus entsteht, sind solche Bedingungen unverzichtbar. Es ist auch deutlich, daß solche Prozesse von allen Beteiligten persönliche Stärke verlangen. Wenn der SGD Prozeß eingeleitet ist, kann zum Beispiel der Pfarrer die Frage nach seinem „Funktionieren“ nicht hinter der Aura des Amtes verstecken.

4 Ein modifiziertes SGD-Modell

Der Amsterdamer Praktische Theologe Jan Hendriks (1990, 1994) hat das Modell von Dieterich übernommen und modifiziert (vgl. Fig. 3). Er kommt zum einen zu einer Ausdifferenzierung der Diagnose. Das SGD soll nicht nur das faktische Leitungsverhalten thematisieren, sondern beispielsweise auch Fragen nach dem Bedeutungsverlust der Gemeinde, nach rückläufigen Finanzen, usw. Zum anderen erweitert er die Wunsch-Seite: er berücksichtigt nicht nur Fragen der Interaktion zwischen dem Gemeindeleiter und den Mitgliedern, sondern weitet sie aus zum Beispiel auf Aspekte des individuellen und kollektiven Gewinns. In der Mitte steht die Aufgabe (Fragezeichen), die sich aus der Analyse von Ist- und Soll-Zustand ergibt.

Ist-Zustand	Bedingungen für die Vitalisierung der Gemeinde	Soll-Zustand
Diagnose einer Gemeinde in Schwierigkeiten: - Rückgang der Beteiligung; - Rückgang der Bedeutung; - finanzielle Einbußen; - fatalistische Mentalität...	?	Vision einer vitalen Gemeinde, in die Menschen involviert sind: - Freude und Effektivität - 'Gewinn' für sich selbst - 'Gewinn' für die Sendung der Gemeinde...

Fig. 3: Modifiziertes Konzept des SGD

Die mittlere Spalte bleibt allerdings nicht leer. Eine Vitalisierung der Gemeinde muß nach Hendriks auf fünf Bereiche Bezug nehmen, die gewissermaßen den Kern der Gemeindeorganisation ausmachen (vgl. Fig. 4): die Zielorientierung, die Struktur, das Klima, die Leitung und die Identität. Diese fünf Faktoren sind für ihn die Kernaspekte bei der Diagnose der Gemeindepraxis und die primären Ansatzpunkte für Veränderungen.

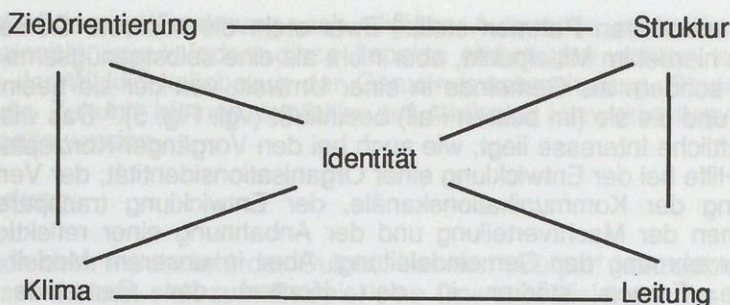


Fig. 4: Kernaspekte einer Organisation als Ansatzpunkt für Veränderungen

Auch der Fragebogen von Hendriks ermittelt eine Ist- und eine Soll-Wertung und die Prozeßorientierung ist mit der von Dieterich vergleichbar. Hendriks Modell ist allerdings umfassender. Allerdings zeigen sich einige konzeptuelle Schwächen. So ist zum Beispiel unklar, was mit Identität gemeint ist. Sowohl das Modell von Dieterich als auch das von Hendriks geben Anlaß zu weiteren Fragen. Sind beide Modelle nicht zu kirchenzentriert (vielleicht sogar zu klerus-zentriert) und neigen sie nicht dazu, einer eng gefaßten institutionalisierten Kirche zu viel Aufmerksamkeit zu schenken? Konzentrieren sie sich nicht zu viel auf die Kommunikation zwischen Priester und Laien, auf Fragen der Top-down-Kommunikation? Betrachten sie Gemeinde nicht zu sehr in ihrem Binnenkreis? Ist es richtig, 'Leitung' und 'Kommunikation' als zentrale Einflußfaktoren auf den Prozeß der Gemeindeerneuerung zu verstehen? Kommt der Kontext nicht viel zu kurz, in dem sich Gemeinde ereignet? Und hängen schließlich Begriffe wie „Erneuerung“ und „Vitalisierung“ nicht in der Luft, wenn erstens nicht exakt gesagt werden kann, was darunter zu verstehen ist und wenn zweitens nicht nachgewiesen kann, ob und wie sie von Variablen wie Leitung, Kommunikation usw. beeinflusst werden?

5 Weiterentwicklung eines SGD-Instruments zur Gemeinde-diagnose

Die Arbeiten von Dieterich und Hendriks haben uns zu einem eigenen Forschungsprojekt „Organisation und Sendung der Kirche“ motiviert, das das Aktionsforschungskonzept des SGD übernimmt, aber in ei-

nen erweiterten Rahmen stellt.³ Zwar steht die konkrete Gemeinde auch hierbei im Mittelpunkt, aber nicht als eine selbstgenügsame Einheit, sondern als Gemeinde in einer Umwelt, von der sie beeinflusst wird und die sie (im besten Fall) beeinflusst (vgl. Fig. 5).⁴ Das wissenschaftliche Interesse liegt, wie auch bei den Vorgänger-Konzepten, in der Hilfe bei der Entwicklung einer Organisationsidentität, der Verbesserung der Kommunikationskanäle, der Entwicklung transparenter Formen der Machtverteilung und der Anbahnung einer reflektierten Wahrnehmung der Gemeindeleitung. Aber in unserem Modell sind diese Fragen stärker in den Kontext der Gemeinde als „Gemeinwesen“ integriert (vgl. Ziebertz 1997a, 185-213; Ders. 1997b). Das heißt auch, daß sie in den Fragebogen eingegangen sind und diagnostiziert werden können.⁵ Der Kontext ist nicht nur die „Welt“, auf die die christliche Gemeinde Einfluß nehmen will („Weltgestaltung“), sondern es ist auch die Welt, von der sie beeinflusst wird. Die alte Dichotomie von Kirche *und* Welt hat ausgedient (vgl. instruktiv Huber 1998).

Kontext „Moderne“

Eine gute 'Gemeindeorganisation' ist sicher, wie Hendriks meint, ein wichtiges Hilfsmittel für die Sendung der Kirche im Kontext der Moderne. Aber anders als Hendriks sehen wir in der komplexen Realität der Moderne auch eine „unabhängige Variable“, auf die die Kirche nicht etwa nur einwirkt, sondern in deren Kontext Gemeinde zuallererst entsteht und lebt (vgl. Ziebertz 1999, 115-142). Deshalb werden in das Instrument drei Aspekte integriert, die die Beziehung von Religion und Moderne charakterisieren: erstens Probleme der nicht von der Hand zu weisenden Säkularisierung im Sinne einer Entkirchlichung (meßbar als Bedeutungsverlust der Kirche auf Mikro-, Meso- und Makro-Niveau), zweitens Fragen der Wahrnehmung und Beurteilung des religiösen Pluralismus und drittens Fragen der religiösen In-

³ Das Projekt ist an der Kath. Theol. Universität Utrecht angesiedelt und wird von R. Weverbergh geleitet.

⁴ Unsere Aufmerksamkeit gilt daneben auch christlichen Gemeinschaftsformen außerhalb der territorialen Gemeinde, um zu sehen, wie darin Struktur und Sendung verbunden werden. Beide Formen kirchlicher Präsenz in unserer Gesellschaft gegeneinander auszuspielen, macht wenig Sinn. Auch die traditionelle Pfarrgemeinde ist weiterhin eine Möglichkeit, in der modernen Gesellschaft Zeugnis für das Evangelium abzulegen.

⁵ Der Fragebogen ist in einigen Gemeinden bereits angewendet worden. Zur Zeit werden die Ergebnisse für die beteiligten Gemeinden analysiert. Parallel hat die Feldforschung Erkenntnisse zur Verbesserung der Instrumente erbracht. Praktisch-theologisch liefern die Daten Erkenntnisse über die alltägliche Praxis von Gemeinden.

dividualisierung (Forderung nach religiöser Autonomie, synkretistische Religiosität, usw.). Indem diese Aspekte einbezogen werden, erhöht sich der Wirklichkeitsbezug der Gemeindewahrnehmung. Strategien für die Zukunft können expliziter auf faktische Umweltbedingungen bezogen werden.

Sendung

Neben dem Input steht der Output. Um den „Output“ konzeptuell zu erfassen, bietet sich zum Beispiel eine Operationalisierung des traditionellen Begriffs der „Sendung“ an (vgl. dazu auch Ziebertz 1999, 170-227). Die Sendung der Kirche resp. Gemeinde kann grob in drei Schlüsselgebiete unterschieden werden: Mystagogia, Koinonia und Diakonia. Wir denken, daß die meisten Ziele und Programme einer Gemeinde im Rahmen dieser drei Hauptkonzepte diagnostiziert und bewertet werden können. Wie steht es um das Geheimnis des Glaubens, seiner Feier, seiner Symbolisierung und Ritualisierung, seiner Verkündigung und Weitergabe? Wie steht es um die spirituelle Begleitung von Menschen, um Zusammenführung und Aussendung, um den Aufbau einer fürsorgenden und dienenden Gemeinschaft? Und inwieweit haben Aktivitäten in diesen Bereichen Strahlkraft nach Innen und nach Außen, d.h., wie wird das Zeugnis der Kirche wahrgenommen?

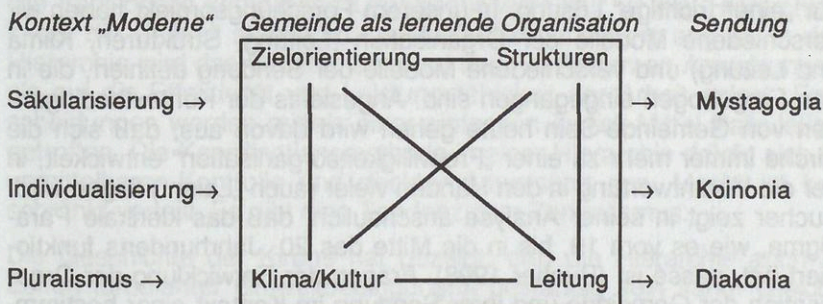


Fig. 5: SGD-Diagnose Modell nach Weverbergh/Ziebertz

Gemeinde als lernende Organisation

Zu allen oben gestellten Fragen haben die Mitglieder einer Gemeinde (bzw. des PGR) eine Meinung. Der SGD-Prozeß macht sie explizit und kommunizierbar. Er stellt dar, was wie gelaufen ist und er kon-

frontiert die Gemeinde mit dem, was die Gemeindemitglieder⁶ wünschen. Der innere Kreis, also die Fragen nach den Zielen, Strukturen, nach dem Klima und der Leitung, werden zum einen selbst durch das SGD-Modell erhoben und rückgekoppelt, zum anderen ist es gerade die Kommunikation darüber, die Veränderungen anbahnen kann. Was die Ziele sind, welche Strukturen hilfreich sind, welches Klima notwendig ist und wie Leitung optimal funktioniert, ist nicht einfach festgelegt, sondern wird durch den SGD-Prozeß zum Problem gemacht. Dadurch, daß die Mitglieder der Gemeinde (der PGR) diese Fragen diskutieren, entsteht bereits „reflektierte kooperative Leitung“.

Der SGD-Prozeß beschränkt sich aber nicht auf Induktion, indem er etwa nur eine Bestandsaufnahme macht und die Wünsche zur Norm erhebt. Der SGD-Prozeß hat auch eine deduktive Dimension. Er interveniert durch das Angebot von Ordnungskonzepten (d.h. von Theorien). Er hilft – am Beispiel der Leitung – diffuse Vorstellungen von Leitung anhand einer konzeptuellen Matrix zu reflektieren, wie sie in der Organisationsberatung üblich sind. Da der SGD-Prozeß aber nicht nur Elemente der Organisationsberatung anwendet, sondern als ein praktisch-theologisches Verfahren eingesetzt wird, sind die Konzepte auch theologisch (ekklesiologisch) zu bewerten. In diesem Sinne können wir Leitung in der Kirche im Kontext der Sendung, des Zeugnis-Gebens vom Reich Gottes interpretieren. Dabei gibt es nicht nur „eine“ „richtige“ Lösung. In unserem Forschungsprojekt haben wir verschiedene Modelle der Organisation (Leitung, Strukturen, Klima und Leitung) und verschiedene Modelle der Sendung definiert, die in den Fragebogen eingegangen sind. Angesichts der Kontextbedingungen von Gemeinde-Sein heute gehen wir davon aus, daß sich die Kirche immer mehr zu einer „Freiwilligkeitsorganisation“ entwickelt, in der die Verantwortung in den Händen vieler (auch „Laien“) liegen wird. Bucher zeigt in seiner Analyse anschaulich, daß das klerikale Paradigma, wie es vom 19. bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts funktioniert hat, passé ist (Bucher 1998). Fragen der Entwicklung der Organisation der Gemeinde und ihrer Sendung im Kontext einer bestimmten Umwelt bedürfen immer stärker einer kooperativen kollegialen Beratung. Dazu ist ein generatives Lernen nötig, das durch den SGD-Prozeß gefördert werden kann. Wir wollen abschließend den SGD-Prozeß in einen weiteren Kontext der Gemeindeentwicklung stellen.

⁶ Prinzipiell kann das Projekt weiterreichen und z.B. auch das Umfeld einbeziehen.

6 Gemeinde als „Kollegium“

Eine instabile, dynamische oder turbulente Umwelt ist oft der Anlaß, daß eine Organisation beginnt, ihre Strukturen zu überdenken. Nach einer Typologie des irischen Theologen McCann (1993) sind u.a. zwei Bedingungen für die Form der Organisation relevant, erstens die „Mitgliederorientierung“ und zweitens die „Umwelt“. Die Mitgliederorientierung kann weit oder eng gefaßt und die Umwelt stabil oder dynamisch sein. Das ergibt eine Matrix von vier Zellen (vgl. Fig. 6).

		Mitgliedsorientierung	
		eng	weit
Umwelt	stabil	Hierarchie	Clan
	dynamisch	Kollegium	Arena

Fig. 6: Organisationstypen nach Mitgliedsorientierung und Umwelt (McCann 1993)

Die traditionelle katholische Organisationsstruktur ist die 'Hierarchie', in der die Umwelt stabil und die Mitgliederorientierung eng ist. In der Hierarchie wird das Gewicht eher auf das Festhalten an Anweisungen als auf die Effektivität und Leistungsfähigkeit der Arbeit gelegt. Entscheidungen werden mittels einer einfachen Zweck-Mittel Kalkulation getroffen. Die Koordinationsmethode in einer Hierarchie drückt sich in unmittelbarer Kontrolle und direkter Anweisung aus. Macht ist beschränkt verteilt. Es gibt eine Tendenz zum Zentralismus.

Die Geschichte der Kirche hat gezeigt, daß die Hierarchie auch in Zeiten turbulenter Umweltbedingungen beständig sein kann. Gleichwohl neigen Organisationen insgesamt unter dynamischen Umweltbedingungen dazu, ihre Struktur in Richtung 'Arena' oder 'Kollegium' zu verändern. „Arena“ ist „Markt“. In der Arena ist unklar, welche Ziele angestrebt werden sollen und welche Bedeutung Ziele haben. Die Aktionsform ist die Verhandlung, es wird um Bedeutungen gerungen. Allerdings ist der Schritt von der Hierarchie zur Arena sehr groß. Eher verändert sich ein Clan in Richtung Arena, wenn sich die Umweltbedingungen verändern. Der Clan hatte bereits eine weite Mitgliederorientierung und kannte eine „flache Hierarchie“. Die Kirche als „faktische Hierarchie“ wird sich also, wenn sie überhaupt die Notwen-

digkeit zu Veränderungen sieht, unter sich wandelnden Kontextbedingungen eher in Richtung eines „Kollegiums“ verändern.

Das Kollegium vertraut nicht auf Kommandos, auf Normen oder einen 'Esprit de Corps', sondern es gründet seinen Zusammenhalt auf „Information“ und „Fähigkeit“. Einer Studentin, die in eine Vorlesung kommt und in Ohnmacht fällt (wir lassen die möglichen Gründe unberücksichtigt), wird durch eine andere Studentin, die als Krankenschwester ausgebildet ist, geholfen. Sie kann Anweisungen an Mitstudenten geben und Hilfe adäquat organisieren. Diese Krankenschwester-Studentin ist eine Expertin. Sie verfügt über spezifische Fähigkeiten, ein Problem zu lösen. Ihre direkte Hilfe hat nichts mit Kommandos, Corps-Geist oder Ausstrahlung zu tun, sondern mit Wissen (Information) und Professionalität (Fähigkeit). Damit ist ein Kerngedanke des Kollegiums umrissen. In einer sich differenzierenden Umwelt braucht es viele Fähigkeiten. Es braucht „Experten“ auf vielen Gebieten. Die Vorstellung, daß die benötigten Experten in einer komplexen Organisation wie einer Kirchengemeinde in der Person eines „Leaders“ vereinigt werden könnten, wird stets mehr zur Fiktion. Die Gemeinde muß Trainings für Gemeindemitglieder anbahnen, so daß vermehrt Experten ausgebildet werden können. Freilich – und hier liegt ein wichtiger Unterschied zur Hierarchie – führt das Kollegium aufgrund der Autonomie von Experten zu mehr Kollegialität. Experts are equals: Koordination geschieht durch Kollaboration und Kommunikation beruht auf Reziprozität. Zur Steuerung der „Gemeine als Kollegium“ wird auf Prozesse des „Feed-back“ gesetzt, so wie es auch das SGD-Modell tut. Die Dynamik bezieht sie von der Idee einer Pflicht – im Fall der Kirchengemeinde von der Pflicht des Einsatzes für das Ziel des Gottesreiches.

Diese Typologie zeigt, wo Gemeinden der Begleitung bedürfen. In Gemeinden, die sich zu Freiwilligkeitsorganisationen entwickeln, ist der professionelle Priester oder 'Pastoralassistent' ein (wenn auch besonderer) Kollege von Ehrenamtlichen. Ihr Status ist der von Experten in theologischen, sakramentalen, liturgischen usw. Fragen. Aber Ehrenamtliche übernehmen wichtige Aufgaben und Rollen in der Pastoral und der Kirchenorganisation. Daher wird die Ausbildung der Ehrenamtlichen zu einer Hauptaufgabe der Professionellen. Das SGD-Modell bietet eine Hilfe, dieses Bewußtsein zu wecken und zu entfalten.

Literatur

Bucher R., Kirchenbildung in der Moderne. Stuttgart 1998

- Dietterich I.T., Theological Foundations for Church Transformation. Chicago 1990
- Dietterich P., Survey Guided Development for Church Vitazation. Chicago 1987
- Dietterich P., Leadership for Church Transformation: Utilizing Survey Guided Development. In: Bart A./Höfte B. (Hg.), Betrokken hemel, betrokken aarde. Baarn 1994, 90-105
- Hendriks J., Een vitale een aantrekkelijke gemeente. Kampen 1990 (dt: Gemeinde von morgen gestalten. Gütersloh 1996)
- Hendriks J., Survey Guided Development: een weg naar een vitale gemeente? In: Bart A./Höfte B. (Hg.), Betrokken hemel, betrokken aarde. Baarn 1994, 106-136
- Heinze Th., Qualitative Sozialforschung. Opladen 1987
- Huber W., Kirche in der Zeitenwende. Gütersloh 1998
- McCann J.F., Church and Organization. A Sociological and Theological Enquiry. London 1993
- Senge P.M., The Fifth Discipline. The Art & Practice of the Learning Organization. New York 1990
- Sonnberger K., Die Leitung der Pfarrgemeinde. Kampen/Weinheim 1996
- Ven J.A. van der, Ecclesiology in Context. Kampen 1993
- Tzscheetzsch W., Handlungsforschung. In: Religionspädagogische Beiträge 14/1994, 35-47
- Walf K., Neue Gemeindeformen und traditionelle Kirchenstruktur; in: Ziebertz H.-G. (Hg.), 1997, 49-69
- Weigand R., Zur Stellung des Laien im neuen Kirchenrecht. In: Klinger E./Zerfass R. (Hg.), Die Kirche der Laien - eine Weichenstellung des Konzils. Würzburg 1987, 145-155
- Weverbergh R., Kirche von Ehrenamtlichen; in: Ziebertz H.-G. (Hg.) 1997, 157-170
- Wiederkehr D., Wer A sagt sollte auch B sagen. Mangelnde Handlungslogik in der kirchlichen Ämterfrage. In: Diakonia 28 (1997) 3, 174-179
- Ziebertz H.-G. (Hg.), Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen - Subjekte - Kontexte. Weinheim 1997a
- Ziebertz H.-G., Types of Church Leadership in the Context of Catholic Ecclesiology. In: Hansson P.H. (Hg.), Church Leadership. Stockholm 1997(b)
- Ziebertz H.-G., Religion, Glaube und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung. Stuttgart 1999
- Zuber-Skerritt O., New Directions in Action Research. London 1996

Sandra Bartmann

Anforderungen an das Führungsverhalten von Pfarrern – Eine Studie im Bistum Trier

1 Ausgangssituation und Fragestellung

Das Verhalten von Führungskräften wurde schon oft untersucht und stellt ein wichtiges Thema der Arbeits-, Betriebs- und Organisationspsychologie dar (vgl. v. Rosenstiel, 1995; Wunderer, 1997). Interessanterweise ist die Frage nach erfolgreicher Mitarbeiterführung durch Pfarrer bislang noch nicht systematisch empirisch erforscht worden. Hält man sich jedoch die Tatsache vor Augen, daß Pfarrer häufig mit weiteren hauptamtlichen Seelsorgern sowie mit einer Vielzahl von ehrenamtlichen Mitarbeitern zusammenarbeiten, so wird deutlich, daß Pfarrer neben ihren seelsorgerischen Aufgaben auch Mitarbeiter führen müssen.

Die aktuellen und zukünftigen Entwicklungen in den deutschsprachigen Bistümern lassen darüber hinaus erkennen, daß durch den Priestermangel und die dadurch bedingte Mehrfachzuständigkeit auch der Umfang an Führungsaufgaben von Pfarrern zunehmen wird und damit jene Anforderungen an Bedeutung gewinnen werden, die spezifische Führungskompetenzen und Qualifikationen eines Pfarrers erfordern (vgl. Gärtner, 1992; Schmidt & Berg, 1995; Schuster 1994). Welches sind diese erfolgreichen Führungskompetenzen?

Auch wenn die Psychologie eine vergleichsweise junge Wissenschaft ist, so ist doch in kurzer Zeit eine beachtliche Anzahl an Konzepten und Modellen zum Thema „Mitarbeiterführung“ entstanden, die unterschiedliche Antworten auf die Frage geben können, wie Mitarbeiter erfolgreich geführt werden können (vgl. zusammenfassend z.B. Weirner, 1998). Aber lassen sich einmal gefundene Erkenntnisse zum Thema „Führung“ auf die Führungssituation eines Pfarrers übertragen? Kann man Modelle optimaler Führung, die z.B. an erfolgreichen Managern der USA erarbeitet wurden (z.B. von Bennis & Nanus, 1985), auf die Situation eines Pfarrers mit drei Landpfarreien in der Eifel übertragen? Kann das Ziel, „die ganze Fülle der Gaben, die vom Geist der Gemeinde verliehen sind, zu entfalten, zu koordinieren und zum Einsatz zu bringen“ (Blasche, 1968, S. 200), mit dem gleichen

Führungsstil erreicht werden, wie z.B. das Ziel eines Unternehmens, den Umsatz um jährlich 10% zu steigern?

„Patentrezepte“ optimaler Mitarbeiterführung gibt es nicht bzw. kann es aufgrund der organisationsspezifischen Handlungs- und Rahmenbedingungen nicht geben. Erfolgversprechende Kriterien optimaler Führung können nur in der jeweiligen Organisation unter Beteiligung der Betroffenen entwickelt werden. In Zusammenarbeit mit der Abteilung „Personalförderung“ des Bischöflichen Generalvikariats Trier (BGV) ist daher eine empirische Studie¹ entstanden, die sich mit den prinzipiellen Anforderungen an das Führungsverhalten eines Pfarrers beschäftigt. Dazu wurden insgesamt zwölf Referenten des BGV und 64 Pfarrer des Bistums Trier befragt. Die Ergebnisse sollten u.a. eine empirisch abgesicherte Entscheidungsgrundlage für die Planung von Aus- und Fortbildungscurricula zum Thema „Mitarbeiterführung“ für Priester des Bistums Trier liefern.

2 Untersuchungsmethode – Studie Teil 1 („Wie sollen Pfarrer führen?“)

Die Untersuchungsmethode orientierte sich an neueren Methoden der Anforderungsanalyse, die auf einem verhaltensorientierten Ansatz basieren. Diese Verfahren zielen darauf ab, die für die Realisierung einzelner Tätigkeiten erforderlichen Fähigkeiten zu analysieren und sie mit Hilfe von Verhaltensdimensionen zu beschreiben, d.h. welches Leitungsverhalten eines Pfarrers ist für eine erfolgreiche Mitarbeiterführung erforderlich.

Als Grundlage für eine erste Operationalisierung des Führungsverhaltens diente u.a. der Trierer Entwurf der Kooperativen Pastoral, bei der – will man den Entwurf auch als eine Führungsleitlinie verstehen – „Führung durch Delegation“ im Vordergrund steht. Mitarbeiterführung wurde daher für die Entwicklung des Interviewleitfadens in sechs Verhaltensbereiche unterteilt:

1. Delegieren
2. Aufmerksamkeit schenken und Leistungen anerkennen
3. Mit Kritik umgehen
4. Informieren und kommunizieren

¹ Die hier dargestellte Studie ist ein Teil der Untersuchung, die im Rahmen der Diplomarbeit der Autorin durchgeführt wurde; diese kann bei Interesse über die Autorin bezogen werden.

5. Kooperieren und Mitarbeiter beteiligen

6. Mitarbeiter unterstützen und fördern

Zur Präzisierung der Anforderungen in diesen sechs Bereichen wurden in einem ersten Schritt qualitative Interviews mit Referenten der Abteilungen „Personal“ und „Pastorale Dienste“ des BGV durchgeführt.

3 Ergebnisse Teil 1 „Wie sollen Pfarrer führen?“

Die sechs Dimensionen des Führungsverhaltens konnten in den Interviews mit den Referenten des BGV bestätigt werden. Die wichtigsten Verhaltensweisen, die aus Sicht der Interviewpartner eine optimale Mitarbeiterführung durch Pfarrern innerhalb dieser Dimensionen beschreiben, werden im folgenden wiedergegeben.

3.1 Delegieren

Bevor Aufgabenbereiche delegiert werden können – so die Referenten des BGV –, sollte sich der Pfarrer zunächst mit seinen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern über die pastoralen Ziele und Aufgaben bzw. die Schwerpunkte der Gemeindegemeinschaft verständigen. Auch der Pfarrgemeinderat sollte in diese Diskussion einbezogen werden. Die jeweiligen Ziele und Schwerpunkte sollten der Situation in den Gemeinden und den Fähigkeiten und Interessen des einzelnen gerecht werden. Der Pfarrer sollte aus Sicht des BGV seine Mitarbeiter also nicht erst dann ansprechen, wenn es nur noch um die Verteilung der Aufgaben geht. Dabei sollte er die Aufgaben klar umschreiben und auch einen Zeitaufwand definieren, der für diese Aufgabe benötigt wird. Es wird erwartet, daß der Pfarrer dabei seine eigenen Vorstellungen äußert, dann aber die Verantwortung für die Umsetzung und die Gestaltung des Bereichs dem jeweiligen Mitarbeiter überläßt. Der Pfarrer ist zwar der Leiter der Gemeinde und trägt somit die Letztverantwortung, doch sollte dabei nach Meinung der Interviewpartner die *Dienstaufsicht* von der *fachlichen Verantwortung* getrennt werden. Ein Bereich sollte also in der Form delegiert werden, daß der entsprechende Mitarbeiter die volle Verantwortung für diesen Bereich trägt.

Aus Sicht der Referenten des BGV kann ein Pfarrer grundsätzlich alle Aufgaben aus den priesterlichen Grunddiensten, die nicht an das priesterliche Amt gebunden sind, an haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter seiner Gemeinden abgeben.

Interviewpartner: „Ich denke, es gibt schon Aufgaben, die von Hauptamtlichen wahrgenommen werden müssen, weil sie das theologische Studi-

um voraussetzen, also die Fachkompetenz. Es gibt aber auch Aufgaben, die an Ehrenamtliche delegiert werden können, die dann mit ihrer fachlichen Kompetenz, manche auch mit ihrer beruflichen Kompetenz, diese Dienste leisten können. Gerade im Bereich der Verwaltungsräte ist auch eine berufliche Fachkompetenz gefragt und nicht nur ein Charisma, das in der Persönlichkeit festgelegt ist.“

Wie sollte der Pfarrer seine Mitarbeiter führen, nachdem er Bereiche delegiert hat? Er sollte vor allem Strukturen schaffen, die eine gemeinsame Reflexion der Aufgaben ermöglichen und den Informationsfluß zwischen allen Beteiligten sichern. Für hauptamtliche Mitarbeiter bietet sich hier vor allem das regelmäßige Dienstgespräch an. Das BGV erwartet von einem Pfarrer, daß er auch weiterhin Interesse an den Gebieten zeigt, die er abgegeben hat, Hilfen anbietet und bei Anfragen zu bestimmten Terminen hinzukommt.

3.2 *Aufmerksamkeit schenken und Leistungen anerkennen*

In diesem Bereich der Mitarbeiterführung zeigt sich, daß es nach Meinung der befragten Referenten wichtig ist, daß der Pfarrer vor allem Strukturen schafft, die angemessene Formen der Aufmerksamkeit und Anerkennung gerade auch für ehrenamtliche Mitarbeiter sicherstellen. Je größer eine Seelsorgeeinheit ist, desto wichtiger sind diese Strukturen. Ein Interviewpartner bemerkt kritisch, daß es für einen Pfarrer allerdings keine besondere Anforderung sei, seinen Mitarbeitern Geschenke an Gedenktagen zu überreichen, sondern daß sich die Wertschätzung eines Mitarbeiters vielmehr in der Qualität des alltäglichen Umgangs zeige, d.h., daß er Interesse an den Aufgaben des einzelnen zeigt, nachfragt und sich Zeit nimmt für Fragen und Probleme seiner Mitarbeiter. Darüber hinaus betonen alle Interviewpartner, daß es gerade für das Ehrenamt wichtig ist, einzelne Mitarbeiter oder eine Gruppe für ihre guten Leistungen zu loben.

3.3 *Mit Kritik umgehen*

Die befragten Referenten des BGV erwarten, daß die Kritik des Pfarrers am Verhalten der Mitarbeiter in erster Linie dazu dienen sollte, die Situation oder eine Verhaltensweise des Mitarbeiters zu verbessern. Eine konstruktive Form der Kritik sollte der Pfarrer auch als eine Möglichkeit der Förderung des Mitarbeiters verstehen.

Bei Kritik der Gemeinde am Verhalten eines anderen haupt- oder ehrenamtlichen Mitarbeiters sollte der Pfarrer *nicht* die Verantwortung dafür übernehmen, sondern mit dem betreffenden Mitarbeiter das Gespräch suchen, ihn mit der Kritik konfrontieren und mit ihm gemeinsam nach möglichen Lösungen suchen. Gleichzeitig wird erwartet, daß ein Pfarrer auch manche Konflikte, die aus der Kritik entstehen,

aushalten sollte, wenn nicht eine unmittelbare Entscheidung zu fällen ist.

3.4 *Informieren und kommunizieren*

In dieser Führungsdimension betonten alle Interviewpartner die Schlüsselfunktion des Pfarrers innerhalb des Informationssystems einer Gemeinde. Generell wird die zentrale Bedeutung dieser Dimension für die Qualität des Gemeindelebens und der Zusammenarbeit hervorgehoben.

Das BGV erwartet von einem Pfarrer, daß er in seiner Leitungsfunktion alle Informationen, die bei ihm oder im Pfarrbüro ankommen, an die Mitarbeiter weiterleitet, sobald ihre Bereiche tangiert werden:

Interviewpartner: „Daß also die Menschen, die eine bestimmte Aufgabe übernommen haben, auch mit den Informationen ausgestattet werden, um diese Aufgabe qualifiziert leisten können. Als Gemeindemitglied bekomme ich durch regelmäßige Informationen mit, was in dieser Gemeinde läuft, wofür sie steht, was sie will und bin motiviert, dort mitzumachen.“

Gleichzeitig wird von einem Pfarrer erwartet, daß er nicht nur Sachinformationen weitergibt, sondern daß auch über konkrete persönliche Erfahrungen und Entwicklungen in der Gemeinde kommuniziert wird.

Um den Kommunikationsfluß sicherzustellen, sollte ein Pfarrer entsprechende Strukturen schaffen, so sollte er gesicherte und regelmäßige Zeitpunkte anbieten, an denen ein Informationsaustausch stattfinden kann (regelmäßige Dienstgespräche oder Teamsitzungen), damit dies nicht einfach „zwischen Tür und Angel“ geschieht. Darüber hinaus sollte der Pfarrer regelmäßige Klausurtagungen mit allen Mitarbeitern der Gemeinde durchführen, an denen sie sich über grundsätzliche Ziele und Aufgaben der Gemeinde verständigen. Auf Wunsch kann hier nach Aussage der Referenten auch ein speziell ausgebildeter Gemeindeberater des BGV hinzugezogen werden.

3.5 *Kooperieren und Mitarbeiter beteiligen*

Prinzipiell sollten alle Grundvollzüge der Gemeinde nach Meinung der Interviewpartner beteiligungsorientiert angelegt sein. Ein Pfarrer sollte die Mitarbeiter von Anfang an in die Diskussion um pastorale Konzepte und Schwerpunktsetzungen der Gemeinde einbeziehen und nicht erst in das „fertige Produkt“. Bei seinen eigenen Entscheidungen sollte der Pfarrer etwaige Rückschlüsse oder Auswirkungen auf die Aufgabenbereiche seiner Mitarbeiter bedenken:

Interviewpartner: „Beteiligung heißt auch, daß mein Aufgabenbereich als Mitarbeiter gesehen und ernstgenommen wird. Auch wenn etwas nicht gleich meinen Aufgabenbereich tangiert, so bin ich *ein* Mitarbeiter der Gemeinde, sehe auch das Ganze und bin ich auch am Ganzen beteiligt. Mitarbeiter haben Anteil an der Gesamtleitung und sind mit ihrer Teilleitungsverantwortung ein Puzzle des Ganzen.“

Der Pfarrer sollte umgekehrt auch definieren, wieweit der Handlungs- und Entscheidungsspielraum des Mitarbeiters geht, d.h. an welchem Punkt er selbst wieder informiert und gefragt werden möchte. Ein wichtiger Rahmen ist auch hier das regelmäßige Dienstgespräch, in dem auch gemeinsame Entscheidungen getroffen werden können.

3.6 Mitarbeiter unterstützen und fördern

Im Bereich „Mitarbeiter unterstützen und fördern“ stand die Frage nach adäquaten Formen der Unterstützung und Förderung im Vordergrund. Nach Ansicht der befragten Referenten sollte der Pfarrer seine Mitarbeiter in einem von ihm initiierten intensiven Dialog fördern. Ein mögliches Dialogforum ist das regelmäßige Dienstgespräch, in dem ein „echter“ Austausch zwischen Pfarrer und Mitarbeitern stattfinden sollte. Ein Pfarrer sollte dabei Interesse für die Aufgaben der Mitarbeiter zeigen, ein Lob für gute Leistungen aussprechen, in angemessener Weise Kritik äußern und bei Bedarf seine Hilfe anbieten. Auch eine regelmäßige Kontrolle der Arbeitsergebnisse, im Sinne einer gemeinsamen Reflexion im Dienstgespräch, wird als eine Form der Förderung der Mitarbeiter verstanden.

4 Untersuchungsmethode – Studie Teil 2 („Wie gut kennen Pfarrer die Erwartungen des Bistums?“)

In einem zweiten Schritt wurde der Frage nachgegangen, ob und wie gut Pfarrer des Bistums Trier die zuvor explizierten Anforderungen der Referenten des BGV an das Führungsverhalten eines Pfarrers kennen. Hierzu wurde auf der Basis der Interviewergebnisse ein Fragebogen entwickelt, der jeweils vier Fragen zu den sechs Führungsdimensionen enthält. Konkret sollten die Pfarrer auf einer sechsstufigen Häufigkeitsskala die Häufigkeit einschätzen, mit der das BGV die geschilderte Verhaltensweise von einem Pfarrer erwartet.

Der Fragebogen wurde an insgesamt 100 zufällig ausgewählte Pfarrer des Bistums verschickt und von 52 Pfarrern ausgefüllt zurückgeschickt. Diese hohe Beteiligung spricht für ein deutliches Interesse der Pfarrer am Thema „Mitarbeiterführung“.

Drei ausgewählte Fragebeispiele:

Verhaltensweise	Erwartet die Bistumsleitung von mir...	
	nie	sehr oft
Ich lobe hauptamtliche Mitarbeiter im Dienstgespräch für gute Leistungen.	0	1 – 2 – 3 – 4 – 5
An der Arbeit ehrenamtlicher Mitarbeiter (z.B. PGR) übe ich Kritik, wenn ich es für angebracht halte.	0	1 – 2 – 3 – 4 – 5
Ich informiere auch über Schwierigkeiten in meinen eigenen Aufgabenbereichen.	0	1 – 2 – 3 – 4 – 5

5 Ergebnisse – Teil 2 „Wie gut kennen Pfarrer die Anforderungen des BGV?“

Die Ergebnisse der Fragebogenstudie zeigen insgesamt, daß die befragten Pfarrer die formulierten Anforderungen des BGV nicht richtig einschätzen können und im Durchschnitt unterschätzen, wie häufig sie aus Sicht des BGV die Verhaltensweisen gegenüber ihren Mitarbeitern zeigen sollen.

Einige Beispiele: sehr deutlich *unterschätzen* Pfarrer die Erwartung des BGV, wie häufig sie Kritik an der Arbeit ehrenamtlicher Mitarbeiter äußern sollen, wie häufig sie selbst Kritik aus ihrem Umfeld erbitten sollen, wie sie Mitarbeiter wesentlich seltener für gute Leistungen loben sollen und wie häufig sie Klausurtage zu den prinzipiellen Zielen und Aufgaben ihrer Gemeinden durchführen sollen. Explizit haben acht Pfarrer auf ihren Fragebögen angegeben, daß sie die Erwartungen der Bistumsleitung im Bereich „Mitarbeiterführung“ nicht einschätzen können bzw. daß ihnen ein Urteil schwerfällt.

6 Diskussion der Ergebnisse

Ziel der Studie war zunächst, die Erwartungen von Referenten des Bischöflichen Generalvikariats des Bistums Trier an Pfarrer im Bereich Mitarbeiterführung zu konkretisierten und in Form von Verhaltensweisen zu explizieren. Die Ergebnisse dienen nun als eine empirisch abgesicherte Informationsgrundlage zur gezielten Weiterentwicklung von Personalentwicklungsmaßnahmen für Priester im Bereich Mitarbeiterführung. In der Bereitschaft zur Kooperation und zur Teil-

nahme an den qualitativen Interviews drückt sich vor allem das Anliegen des BGV aus, Pfarrer auf die Herausforderungen der Zukunft qualifiziert und effektiv vorzubereiten.

Daß die befragten Pfarrer des Bistums Trier diese Erwartungen der Bistumsleitung nicht wirklich kennen, läßt allgemein darauf schließen, daß das BGV die Anforderungen offenbar nicht eindeutig kommuniziert bzw. diese von den Pfarrern nicht eindeutig verstanden werden. Mögliche Erklärungen dieses Ergebnisses mögen in der Art der Kommunikation zwischen BGV und Pfarrern liegen: Wie kommuniziert das BGV die Anforderungen an Pfarrer? Geschieht der Informationsfluß überwiegend schriftlich oder direkt? Mit welchen Vertretern des Bistums haben Pfarrer persönlichen Kontakt? Wieviel Bedeutung wird den Informationen des BGV seitens der Pfarrer beigemessen?

Antworten auf diese Fragen sollten die Betroffenen, d.h. Pfarrer und Mitarbeiter des Generalvikariats in einem gemeinsamen Dialog finden, denn adäquate, der Praxis entsprechende Lösungen können am besten im konkreten Handlungsfeld entwickelt werden. Gleichfalls könnte eine Abstimmung der Inhalte der Priesterausbildung mit den Anforderungen an das Führungsverhalten eines Pfarrers hinsichtlich ihrer Kompatibilität oder möglicher Zielkonflikte auch für eine Klärung des Rollen- und Berufsverständnisses von Pfarrern sinnvoll erscheinen: „Seelsorger wollte ich werden, Manager muß ich sein!“

Literatur

- Bennis, W. & Nanus, B. (1985). Führungskräfte: Die vier Schlüsselstrategien erfolgreichen Führens. Frankfurt am Main; New York: Campus Verlag.
- Blasche, H. (1968). Kollegialität in der Gemeinde. *Lebendige Seelsorge*, 4, 199-204.
- Gärtner, H.W. (1992). Der Seelsorger — ein Profi? *Lebendige Seelsorge*, 43, 175-179.
- Rosenstiel, L. v. (1995). Kommunikation und Führung in Arbeitsgruppen. In H. Schuler (Hrsg.), *Lehrbuch Organisationspsychologie* (S. 321-351). Bern; Göttingen; Toronto; Seattle: Verlag Hans Huber.
- Schmidt, E.R. & Berg, H.G. (1995). *Beraten mit Kontakt*. Offenbach/M.: Burckhardt-Laetare Verlag.
- Schuster, N. (1994). Leitung in der Pfarrgemeinde. In H.W. Gärtner (Hrsg.), *Leiten als Beruf: Impulse für Führungskräfte in kirchlichen Aufgabenfeldern* (S. 37-63). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Weinert, A.B. (1998). *Organisationspsychologie: ein Lehrbuch*. München; Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Wunderer, R. (1997). *Führung und Zusammenarbeit*. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.

Andreas Prokopf, Hans-Georg Ziebertz

Konversion als Prozeß religiöser Individualisierung

„Konversion als Prozeß religiöser Individualisierung“ – ist das nicht ein Widerspruch? Wer als Erwachsener einer Religionsgemeinschaft beitrifft, begibt sich durch die Konversion in eine Gemeinschaft, in ein Kollektiv. Wie sollte dieser Schritt mit dem Begriff der „Individualisierung“ verbunden sein? Wir wollen in der folgenden Analyse versuchen, diesen Widerspruch aufzuklären. Wir gehen dabei wie folgt vor:

- In einem ersten Abschnitt zeichnen wir eine Skizze der gegenwärtigen religiösen Landschaft – angesichts des zur Verfügung stehenden Raumes sehr knapp und etwas plakativ. Gleichwohl ist diese Skizze wichtig für das Verständnis unserer Überlegungen.
- In einem zweiten Abschnitt wenden wir uns dem Begriff der Konversion zu. Wir wollen einige Aspekte des Konversionsprozesses aufzeigen, die durch andere Forschungen ans Licht gefördert wurden.
- Drittens werden wir, ebenfalls nur sehr kurz, einige Hinweise zu der Version der Untersuchungsmethode „New Grounded Theory“ geben, die wir in unsere Analyse verwendet haben, und wir erläutern das Sample.
- Viertens wenden wir uns den Konvertiten selbst zu. Wir haben aus einem Sample von 15 Tiefeninterviews mit Konvertiten im Erzbistum Utrecht die Gespräche mit Frau Ate Kievits und Herrn Leo Ittersum für unsere computergestützte Analyse ausgewählt.
- Wir stellen fünftens unsere Analyse in einen größeren Rahmen und zeigen, warum die untersuchten Prozesse der Konversion unserer Meinung nach Beispiele für „religiöse Individualisierung“ sind. Wir werden dann auch präziser klären, was wir darunter verstehen.
- Den Abschluß bilden einige Überlegungen zum kirchlich-pastoralen Handeln.

1 Kontext: Religion und moderne Gesellschaft als ambivalentes Verhältnis

Pfarrer und Gläubige wissen gleichermaßen das Lied zu singen, daß das kirchlich-religiöse Leben zunehmend unter Druck gerät. Es gibt keinen Zweifel, daß die christlichen Kirchen einbezogen sind in einen

umfassenden Wandel des religiösen Feldes. Die Erfahrung scheint zu bestätigen, was auf theoretischer Ebene seit langem als 'Säkularisierungsprozeß' bezeichnet wird. Säkularisierung wird verstanden als „Verweltlichung“, als Auszug der Religion aus der modernen Welt, als Verlust religiöser Überzeugungen und Bindungen. Theoretisch beinhaltet Säkularisierung die Annahme, daß mit der fortschreitenden Modernisierung der westlichen Gesellschaften zwangsläufig ein Bedeutungsverfall, vielleicht sogar das Ende von Religion verbunden ist. Diese Auffassung ist inzwischen Allgemeingut und braucht nicht eigens erläutert werden. Soziologen und auch Theologen liefern uns kontinuierlich neue Untersuchungen, die diese These zu untermauern scheinen.

Seit einiger Zeit mehren sich aber Zweifel an der generellen Gültigkeit dieser Auffassung. Die Säkularisierungstheorie gilt als zu wenig differenziert. Ihr wird entgegengehalten, daß sie eine Reihe von Kennzeichen des Modernisierungsprozesses zu einseitig erfaßt (vgl. van der Loo/van Reijen 1990). Zweifel werden laut, daß selbst in empirischer Hinsicht nicht von einer Kausalität von Modernisierungszuwachs einerseits und Religionsschwund andererseits gesprochen werden kann.

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Kritiker der Säkularisierungstheorie behaupten nicht, daß es keine Säkularisierung gibt oder daß es sie nie gegeben hat. Zeichen von Entkirchlichung sind in Nord-West-Europa deutlich zu erkennen – auch wenn dies wiederum nicht die 'ganze Wahrheit' über die Kirchen ist, wie das Phänomen der Konversion zeigt. Entkirchlichung ist nicht zu bestreiten, allerdings ist dies nur *eine* Facette des gegenwärtigen religiösen Feldes (vgl. Ziebertz 1999). Neben degenerierenden Prozessen treffen wir auf vitalisierende. Die traditionellen Kirchen sind von beiden betroffen. Manche ihrer überlieferten Praktiken, Rituale, Überzeugungen, Gemeinschaftsformen usw. finden kaum noch Zustimmung und Anhängerschaft, andere werden gesucht und weisen keine negative Bilanz auf.

Konversion, also der Eintritt erwachsener Menschen in die Kirche (im folgenden: der römisch-katholischen), ist ein Beispiel für einen religionsproduktiven Prozeß. Ungeachtet des Kontextes von Religion und moderner Gesellschaft, der Rolle der christlichen Kirchen im Konzert religiöser Institutionen und Gruppen und ungeachtet des Images der katholischen Kirche im öffentlichen Bewußtsein gibt es erwachsene Menschen, die bewußt den Schritt in die Kirche tun. Freilich wiegt rein quantitativ die Zahl der Kircheneintritte die der Austritte nicht auf, jedenfalls zur Zeit nicht. Darum geht es auch nicht. Es reicht aus zu sehen, daß trotz der widrigen Umstände die Vertreter der Säkularisie-

rungstheorie ausmalen, gegenläufige Bewegungen festgestellt werden können. Wir wollen im folgenden empirisch untersuchen, *wie* dieser Prozeß stattfindet und *warum* es zur Konversion kommt.

2 Begriffe: Konversion und Konversionsforschung

Konversionsprozesse werden seit langem erforscht. Insgesamt haben sich wohl stärker Religionssoziologen als Theologen für Kircheneintritte und -übertritte interessiert – vor allem in den anglo-amerikanischen Ländern. In den Vereinigten Staaten gibt es eine lange Erfahrung mit religiösem Pluralismus. Dem Pluralismus ist es eigen, daß keine religiöse Tradition ein Monopol besitzt. Dementsprechend ist das Klima für Wanderungsbewegungen zwischen den Kirchen und religiösen Gruppen freier. In den Niederlanden oder in Deutschland war bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts die religiöse Landschaft zwischen Katholiken und Protestanten aufgeteilt. Solange die konfessionellen Milieus Bestand hatten, war Konversion kein Thema. Konversion war sozial geächtet. Mit dem Schwinden der Bindungskraft der kirchlich-konfessionellen Milieus gibt es eine erste starke Konversionsbewegung im Zusammenhang mit konfessionellen Mischehen (Kirchenübertritte). Konfessionsfremde Partner haben sich in aller Regel für die Konfession eines der Partner entschieden. Das weitgehende Verschwinden der konfessionellen Milieus und die lückenhafte bzw. ausbleibende religiöse Sozialisation von Kindesbeinen an bzw. der Abbruch religiöser Partizipation an einer Kirche führt heute dazu, daß sowohl Kirchenfremde (nicht religiös sozialisierte) als auch Menschen, die eine Phase der Kirchendistanz durchlebt haben, zu den neuen Konvertiten zählen.

Was ist nun Konversion? Soweit die unterschiedlichen Konzepte zu überblicken sind, sprechen sie alle von Erfahrungen, die zu einem radikalen persönlichen Wandel, zu einer geistigen Neuorientierung geführt haben (vgl. zum folgenden Wohlrab-Sah/Krech/Knoblach 1998). Für James (1914) ist dieser Wandel davon gekennzeichnet, daß der „alte Zustand“ als falsch empfunden wird und dem „neuen Zustand“ die Qualität der Läuterung und Heiligkeit zugeschrieben wird. Nach James fällt die Neuorientierung nicht vom Himmel. Vielmehr nimmt er an, daß Elemente des neuen Zustands bereits als nicht aktivierte Haltungen in der „alten Identität“ vorhanden waren. „Nicht aktiviert“ bedeutet, daß sie als „Randposition“ im Zustand der „Latenz“ präsent waren und daß das entscheidende Ereignis bzw. die Ereigniskette gefehlt hat, sie zu aktivieren. Durch das Ereignis rückt die Randposition ins Zentrum. Sie entfaltet sich als eine beherrschen-

de Idee, die den Prozess der Konversion vorantreibt. Während sich James Konversion vor allem als einen intrapersonlichen Prozeß vorstellt, rücken neuere Ansätze die soziale und kommunikative Dimension der Konversion in den Mittelpunkt. Nock (1933) hebt beispielsweise auf die Wahlsituation ab, die Grundlage jeder Konversion sei. Die Wahlsituation kann zu einer abrupten Entscheidung führen oder sich als allmählicher Wahl vollziehen (Young 1997).

In der Konversionsforschung sind drei Grundkonzepte zu erkennen, die als Alternation, Pendel und Transformation bezeichnet werden und den Verlauf eines Konversionsprozesses beschreiben.

Das erste Konzept „Alternation“ besagt, daß sich eine Konversion zwangsläufig aus schon entwickelten Lebensformen herausentwickelt. So wie in der Grammatik für einen Wortstamm in der Pluralform verschiedene Endungen möglich sind, so ist biographisch gesehen Konversion eine solche „Endung“, die gegenüber anderen möglichen „Endungen“ gewählt wurde. Es gibt eine Variation von Endungen, die gleichwohl mit demselben Wortstamm verbunden bleiben. Konversion wäre in diesem Fall nicht der radikale Bruch mit der Vergangenheit, sondern die Entfaltung einer bereits biographisch angelegten Orientierung, der zu einem bestimmten Zeitpunkt der Vorzug vor anderen gegeben wird. Mit diesem Konzept läßt sich ein Modell von Identität verbinden, das nicht von einer festgezurrten geschlossenen Vorstellung ausgeht, sondern von einem dialogischen Gewebe, das vielfältige Entwicklungen zuläßt. Was die persönliche Identität ausmacht, ist weder „uferlos“ frei bestimmbar (das Gewebe bildet einen Zusammenhang), noch, wie es die Vorstellung eines „Ich-Kerns“ suggeriert, in seiner Substanz festgelegt (das Gewebe kann Zellen abstoßen und neue ausbilden).

Ein alternatives Konzept zur Alternation ist das der „pendelförmigen Konversion“. „Pendeln“ bedeutet in diesem Fall nicht, daß Betroffene zwischen (mindestens) zwei religiösen Welten hin- und herpendeln, also in beiden aktiv bzw. beheimatet sind. Es wird vielmehr davon ausgegangen, daß das Pendel in der Vergangenheit bei *einer* religiösen Tradition beheimatet resp. angebunden war, sich nun davon losgerissen und zur anderen Seite hinbewegt hat und dort „aufgefangen“ wurde. In diesem Bild ist das Pendel nicht „ausgependelt“, es beschreibt also keine ruhige Mittelposition. Es gibt ein „so“ oder „so“. Das neue religiöse Sinnsystem wird strikt von der persönlichen Vergangenheit abgegrenzt. Der „neue Gläubige“ hat, wie James es beschrieb, einen radikalen persönlichen Wandel vollzogen. Der „alte Adam“ gilt als überwunden.

Während Konversion im Blickwinkel der Alternation eine bereits in der Biographie angelegte Möglichkeit ist, die – alternativ zu anderen – zur Entfaltung kommt, ist sie im Fokus des Pendels eine radikale Gegenbewegung. Eine Position in diesem Kontinuum nimmt das Konzept der „Transformation“ ein. Es verbindet die alte und neue Situation stärker organisch, d.h., der „alte Glaube“ wird nicht abgelehnt und nachträglich als „falsch“ geächtet, sondern der Konvertit unternimmt es, ihn im Licht der neuen Erfahrung und des neuen Glaubens umzu-deuten. Der sozialisierte Glaube der betreffenden Person erhält also nicht nur eine neue „Endung“ oder wird gar radikal vom „alten Glauben“ abgesetzt, sondern die vergangene Sozialform der Weltsicht wird umgeformt und auf eine neue Folie übertragen, so daß in der Erfahrung des Konvertiten biographische Kohärenz und Konsistenz gewahrt bleiben. Da dies in einem gewissen Ausmaß auch für das Alternationsmodell gilt, kann man das Transformationsmodell nicht als eine Zwischenposition (Mitte) auf dem Kontinuum bezeichnen. Es beinhaltet eine andere Form der Konversion, die die beiden anderen Modelle übersteigt.

Man kann nun im Rahmen der Verlaufsforschung einige weitere Fragen stellen, die die drei Konzepte präzisieren helfen. Die erste Frage lautet, ob Konversion (immer) als ein plötzlicher Wandel stattfindet. Die Antwort ist: „nicht unbedingt“. Das Moment des „Plötzlichen“ ist beim Pendelmodell wenigstens äußerlich gegeben, nicht aber zwingend bei den beiden anderen Konzepten. Selbst beim Pendelmodell hat der „Pendelausschlag“ eine vorgängige Geschichte. Da das menschliche Leben in der Regel eine Vielzahl von Veränderungen kennt, ist eine weitere Frage, wie „radikal“ eine Konversion sein muß, um so genannt zu werden. Wiederum ist das Pendelmodell die zumindest äußerlich radikalste Form der Konversion. Jemand entscheidet sich deutlich gegen einen zurückliegenden religiösen Sozialverband und für einen neuen in der Zukunft. Das Transformationsmodell hingegen interpretiert den Wandel im Sinne einer biographisch-organischen Entwicklung. Die Verlaufsforschung muß zeigen, welche Faktoren an einer Konversion beteiligt sind. Weiter kann man fragen, was sich überhaupt wandeln muß, damit von Konversion gesprochen werden kann. Sicher ist der äußere Schritt der Aufnahme in eine neue Glaubensbewegung ein entscheidendes Moment. Die Verlaufsforschung, die sich mit der Beschreibung des Konversionsvorgangs beschäftigt, bleibt jedoch wichtige Informationen schuldig, wenn sie nicht auch inhaltliche Auskünfte über die Motive und Gründe gibt. Gemeint ist die Bedeutung der Glaubensinhalte, der Werte, des Verhaltens, der Identität oder der interpersonellen (sozialen) Bezüge. Mit Triviano (1970) sind Snow und Machalek (1983) der Meinung, daß Konver-

sion eine Transformation dessen ist, was Burke (1965, 77) als den „informing aspect“ in der Biographie einer Person und Mead (1962, 88-90) als das „universe of discourse“ bezeichnet (vgl. dazu Wohlrab-Sahr u.a. 1998, 16). Lofland und Stark (1965) haben einen Katalog von formalen Kriterien zusammengestellt, der klären soll, wann von einer Konversion gesprochen werden kann. Ihrer Meinung nach müssen folgende Kriterien gegeben sein: Eine Person erfährt über eine gewisse Dauer hinweg Spannungen; sie deutet die erfahrenen Spannungen als ein religiöses Problem; die betreffende Person betrachtet sich als religiös suchend; an einem Wendepunkt in ihrem Leben nimmt sie Kontakt mit einer religiösen Gruppe auf; sie fokussiert emotionale Beziehung im Rahmen der religiösen Suche und sie intensiviert ihre Beziehung zur der neuen Bezugsgruppe.

Wenn Konversion forschungsmethodisch nicht durch kontinuierliche Beobachtung eingeholt wird, gründet sich die Erkenntnis in aller Regel auf Interviews. Besonders geeignet sind narrative Interviews bzw. Tiefeninterviews, die als wenig strukturierte Forschungsmethode den Erzählenden hinreichend Raum zur Selbstkonzeptualisierung geben. Nicht die Konversion als Konversionsprozeß, sondern die Erzählung der Konversion ist in diesem Fall der Datenbrunnen. Ein Konvertit wird angehalten, seine ganze Biographie im Hinblick auf seinen religiösen Gesinnungswechsel zu rekonstruieren. Erkenntnistheoretisch geht man davon aus, daß es ein leitendes Attributionsschema gibt, das es zu erkennen gilt (vgl. auch Jakobs 1987; Dawson 1990). In diesem Sinn betrachtet Ulmer (1990) Konversationserzählungen als eine rekonstruktive Gattung. Konvertiten rekonstruieren ihre Biographie und bringen persönliche religiöse Erfahrungen in einen Zusammenhang mit ihrer Konversion. Die Konvertiten bedienen sich meist einer dreifachen Zeitstruktur, nämlich den Zeitpunkten *vor*, *während* und *nach* der Konversion. Sie entwerfen ein Krisenszenario, das die Konversion als Strategie zur Lösung der „Krise“ erscheinen läßt. Konversionserzählungen zeigen eine Verlagerung des Gesamtgeschehens auf die Innenwelt des Konvertiten. Konvertiten rekonstruieren den Konversionsprozeß als eine Öffnung auf eine alltagstranszendierende Wirklichkeit hin, sie bringen damit außergewöhnliche Ereignisse in Zusammenhang, sie thematisieren Phasen der emotionalen Erschütterung und sie beschreiben, wie sie die emotional durchlebten religiösen Erfahrungen reflektierend verarbeitet haben (vgl. auch Staples/Maus 1987; Stromberg 1991).

3 Methode („New Grounded Theory“) und Sample

Grundlage der folgenden Analysen sind Interviews mit Frau Ate Kie-vits und Herrn Leo Ittersum. Beide Interviews gehören zu einem Sample von 15 Tiefeninterviews, die mittels eines Leitfadens im Sommer 1998 im Erzbistum Utrecht durchgeführt wurden. Alle knapp 300 Personen dieses Bistums, die im Jahr zuvor konvertiert waren, sind angeschrieben worden und haben einen Kurzfragebogen ausgefüllt. Anhand einiger Hintergrunddaten (Alter, Eintritt/Wiedereintritt, Motivation für die Konversion, etc.) sind 15 Befragte mit unterschiedlichen Biographien ausgewählt worden. Aus den beiden nachfolgend analysierten Interviews wurden jeweils 2 längere Segmente kodiert und mittels Grounded Theory analysiert. Wir haben die Analyse computergestützt mit dem Programm „Kwalitan“, das von Vincent Peters und Fred Wester an der Universität Nijmegen entwickelt wurde (und inzwischen auch in englischer Version im Handel ist) durchgeführt.

Wir sprechen von „New Grounded Theory“ um ein Mißverständnis zu vermeiden. Ein Mißverständnis kann entstehen, weil sowohl die ältere Version der Grounded Theory, die von Glaser und Strauss (1967) entwickelt worden ist, als auch die neuere Version von Strauss und Corbin (1990), den Titel „Grounded Theory“ benutzen, obwohl zwischen beiden methodologische Welten liegen. Während die ältere Version explizit induktiv vorging (und damit einen Gegenpol zur quantitativen Forschung setzen wollte), verbindet die neuere Induktion und Deduktion. Die ursprüngliche Grounded Theory negierte beispielsweise eine Problemanalyse am Beginn des Forschungsprozesses oder das Formulieren von Hypothesen. Forscher sollten sich nicht von „falschen Idolen“ leiten lassen sondern die Tatsachen beschreiben, wie sie sind. Theoretische Konzepte sollten allein aus dem Datenmaterial emergiert werden. Die „New Grounded Theory“ geht davon aus, daß die Bedeutung eines Forschungsproblems in einer Problembeschreibung und Forschungsfrage explizit zu machen ist, ohne daß damit die Offenheit gegenüber den Daten verloren gehen müsse. Sie empfehlen ein begleitendes Literaturstudium, das helfen soll, die Fragestellung zu verdichten, die Perspektive zu erweitern und die allgemeine Plausibilität zu steigern.

Zu den Vorzügen, die die neuere Grounded Theory von Strauss und Corbin unserer Meinung nach gegenüber der älteren hat, zählt der handlungsorientierte Ansatz („Kodierparadigma“). Stauss und Corbin gehen davon aus, daß das zu erklärende Phänomen in einem Handlungszusammenhang verstanden werden muß. Das heißt, die Konversion (als unser „Phänomen“) hat eine oder mehrere Ursachen, die sich wiederum in einem Kontext abspielen, von dem intervenierende

Einflüsse ausgehen. Ursachen und Kontext sind aber nicht einfach statische Vorgaben, sondern der Raum, in dem der Konvertit Handlungs- und Interaktionsstrategien ausbildet. Das Zusammenwirken von Ursache, Kontext und Interaktionsstrategien wird schließlich in einen kausalen Zusammenhang mit Konsequenzen gebracht, die aus dem Handlungsgeschehen abgeleitet werden können. Um die Daten in einen solchen Handlungszusammenhang bringen zu können, werden an das Interview folgende kategoriale Fragen gestellt:

- (1) Was ist das Phänomen?
- (2) Was sind die Ursachen, die zum Phänomen führen?
- (3) Was ist der Kontext bzw. was sind die intervenierenden Variablen?
- (4) Welche Handlungs- und Interaktionsstrategien werden sichtbar und
- (5) Welche Konsequenzen ziehen die Handelnden?

Diese fünf Handlungsaspekte setzen voraus, daß Akteure mehr oder weniger zielgerichtet handeln. In den vorliegenden Interviews beschreiben Konvertiten ihren Eintritt in die Katholische Kirche. Damit ist das Phänomen festgelegt.

Wir sind bei der Bearbeitung der Interviews dem dreistufigen Analyse-schemata der „New Grounded Theory“ (offenes, axiales und selektives Kodieren) gefolgt. Wir verzichten im folgenden aber auf eine Darstellung des offenen Kodierens, das damit beginnt, aus dem vorliegenden Textkörper eine Vielzahl von Codes zu generieren. Wir legen das Gewicht unserer Darstellung auf das axiale Kodieren, das mit den aus den Codes gewonnenen Kategorien (Abstraktionen) arbeitet. Zugunsten einer Allgemeinverständlichkeit verzichten wir an dieser Stelle auf eine detaillierte Beschreibung der einzelnen methodischen Schritte, ebenso auf technische Informationen zur Software. Hierzu muß auf die einschlägige Literatur verwiesen werden. In der folgenden Darstellung ordnen wir die Kategorien sogleich in das Handlungsmodell der New Grounded Theory ein, wobei wir jeweils neue Kategorien immer wieder mit der Hauptkategorie (dem Phänomen: Konversion) verbinden. Da sich die Leser aus der Weise der Darstellung wohl recht schnell ein Bild über die beiden Personen machen können, verzichten wir auf zusätzliche Portraits der Interviewten.

4 Analyse der Konversionsprozesse¹

Wenden wir uns nun den Interviews selbst zu. In der Darstellung ordnen wir die Kategorien sogleich in das Handlungsmodell der New Grounded Theory ein, wobei wir jeweils neue Kategorien immer wieder mit der Hauptkategorie (dem Phänomen: Konversion) verbinden. Wir analysieren zunächst das Interview mit Herrn Ittersum (4.1.) und anschließend das Interview mit Frau Kievits (4.2.). Am Ende jedes Durchgangs des axialen Kodierens kommen wir zu neuen Kategorien, die die Grundlage für den Vergleich der beiden Interviews schaffen (4.3.).

4.1 Der Konversionsprozess von Leo Ittersum

Im axialen Kodieren werden die einzelnen Kategorien in das fünfdimensionale Handlungsmodell eingetragen. Schema 1 stellt zunächst die entwickelten Begriffe dar, die anschließend erläutert werden.

Schema 1: Kategorien im Handlungsmodell von Leo Ittersum

- (1) Phänomen
Kontakt mit Kirche; Glaubenssuche; * Konversion *
- (2) Ursache
Eigenes Suchen; Interesse Kirche; Abstammung; Ästhetisches Interesse
- (3) Kontext und Intervenierende Bedingungen
Attraktivität Äußeres; Brüche; Zeitgeschichte; Gottesbild
- (4) Handlungs- und Interaktionsstrategien
Lernen religiös; Lernen gesellschaftlich; Kognitiver Anspruch; Skepsis Innerlichkeit; Freundschaft
- (5) Konsequenzen
Persönliche Überzeugung; Regelmäßiger Kontakt; Glaubensfindung; Religiöse Praxis

(1) Phänomen

– *Kirchenkontakt* – Hauptphänomen ist entsprechend unserer Forschungsfrage der Kontakt zur Kirche bis hin zum Kircheneintritt. Der Kirchenkontakt von Herrn Ittersum ist über einen längeren Zeitraum regelmäßig und stabil. Die Berührung mit dem Katholizismus, ob nun auf Urlaubsreisen im Kindesalter oder aber über Gespräche in kirchli-

¹ Die kategorialen Begriffe werden kursiv hervorgehoben.

chen Kreisen bis hin zum engen, freundschaftlichen Kontakt zu einem Priester weist eine regelmäßige Annäherungstendenz auf: Vom kindlichen Angezogenwerden von kirchlicher Architektur bis zur späteren, essentiellen Wertschätzung der regelmäßig wahrgenommenen heiligen Messe ergibt sich aus dem Bericht des Interviewten das Bild eines stetigen, graduell immer linear sich abzeichnenden Annäherungsprozesses ohne große Brüche an den Katholizismus. Wohl bezeichnet er die „wilden ‘60er-Jahre“ als Zeit, in der er mit Religion nicht viel zu tun gehabt hätte, jedoch betont er, daß er später genau dort religiös anknüpfte, wo er in seiner Kindheit aufgehört hat. Die Berührungen mit dem Katholizismus sind stetig, der Kirchenkontakt regelmäßig, die Bekanntschaft mit dem Pfarrer intensiv, die Gespräche über die Konversion langandauernd und der Meßbesuch wird als beeindruckend und essentiell bezeichnet. Leo Ittersum hat sich niemals vollständig vom Protestantismus entfernt. Er erkennt sogar an, daß sich nach seiner Konversion zum Katholizismus gewisse protestantische Grundzüge eher noch verstärkt hätten.

– *Glaubenssuche* – Auch die Glaubenssuche weist Momente der Stetigkeit und der Sicherheit auf. Der Interviewte bezeichnet seine Glaubenshaltung als „konservativ“. Seine positive Einstellung zum Katholizismus sei seit der Kindheit stetig gewachsen. Er berichtet von der hl. Messe als einem „faszinierendem“ Ereignis, parallel dazu von seinem Konversionswunsch als „bestimmt“. Unsicherheiten in Bezug auf die Konversion zeigt er im Interview nur mäßig. Nicht in dieses allgemeine Bild der Sicherheit und Stetigkeit paßt allerdings die Verunsicherung, von der der Befragte in Bezug auf den Empfang der Sakramente spricht.

(2) *Ursache*

– *Eigenes Suchen* – Als ursächliche Kategorie erscheint besonders das ausgeprägte eigene Suchen des Interviewten nach Sicherheit und Stabilität, das von einem sich verstärkenden Interesse an der Kirche begleitet wird. Durch den Kontakt zur Kirche erhält der Interviewte sogar die Inspiration zu seinem Berufswunsch. Den Weg zum Katholizismus findet er nach eigener Auskunft zielgerichtet, jedoch nach einem langen und gründlichen Kirchentest. Er verweist darauf, daß er ohne Begleitung Katholik geworden ist. Durchhaltevermögen und Konsequenz bezeichnet der Interviewte als wichtig für seinen Suchweg hin zum Glauben, Selbständigkeit als wichtig, jegliche Form des ungeleiteten Improvisierens wird negativ konnotiert. Interessanterweise werden ultrarechte Katholiken von ihm abgelehnt, Calvinisten aber fast durchweg positiv gewürdigt. Die Suche nach Beruhigung bezeichnet das Oberthema der Biographie des Interviewten.

– *Interesse Kirche* – Als eine weitere ursächliche Kategorie für „Kontakt mit der Kirche“, „Glaubenssuche“ und „Konversion“ als ganzer kann das „Interesse an der Kirche“ des Interviewten angesehen werden. Interessant ist, daß er bei der Erörterung dieser Thematik die Attraktivität des Katholizismus sehr hoch ansiedelt, wohingegen er den Protestantismus negativ konnotiert. Hier scheint ein interessanter Widerspruch in der Persönlichkeitsstruktur des Interviewten auf: Obwohl er an anderer Stelle von seinen calvinistischen Wesensmerkmalen in aller Länge und Breite berichtet, beschreibt er den Protestantismus an dieser Stelle, wo es darum geht, sich als Katholik von ihm abzugrenzen, ausschließlich negativ: („das ist nichts für mich, singen und Predigt hören...“).

– *Abstammung* – Eine weitere ursächliche Kategorie ist die „Abstammung“ des Interviewten. Er nennt die Turbulenzen um seinen Bruder, mit dem es im Religionsunterricht in einer kirchlichen Schule Probleme gab. Die mäßig prägenden Eltern und der geringe gesellschaftliche Status der Familie trugen zu einer Grundsituation der Verunsicherung bei. Die Vermutung liegt nahe, daß aus dieser unsicheren Jugendsituation später der Wunsch nach „sicheren Verhältnissen“ erwachsen ist. Auch die als lau empfundene remonstratensisch-protestantische Kirchenheimat vor dem Hintergrund eines gesellschaftlich dominanten und mit strengen Maßregeln auftretenden Calvinismus ist ein Indiz für die Möglichkeit einer tiefgreifenden Verunsicherung.

– *Ästhetisches Interesse* – Ursächlich wichtig scheint auch das ästhetische Interesse des Interviewten an Kunst und Kirchenbau zu sein. Dabei tendiert er zu zur Erhabenheit und Vollkommenheit neigenden Formen der Kirchenarchitektur.

Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Sicherheitssuche und *Beruhigung* sind Kernprogramm des Interviewten. Der Konversionsprozeß scheint ohne größere Brüche auf „sicherer Schiene“ vor sich gegangen zu sein (selbst seine calvinistischen Persönlichkeitsanteile haben nach der Konversion überdauert, kommen sogar danach erst deutlich zur Entfaltung („calvinistischer als der durchschnittliche Katholik“)). *Schematismus* und *Undifferenziertheit* in religiösen Angelegenheiten und der Wunsch, nach genau markierter Abgrenzung zum Protestantismus sind weitere Punkte, auf die man stößt, wenn man ursächliche und „phänomenale“ Kategorien vergleicht. *Regel* und *Maß* spiegeln sich auch im ästhetischen Interesse als signifikante, ursächliche Triebfedern für den (religiösen) Suchwandel des Interviewten wieder.

(3) Kontext und intervenierende Bedingungen

Der Weg zur Konversion des Interviewten hat einen Kontext, es gibt Bedingungen, die immer wieder intervenierend auftauchen.

– *Attraktivität des Äußerer* – Der Interviewte sieht das „Äußerliche“ als sehr wichtig an und bringt es in Verbindung mit einer „festen Struktur“, die er als unabdingbar betrachtet. In Bezug auf die katholische Kirche findet er viele Anhaltspunkte, die Relevanz des „Äußerlichen“ für sein Lebensgefühl festzumachen: Die nach außen gerichteten Riten des Katholizismus wirken anziehend auf ihn, die straffe, durchgeplante Organisation bewertet er hoch, die Tatsache, daß sich die katholische Kirche in der Gesellschaft auffällig „manifestiert“, hält er für positiv.

– *Brüche* – Im Gegensatz zum dauernden Versuch des Interviewten, seine Vita als schlüssige und ungebrochene Wachstumsgeschichte hin zum Katholizismus darzustellen, ist der Kontext seiner Konversionsgeschichte doch an einigen Stellen von unübersehbaren Brüchen gekennzeichnet. So muß es in seiner Kindheit einen großen Bruch in der religiösen Erziehung gegeben haben, was durch den Schulwechsel von einer protestantisch geprägten in eine bekenntnisfreie Schule provoziert wurde. Bei genuin religiösen Fragestellungen kommt es immer wieder zum Bruch mit Andersdenkenden, weil er in religiösen Grundsatzfragen nicht kompromißbereit ist. Andererseits aber findet er es wichtig, religiöse Unterschiede nicht zu verurteilen, aber sie anzuerkennen.

– *Zeitgeschichte* – Als intervenierende Ereignisse auf seinem Annäherungsweg an den Katholizismus empfindet der Interviewte auch im Rückblick bestimmte Papstwahlen, denen er als Kind unreflektiert große Aufmerksamkeit beigemessen hat. So kann er sich präzise an das Datum der Papstwahlen und den Namen der Päpste aus den 50'er und 60'er Jahren erinnern.

– *Gottesbild* – Leo Ittersum betont, daß er glaubt zu glauben, möchte sich aber in punkto „Gottesbild“ nicht festlegen: Immerhin sagt er, daß sein jetziges Gottesbild das gleiche sei, das er auch schon als Kind besessen habe. Aber im Grunde lehnt er es ab, ein Gottesbild zu haben, weil man als Christ seiner Ansicht nach überhaupt kein Bild von Gott kultivieren sollte. Immerhin stellt er sich Gott als einen 'Leiter' vor, vor dem man Verantwortung tragen und Rechenschaft ablegen muß.

Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Struktursuche und klare *Unterscheidung von äußeren und inneren Angelegenheiten* in Bezug auf Religion sind unserer Ansicht nach die klarsten Kategorien, die sich aus der Konfrontation des hier zu untersuchenden Phänomens (Kirchenkontakt, der über Glaubenssuche bis zur Konversion führt). Immer wieder tritt in die religiösen Suchbewegungen des Interviewten intervenierend das Bestreben nach einer festen Struktur, die Suche nach einer religiösen Organisation, die sich positiv manifestiert und die sich nach außen rituell anziehend gibt. Eigene *Geradlinigkeit* in religiösen Angelegenheiten bei ständigem Verweis auf die *Gebrochenheit* des Verhältnissen zu vielen seiner Zeitgenossen in diesen Fragen, allerdings ohne verurteilen zu wollen: Dies kann als ambivalentes Fazit aus dem Blick auf die in der Vita des Interviewten hervortretenden Brüche kategorial gefolgert werden. Die gut erinnerten Papstwahlen bestätigen aufs neue die Suche nach Zeiten und Epochen strukturierenden Ereignissen des Befragten. Das persönliche Verhältnis Herrn Ittersums zu Gott ist *abstrakt*, es fällt ihm schwer, konkretes zu seinem Gottesbild zu sagen. Außerdem hat es den Anschein, als gelte es nach Herrn Ittersum vor Gott vieles zu leisten und nicht zu versagen: Der *Gott* des Herrn Ittersum ist *streng* und verlangt von jedem Menschen, ein guter Verwalter zu sein. Die Überzeugung von der Existenz des Bösen läßt auf einen den gesamten Lebenslauf begleitenden Dualismus (Entscheidung, entweder gut oder Böse zu handeln) schließen. Allerdings ist die Sicht des Befragten auf die Welt eher von protestantischer Nüchternheit als von „katholischer Inbrunst“ geprägt, er enthält sich metaphysischen Spekulationen über die genaue Gestalt des Bösen, diese bleibt für ihn abstrakt.

(4) Handlungs- und Interaktionsstrategien

Die Handlungs- und Interaktionsstrategien des Interviewten auf dem Weg zu seiner Konversion sind von religiösem und gesellschaftlichem Lernen sowie von einem hohen kognitiven Anspruch geprägt. Gegenüber „zu viel“ Innerlichkeit ist er skeptisch.

– *Lernen religiös* – Religiöses Lernen hat für den Interviewten immer einen wichtigen Teil seines Lebens ausgemacht: Die rigide protestantische Schule, in der er die ersten Jahre seiner Jugend verbracht hat, hat ihm Inhalte vermittelt, die über den Zeitpunkt der Konversion hinausgingen. Später konnte er in ökumenischen Kreisen, einer Liturgievereinigung und auch in seinen diversen Studien immer wieder reli-

giöses Wissen aufnehmen, was er als außerordentlich wichtig bezeichnet.

– *Lernen gesellschaftlich* – Gesellschaftlich war es ein Bruch für den Interviewten, von einer christlich geprägten Schule auf eine staatliche zu wechseln, schockartig mußte er feststellen, daß von einem Tag auf den anderen in der Schule das calvinistische Weltbild nicht mehr im Vordergrund stand. In seiner Jugend ist aber von noch entscheidender Bedeutung, daß er hohe Anschlußprobleme aufgrund seines „bäuerlichen“ Status hatte. Er fühlte sich in einer Gesellschaft von Kindern, deren Eltern alle hohe Bildungsabschlüsse hatten, fremd. Auch später blieb er gesellschaftlich eher ein Einzelgänger, auch nach seiner Konversion fand er sich im Kreis der Katholiken gesellschaftlich nur dann zurecht, wenn es um religiöse Anlässe ging.

– *Kognitiver Anspruch* – Der kognitive Anspruch des Interviewten ist recht hoch: Auf die Konversion hat er sich zum größten Teil lesend vorbereitet, wobei er sich eine langandauernde Orientierungsphase verschrieben hat. Das Wissen über die verschiedenen Religionsformen genießt bei ihm höchste Priorität: So hat er sich in seiner Vorbereitungszeit professionell im Rahmen eines Niederländisch-Studiums mit protestantischen Positionen (Pamphleten) befaßt, um sich apologetisch mit dem Katholizismus zu beschäftigen.

– *Skepsis Innerlichkeit* – Allen „innerlichen“, nicht rational erfahrbaren Dingen steht der Interviewte skeptisch gegenüber. Im Katholizismus hat er eine „Wahrheit“ für sich gefunden, die durch klare Aussagen und Richtlinien besticht. Andere, „innerliche“, progressive Auffassungen über den Katholizismus sind ihm suspekt und unerträglich.

– *Freundschaftskontexte* – Viele Aktivitäten, die Herr Ittersum unternimmt, wurzeln in Freundschaftskontexten und persönlichen Kontakten. Die Einladung eines Freundes zu einem Konzert bringt ihn in Kontakt mit einer katholischen Gemeinde, in der er sich später auch ehrenamtlich mit seinen Fähigkeiten einbringt. Er entwirft eine Gemeindefahne, organisiert Fahrradausflüge und ministriert. Im Falle einer befreundeten, protestantischen Familie entscheidet sich Herr Ittersum sogar dafür, mit dieser Familie gemeinsam an einem protestantischen Gottesdienst teilzunehmen, weil dies der freundschaftlichen Atmosphäre gedient habe.

Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Ein gewisses *Sich-Fremd-Fühlen* in der Gesellschaft, verbunden mit einem recht *äußerlichen Religionsideal*, das sind die Hauptkoordinaten

ten des Handelns des Interviewten in Bezug auf seine Konversionsgeschichte. Das macht ihn auch ein wenig zum Einzelkämpfer, was seine Konversion betrifft. Er hat zudem auch in Religionsfragen ein hohes *Rationalitätsideal*, welches auf klare Aussagen und feste Grundsätze abstellt. Andererseits besitzt Herr Ittersum einen hohen *Freundschaftscodex*, für den er vieles einsetzt.

(5) Konsequenzen

Die Konsequenzen, die sich für den Interviewten aus dem Phänomen seines Kirchenkontaktes mit später erfolgter Konversion ergeben haben, sind vielfältig: Sie schlagen sich am meisten in seiner persönlichen Überzeugung wie auch in der sich einstellenden Regelmäßigkeit des Kirchenkontaktes nieder. Aber auch die Glaubensfindung des Interviewten an sich kann als Konsequenz seines Kirchenkontaktes betrachtet werden, genauso wie seine religiöse Praxis und auch die religiösen Anforderungen, die er sich auferlegt.

– *Persönliche Überzeugung* – Der Interviewte ist auch jederzeit dazu bereit, Konflikte mit Menschen auszutragen, wenn es um Glaubensfragen geht. Seiner Meinung nach gibt es klare Grenzen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, gerade wenn es um dogmatische Fragen geht. Diese hält er dann auch grundsätzlich nicht für überbrückbar: In einem Atemzug nennt er Abtreibung, Euthanasie und Homophilie als trennende Hindernisse auf dem Weg zu religiöser Verständigung. So groß diese Hindernisse auf religiösem Gebiet aber auch sein mögen, so sehr bemüht sich der Interviewte aber nach eigenen Angaben, Menschen nicht zu verurteilen. Aber er akzeptiert Verhaltensweisen grundsätzlich nicht, die gegen „katholische Grundsätze“ gerichtet sind, wohingegen er eine Zusammenarbeit auf „neutralem Gebiet“ mit anders orientierten Menschen nicht ausschließen will (z.B. einen Schrank zu zimmern). „Belästigungen“ durch Homosexuelle beschreibt er als höchst unangenehm, neutralen Umgang mit ihnen kann er sich aber durchaus vorstellen. Aber es sei unauweichlich, Freundschaften zu beenden, wenn die Differenzen zu groß würden. An anderer Stelle gibt er sich tolerant, wenn er sich gegen „Schwarz-Weiß-Denken“ ausspricht und übermäßige Strenge in religiösen Belangen tadelt. Er zeigt sogar Verständnis für eventuellen Zölibatsbruch von katholischen Priestern. Seine eigene, autonome Denkungsart, die offenbar noch aus alter, selbstverantworteter, calvinistischer Rationalität stammt, schlägt sich bisweilen stärker nieder als dogmatisches „Raisonieren“. Interessant erscheint die Einschätzung des Interviewten, daß er durch die Konversion strenger in der Unterscheidung von Katholiken und Nichtkatholiken geworden sei. Die Unschärfe zwischen seiner eigenen Einschätzung, ein strenger katho-

lischer Beobachter der Ereignisse zu sein, und der aufgeklärt-protestantischen Kritik an manchen „Essentials“ des Katholizismus (wie z.B. dem Zölibat oder dem Verbot der Empfängnisverhütung) ist auffällig.

– *Regelmäßiger Kontakt* – Das persönliche Verhalten des Interviewten ist von einem hohen Maß an Eigenverantwortlichkeit gekennzeichnet. Seinen Weg zum Katholizismus hat er nach eigenen Angaben recht autonom zurückgelegt. Daneben ist aber ein auf hohem Niveau sich befindender Freundschaftskodex als typisch für den Interviewten anzusehen: Er verweist darauf, daß er den ersten persönlichen Kontakt mit einer katholischen Gemeinde der freundschaftlichen Einladung eines Bekannten verdankt. Regelmäßigen Kontakt zu kirchlichen Kreisen hatte der Interviewte auch schon vor seiner Konversion: er besucht Gesprächskreise, die sich mit religiöser Thematik befassen, pflegt intensiven Kontakt zu einem gewissen Pater M., der ihn auch bis zur Konversion begleitet hat und er besucht regelmäßig die Hl. Messe. Auffällig ist, daß sich der überwiegende Teil der regelmäßigen Kontakte vorzugsweise auf Menschen im kirchlichen Bereich erstreckt. Auch in seiner Gemeinde pflegt er nur wenige Kontakte zu Menschen außerhalb des Gottesdienstes und der Liturgiegruppe. Seinen Kontakt zu Gott beschreibt er als abstrakt, der „einfach passiert“.

– *Glaubensfindung* – Konsequenz des ständigen Kirchenkontaktes des Interviewten ist auch seine Glaubensfindung, die sich bei ihm in einer „stillen Konversion“ äußert, die er mit großer Überzeugung vornimmt. Er zieht die stille Konversion einer großangekündigten, öffentlich zur Schau gestellten vor und zeigt auch in diesem Punkt große Eigenständigkeit.

– *Religiöse Praxis* – Die religiöse Praxis des Interviewten fußt auf einer selbstverständlich gelebten Feiertags- und auf einer fortwährenden Gebetspraxis: Während er in seiner kirchlichen Praxis recht konventionell ist (Kirchgang zu Sonn- und Feiertagen), liebt er selbstgestaltete Gebete, die er unabhängig von bestimmten Zeitpunkten betet. Besonders pflegt er die Fürbitte für Freunde und Bekannte. Der Interviewte bezeichnet sein Vertrauen zu Gott als sehr groß. Seine Gefühlslage in diesem Bereich ist aber eher protestantisch-nüchtern, erklärt er doch, daß „südlicher“, Glaube für ihn eher unverständlich ist. Wichtig ist, daß die katholische Kirche über einen großen liturgischen und rituellen Reichtum verfügt, wie z. B. über die Sündenvergebung durch die Buße. „Schönheit“ ist nach Herrn Ittersum als also überall dort vorhanden, wo eine 'heilige Ordnung' (Hierarchie) vorhanden ist.

Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Das persönliche Verhalten des Interviewten in Bezug auf die Konversion und die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind mit den Kategorien *Konsequenz* und *Eigeninterpretation* zu fassen. Dogmatismus und freie Auslegung stehen also in einigen Punkten locker beieinander und kommen interessanterweise nicht in Konflikt miteinander. Der kirchliche Rahmen hat für ihn eine *Kontaktfunktion*, über kirchliche Veranstaltungen bezieht der Interviewte einen Großteil seiner sozialen Kontakte. Regelmäßigkeit und Gewissenhaftigkeit in der *Pflichterfüllung* religiöser Anforderung sind weitere typische Kennzeichen, die aus der Konversion des Befragten zum Katholizismus hervorgegangen sind. Durch seine Konversion kann Herr Ittersum sich nun umso mehr an der *Ästhetik* heiliger Rituale und alter, lateinischer Liturgien weiden: die rituelle Konstitution von kosmischer Ordnung bereitet Herrn Ittersum höchsten Genuß, der Versuch der Ersetzung dieser Rituale durch moderne, innerliche Formen des Katholizismus empfindet er als persönliche Bedrohung.

Schema 2: Neue, durch axiales Kodieren gewonnene Kategorien

- (1) Phänomen Kirchenkontakt (Konversion)
- (2) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Ursache hervorgegangen sind:
Sicherheitssuche; Beruhigung; Schematismus/Undifferenziertheit; Regel/Maß
- (3) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Kontext hervorgegangen sind:
Struktursuche; Unterscheidung Innen/Außen; Geradlinigkeit; Gebrochenheit; Strenger Gott; Abstraktes Gottesbild
- (4) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Handlungsstrategien hervorgegangen sind:
Sich-Fremd-Fühlen; Äußerliches Religionsideal; Rationalitätsideal; Freundschaftskodex
- (5) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Konsequenzen hervorgegangen sind:
Kontaktfunktion; Pflichterfüllung; Ästhetische Ordnung

4.2 *Der Konversionsprozeß von Frau Ate Kievits*

Analog zur Analyse des Gesprächs mit Herrn Ittersum ordnen wir auch für Frau Kievits die Kategorien sogleich in das fünfdimensionale Handlungsschema ein.

Schema 3: Kategorien im Handlungsmodell von Ate Kievits

- (1) Phänomen
Kontakt mit Kirche; Glaubenssuche * Konversion *
- (2) Ursache
Interesse Kirche; Familie bzw. Mann; Eigenes Suchen, Abstammung
- (3) Kontext und intervenierende Bedingungen
Attraktivität Religion; Attraktivität Inneres/Yoga; Gottesbild
- (4) Handlungs- und Interaktionsstrategien
Lernen religiös; Lernen gesellschaftlich
- (5) Konsequenzen
Spirituelle Praxis; Lebensfreude; Selbstbewußtsein

(1) *Phänomen*

– Konversion – Auch bei Frau Ate Kievits ist die Konversion zum Katholizismus das zu untersuchende Phänomen. Gleichwohl steht die Konversion nicht im Mittelpunkt des Interviews, sondern sie ist eingebettet in die Erzählung von einer langen Reihe unterschiedlichster religiöser und esoterischer Erfahrungen (Buddismus, Christian Science, Anthroposophie und vor allem Yoga). Der Einschnitt, den die Konversion zum Katholizismus für Frau Kievits markiert, ist kein grundsätzlicher des Abschieds von „alten Werten“, im Gegenteil: vor und nach der Konversion wird der Wert von Yoga sowie der Glaube an die Wiedergeburt (Reinkarnation) hochgeschätzt. Wovon sie allerdings dezidiert Abschied nehmen will, ist ein in ihrer Jugend vorherrschender, von ihr als streng, angsteinflößend und niederdrückend erfahrener Protestantismus. Lebensfreude und Ungezwungenheit des Katholizismus provozieren bei Frau Kievits ein stark empfundenenes „Dazu-Gehören-Wollen“. Die Bereitschaft zur Konversion kann sie gegenüber einer Pastoralreferentin reflektiert vor dem Hintergrund ihrer schlechten Erfahrungen mit dem Protestantismus vertreten. Als unbefriedigend gestaltet sich für Frau Ate Kievits die mangelnde Begleitung auf dem Weg zum Übertritt: Ein Pastor erweist sich als unnahbar, ein zweiter vereinbart lediglich einen Termin mit ihr, der Kardinal bedauert

diese Umstände und macht Zeitgründe geltend. Katechese wäre nach Ansicht von Frau Ate Kievits notwendig gewesen. Der Vorgang der Konversion selbst jedoch stellt sich für Frau Ate Kievits wie ein „nach Hause kommen“ dar. Der Übertritt zum Katholizismus in der Osternacht gibt ihr das Gefühl, einem „Ganzen“ beizutreten, was sie als sehr beglückend empfindet. Der Universalismus und die Weite des Katholizismus, so empfindet sie es, lassen bei ihr ein „gewaltiges Gefühl“ sich einstellen, welches sie schlecht beherrschen kann. Frau Kievits äußert sich enthusiastisch über ihren Beitritt zum Katholizismus.

– Kirchenkontakt – Kontakt zum Katholizismus bekommt Frau Kievits zunächst und vor allem durch ihren Mann, der bereits 30 Jahre vor ihr Katholik geworden war und der sich in einer Gemeinde als Musiker stark engagiert. Über den Chor ihres Manns, dem sie angehört, lernt sie Katholiken kennen und auch den katholischen Meßbruder. Sie geht zunächst noch selten zur Kommunion, z.B. bei einer kirchlich gefeierten Silberhochzeit, die sehr festlich begangen wird und ihr sehr nahe geht. Begeisterte Anhängerin des Katholizismus aber ist Ate Kievits durch einen bestimmten Dekan geworden, der ihr spirituelles Bedürfnis voll und ganz befriedigte. Im Rahmen ihrer eigenen Yoga-Erfahrungen meint sie bei diesem Dekan Züge einer besonders außergewöhnlichen Spiritualität zu erkennen und sie fühlte sich bei ihm sofort geborgen. Sie schätzt auch seine Art, die Messe zu feiern.

– Glaubenssuche – Glaubenssuche als Grundphänomen, das langfristig zu Kirchenkontakt und Konversion geführt hat, ist bei Ate Kievits ein abenteuerlicher Weg. Intensiv verschafft sie ihrem großen Verlangen Ausdruck, religiöse Geborgenheit und Heimat zu gewinnen, indem sie viele verschiedene Religionsrichtungen sowie spirituelle Gruppierungen aufsucht, in erster Linie eine Gruppe, die sich mit Yoga befaßt. Nach einer Jahrzehnte dauernden als religionslos erlebten Phase ist ihr Verlangen nach Spiritualität Anlaß, mehrmals im Monat 600 km bis nach Belgien zu reisen. Schließlich geht sie auf die Suche nach vergleichbarer Spiritualität in ihrer Heimatstadt Zwolle, wo sie in einem katholischen Dekan jene spirituelle Persönlichkeit findet, die ihr den Übertritt zu Katholizismus attraktiv erscheinen läßt. Faszination hat der Katholizismus schon immer auf sie ausgeübt, da ihr seine Anhänger im Gegensatz zu dem von ihr erlebten, strengen Protestanten als sehr fröhliche, unverkrampfte und heitere Menschen aufgefallen sind. Die Glaubenssuche vergleicht Ate Kievits mit einem Sauerteig, der langsam durchsäuert wird.

(2) Ursache

– Interesse Kirche – Eine Ursache für die spätere Konversion von Ate Kievits war ihr Interesse am Katholizismus, das sie schon immer gehabt hat. Besonders die Ganzheitlichkeit von Intellekt und Emotion sind ihr wohlthuend in Erinnerung geblieben. Gegenüber der Äußerlichkeit, Gefühlskälte und Angst im Protestantismus sieht sie im Katholizismus das Ideal einer spirituellen, künstlerischen und fröhlichen Religion. Durch ihr spirituelles Interesse, das esoterische Züge einschließt, kommt Frau Kievits mit einer Gruppe von Leuten zusammen, die, ausgerüstet mit Wünschelruten, in ganz Holland nach heiligen Stellen und Orten suchen. Als ein solch heiliger Ort wird von dieser Gruppe eine Kirche in Zwolle bezeichnet, in der auch der spirituell anziehende Dekan arbeitet. Diese Verbindung von Esoterik und Katholizismus hat sie noch näher zur Konversion geführt.

– Konversion Mann – Ein entscheidender Anreiz für die Konversion ist für Ate Kievits die bereits 30 Jahre zurückliegende Konversion ihres Mannes. Obwohl dieser sie nie bedrängt hat, auch den Schritt zum römischen Glauben zu tun, so hat er sie doch durch sein Engagement im katholischen Kirchenchor, in dem sie auch singt, sehr eng in Verbindung mit dem Katholizismus gebracht. Die Konversion ihres Mannes hat über die Dauer mehrerer Jahrzehnte des Zusammenlebens das Eis zur Konversion gebrochen. Frau Ate Kievits spricht ihrem Mann gegenüber von tiefer Dankbarkeit.

– Eigenes Suchen – Ein weiteres Moment auf dem Wege zur Konversion war das stark motivierte, eigene Suchen von Ate Kievits nach Nähe, spiritueller Wärme und geistlicher Beheimatung. Geistliches Wachstum nach „innen“, wie sie es beim Yoga erlebt, ist für sie dringend erforderlich. Geistliches Wachstum bedeutet für sie ein inneres „Weit-Werden“, ein Spüren von Kräften und Erlangen von intensiver Lebensfreude. Als besonders bedrängend auf ihrem religiösen Suchprozess erscheint ihr die eigene Identitätsfrage: Ate Kievits' „Selbst“ wurde mehrfach durch protestantische Vorstellungen beschädigt: alles was von Innen käme, sei schlecht; der Mensch sei von Grund auf böse; usw. Die allgegenwärtige Angst ließ sie an sich selbst verzweifeln. Im Katholizismus stieß sie auf ein heiteres, spirituell geerdetes, leichtes Lebensgefühl, welches ihr überraschend zur Selbstfindung half.

– Abstammung – Die Motivation zum Verlassen ihrer protestantischen Konfession reicht bis zu ihrer Abstammung zurück. Sie berichtet davon, daß ihre Erziehung übermäßig streng war und daß sie den Protestantismus in ihrer Familie als übermächtig empfand. Der Protestantismus habe einen starken Pessimismus verbreitet und bei der Befragten zu Niedergeschlagenheit und einer enormen Unsicherheit in

allen Lebenslagen geführt. Resultat dieser Faktoren war nach Frau Kievits eine tiefreichende Selbstverachtung.

Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Beim Vergleich der Ursachen mit den Phänomenen fällt auf, daß der Konversionsvorgang für Ate Kievits einen ganzheitlichen Charakter hat. Die Erfahrung der Ganzheitlichkeit vermißte sie in ihrer Kindheitsreligion; sie bekam diesen Zugang erst durch spirituelle Erfahrungen im Yoga. Der Übertritt zum römisch-katholischen Glauben war die institutionelle Bekräftigung dieser Entwicklung. Ganzheitlichkeit bedeutet für Ate Kievits, in Zusammenhang zu stehen mit einer langen Tradition, mit spiritueller Tiefe und entsprechenden kognitiven und geistlichen Erfahrungen. Spiritualität ist eine ursächliche Kategorie, denn ihr Weg zum Katholizismus führte über die Suche nach Spiritualität. Der spirituelle Weg, auf den Ate Kievits sich begeben hat, führte sie aber vor allem auf einen inneren Pfad zu sich selbst.

(3) Kontext und intervenierende Bedingungen

– Attraktivität Religion – Religion ‘an sich’ hat für Ate Kievits große Attraktivität. Dabei bezieht sie dies nicht speziell auf den Katholizismus: Sie geht davon aus, daß alle Religionen wesentlich das Gleiche betonen. Diese Einsicht hat sie aus ihrer Yoga-Praxis gewonnen. Yoga macht einen gewaltigen Eindruck auf sie: eine „unglaubliche Ruhe“ und ein „über sich Hinaussteigen“. Genauso anziehend findet sie geistliche Gesänge und Gebetsrituale der Hare-Krishna Bewegung, die sie kennengelernt hat. Auch bei theosophischen Veranstaltungen meint sie, eine „erhebende Praxis“ kennengelernt zu haben, auch wenn sie später von dieser Gruppierung enttäuscht ist, weil man dort sehr individualisiert und vereinzelt miteinander umgeht. Am Katholizismus findet Ate Kievits anziehend, daß er eine weltweite universale Gemeinschaft mit rituell und traditionell festgelegten Strukturen ist.

– Attraktivität Inneres – Auf den „inneren Weg“ ist Ate Kievits vor allen Dingen durch Yoga gekommen: Yoga ist für sie nicht in erster Linie Anwendung körperlicher Übungen, sondern eine innere Wesenschau, die bis zur Selbsterkenntnis führt. Durch das Ruhig- und Selbstgewißwerden im Vollzug von Yoga kann Ate Kievits eine Vertiefung ihrer Persönlichkeit und einen beglückenden Kontakt zu sich selbst erlangen, der identitätsstiftend wirkt. Die durch die strenge, protestantische Erziehung hervorgerufene existentielle Verunsicherung wurde durch Yoga geheilt. Die Spiritualität, die sie dort erlebt, bezeichnet sie als „Sauerteig“, der sie langsam durchdringt. Spiritualität scheint auch der Verbindungsstrang zwischen Ate, Yoga und der

Konversion zum Katholizismus zu sein, denn über den losen Kontakt hinaus hat sie die „spirituelle“ Ausstrahlung eines Dekans ebenso geführt wie die Wünschelrutengänge, die bei einer bestimmten katholischen Kirche in Zwolle Ausschläge zeigten.

– Gottesbild – Das Gottesbild Frau Ate Kievits ist nicht traditionell katholisch im dogmatischen Sinne, obwohl sie sich christlicher Versatzstücke bedient. Sie spricht davon, daß sie zu einem „Gegenüber“ betet und durch das Gebet eine Verbindung zu einer Instanz herstellt, die sie als „zuhörendes Etwas“ oder „Urgott“ bezeichnet. Andererseits aber glaubt sie, sich in diesem Gebet an Christus zu wenden, weil das vertrauter für sie sei. Auf ihre Erfahrungen mit dem „strafenden Gott“ aus ihrer protestantischen Vergangenheit angesprochen, bestreitet sie vehement, daß Gott etwas anderes als Liebe sein könne. Der Grund, sich mit Religion zu beschäftigen, ist für sie ein „inneres Bedürfnis“. Es bereitet ihr kein Problem, ihren Glauben an die „Wiedergeburt“ mit der katholischen Lehre vom „Ende der Zeit“ zu vereinigen. Sie vermengt ihren Reinkarnationsglauben sowohl mit esoterischen Mutmaßungen (unerklärliche Linien auf den Bergen von Peru) als auch mit eigenen biographischen Episoden aus der Kindheit. So spekuliert sie über die Möglichkeit, in einem früheren Leben einmal in der Nähe eines Klosters gelebt zu haben, welches ihr in ihrer Kindheit höchst anziehend vorkam.

Strukturvergleich „Kontext – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Wichtige kontextuelle Kategorien sind der von Frau Ate Kievits postulierte einheitliche Charakter aller Religionen sowie der Universalismus des römischen Katholizismus. Sie geht davon aus, daß in allen Religionen Wahrheit steckt, daß aber der Katholizismus besonders nachhaltig religiöse Bedürfnisse der Menschen befriedigt. Zum Kontext ihrer Annäherung an den Katholizismus zählt schließlich auch ihre Suche nach Identität durch die Vertiefung in Spiritualität, gleichsam negativ motiviert durch ihre persönliche Not aufgrund einer strengen protestantischen Kindheit und Jugend und die davon ausgelöste starke Selbstverunsicherung. Was ihr Gottesbild betrifft, kann man zu recht von 'Bricolage' sprechen. In ihrem Gottesbild verschmelzen christologische, allgemein-religiöse und esoterische Konzepte einschließlich der Wiedergeburt.

(4) Handlungs- und Interaktionsstrategien

– Lernen religiös – Religiöses Lernen hat Ate Kievits in ihrer Jugend als schmerzvoll erfahren: Der strenge Protestantismus, demgegenüber sie sich rechtfertigen mußte, verunsicherte sie, machte ihr Angst

und verteufelte das „Innere“, die Emotionen. Genau an dieser Stelle setzt der Lernprozeß ein, den Ate Kievits im Erwachsenenalter konkret mit Yoga beginnt: Hier geht es um dieses im Protestantismus abgelehnte innere Befinden des Menschen, das sie vertieften will. Ruhig-Werden, zu Sich kommen und inneres Erleben empfindet Ate Kievits als wegbereitend, ihre weiterführende Ausbildung zur Yoga-Lehrerin ist ein vertiefendes Erlebnis für sie. Ihre Annäherung an die Kirche hat sie dann unter dieser spirituellen Perspektive in Angriff genommen. Sie bewertet Priester danach, welche spirituelle Aura von ihnen ausgeht und wie sie Gottesdienste leiten. Religiöse Suchaktionen bei den Anthroposophen und Christian Science verliefen für Ate Kievits enttäuschend, weil deren menschliches Miteinander sehr dem Protestantismus ähnelte. Die größte Lernanstrengung und wohl auch den größten Lernerfolg hat Ate Kievits im Erlernen und Praktizieren von meditativen Praktiken vorzuweisen: Es ist der Weg nach Innen, den sie sehr konsequent verfolgt.

– Lernen, gesellschaftlich – Nach Ate Kievits neigen bestimmte religiöse Gruppierungen, einschließlich des Protestantismus, zu Oberflächlichkeit, Äußerlichkeit und Kälte. Diese Erfahrung hat sie in ihrer Jugendzeit gemacht und sie erlebte dies bei den Anthroposophen und Christian Science. In diesen Gruppen waren enge persönliche Kontakte unerwünscht, was Ate Kievits als schmerzlich empfand; deren „ängstliches Zusammenhalten“ wirkte auf sie abstoßend.

Strukturvergleich „Handlungsstrategien – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Der religiöse Lernweg Ate Kievits vom strengen und gefühlkalten Protestantismus über ihre spirituellen Erfahrungen mit Yoga bis hin zur Konversion zum Katholizismus sind sehr stark von der Suche nach Emotionalität geprägt. Die Betonung des Gefühls, die der Protestantismus nicht zuließ, wird zu einem zentralen Element ihres geistlichen Suchweges. Gruppen, in denen sie vor ihrer Konversion geistliche Zuflucht suchte (z.B. Anthroposophen, Christian Science) haben ihr nicht gefallen, weil sie in ihrem menschlichen Miteinander sehr wenig Emotionalität zeigten. Gruppen, die von Äußerlichkeiten geprägt sind, sind für Ate Kievits keine Alternative zur früheren protestantischen Kirchenheimat. Frau Kievits betreibt ihre Konversion selbständig und mit Entschiedenheit, obwohl sie den Weg zum Altar emotional angeschlagen und ohne katechetische Hilfe zurücklegen mußte.

(5) *Konsequenzen*

– Spirituelle Praxis – Eine Konsequenz des gesamten religiösen Suchweges von Ate Kievits ist ihre spirituelle Praxis und darin eingebettet ihre Konversion zum Katholizismus. Meditation und der „Gang nach Innen“ bilden den Ausgangspunkt, katholisch zu werden. Am Beginn ihres Weges zum Katholizismus stand auch nicht der primäre Wunsch, zu konvertieren, sondern geistlich in „die Tiefe“ zu gehen. Im Katholizismus fand sie den entsprechenden Inhalt und Rahmen für die angestrebte spirituelle Lebensweise.

– Lebensfreude – Lebensfreude ist ein wichtiger Punkt für Ate Kievits. Lebensfreude hat sie im Protestantismus schmerzlich vermisst, durch Yoga wiedergewonnen und im Katholizismus praktisch immer vorgelebt bekommen.

– Selbstbewußtsein – Ate Kievits gelingt die Bearbeitung existentieller Ängste und des protestantisch erzeugten Schuldbewußtseins durch die Meditation, die ihre Selbstgewißheit und innere Sicherheit stärkt.

Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Schema 4: Neue, durch axiales Kodieren gewonnene Kategorien

- (1) Phänomen Konversion
- (2) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Ursache hervorgegangen sind:
Ganzheitlichkeit; Spiritualität; Innerlichkeit
- (3) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Kontext hervorgegangen sind:
Einheitlichkeit Religionen; Universaler Katholizismus; Identität; Spiritualität; Bricolage
- (4) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Handlungsstrategien hervorgegangen sind:
Emotionalität; Skepsis Äußerlichkeit; Entschiedenheit Konversion; Selbstständigkeit
- (5) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Konsequenzen hervorgegangen sind:
Tiefe; Freude; Identitätsstiftung

Die Konversion von Frau Ate Kievits kann als Konsequenz ihres religiösen Suchweges nach Innen betrachtet werden, sie ist Ausdruck ih-

res Verlangens nach spiritueller Tiefe. Im katholischen Lebensstil sieht sie auch ihr Grundbedürfnis nach Freude am Leben bestätigt, welches sie im Protestantismus nicht erreichen konnte. Die Ruhe und Ausgeglichenheit, die Ate Kievits durch die Meditation erfährt, wirkt identitätsstiftend auf sie.

4.3. Ein Vergleich von Ate Kievits und Leo Ittersum

Nach getrennten Analysedurchgängen sollen beide Konversionsprozesse im folgenden miteinander verglichen werden. Wir halten uns wiederum an das fünfdimensionale Handlungsmodell.

(1) Das Phänomen 'Konversion'

Die Konversionserzählungen von Ate Kievits und Leo Ittersum, die von protestantischer Herkunft sich für den römisch-katholischen Glauben entschieden haben, sind recht unterschiedlich gelagert, aber gerade deshalb geeignet, die mögliche Spannungsbreite des Phänomens 'Konversion' aufzuzeigen.

Die Konversion von Herrn Ittersum ist das Ergebnis der Begeisterung, die äußerliche (Ordnungs-)elemente des Katholizismus auf ihn ausüben: Schon als Kind faszinierte ihn die katholische Kirchenarchitektur, empfand er die feierliche Prozedur der Papstwahl als aufregend und interessierte sich für geistliche Kunst. Mit seinem Kircheneintritt werden die katholische Liturgie sowie der Inhalt katholischer Moralvorgaben (Ablehnung der Homophilie, Euthanasie u.a.) zu einem wichtigen Glaubensinhalt. Dabei ist interessant, daß viele Elemente der calvinistischen Sozialisation (Strenge, Konsequenz, Einsatz für das ungeborene Leben) in seiner Interpretation des Katholizismus nach wie vor zum Zuge kommen. Die Konversion zum Katholizismus gestaltetet sich für Leo Ittersum zur kontinuierlichen Kultivierung einer calvinistischen Lebensart mit katholischen Ordnungselementen. Er liebt am Katholizismus die allgegenwärtige strukturierende Ordnung, die sich in Äußerlichkeiten (Riten, Traditionen, Gesetzen) manifestiert.

Ganz anders Ate Kievits: Ihr Übertritt zum Katholizismus geschah nicht in erster Linie um des Katholizismus willen, sondern war das Resultat ihrer Suche nach Spiritualität. Die Spiritualität, die sie im geistlichen meditativen Weg nach innen vor allem durch Yoga kennengelernt hat, findet sie in der Aura des katholischen Dekans und der esoterischen Ausstrahlung einer katholischen Gemeindekirche wieder, was sie letztlich auf den Weg zur Konversion bringt. Bei Ate Kievits sind dezidiert die „inneren Werte“ entscheidend und nicht die äußeren, wie bei Herrn Ittersum. Ihr liegt nichts an äußeren Strukturen, aber an Kontemplation und Identitätsfindung. Auch ihr Verhältnis

zum Protestantismus ist völlig anders als dasjenige Herrn Ittersums: Äußerlichkeit und Gefühlskälte, so wie sie sie erlebt hat, hält sie für typisch protestantisch. Deshalb grenzt sie sich so entschieden vom Protestantismus ab.

(2) Ursachen für die Konversion

Ein starkes Motiv für die Konversion von Leo Ittersum ist die Suche nach Sicherheit – und zwar Sicherheit im Bereich der „Form“. Am Katholizismus schätzt er ausdrücklich die äußeren Traditions- und Ordnungselemente und gibt sich als erklärter Gegner von erneuernden Tendenzen aus. Er neigt zu Schematisierungen (moralische Vorstellungen über Gut und Böse) und Undifferenziertheit („Huub Oosterhuis will die Kirche zerstören“). Erhebend findet er Regel und Maß in der traditionellen Liturgie und Kirchenarchitektur.

Auch Ate Kievits kann man eine Suche nach Sicherheit unterstellen, allerdings sucht sie diese auf einem anderen Terrain. Ihr geht es vor allem um Ganzheitlichkeit, um das Zusammenfließen von emotionalen und kognitiven Elementen, wie sie es im Katholizismus (im Gegensatz zum Protestantismus) vorzufinden meint. Besonders liegt ihr die Kultivierung von 'Innerlichkeit' am Herzen, die im Protestantismus nicht zum Zug kommen konnte.

Bei Leo Ittersum und Ate Kievits scheinen die Ursachen für ihre unterschiedlichen Präferenzen in der Kindheit zu liegen. Mangelte es Leo Ittersum an verbindlichen Maßstäben für seinen Platz in der Gesellschaft, litt Ate Kievits an emotionaler Kälte im Protestantismus. Interessanterweise scheint der Katholizismus beide Bedürfnisse befriedigen zu können: nach klar definierten Ordnungsmaßstäben und nach Tiefe und Spiritualität.

(3) Kontext der Konversion

Kontext der Konversion von Leo Ittersum ist eine beständige Suche nach Struktur, nach einer richtungsweisenden Gemeinschaft, zu der er gehören will. Diese Gemeinschaft sollte klare, äußere Vorgaben machen und Orientierung in einer unsicheren Welt bieten. Das findet er im Katholizismus. Die Gemeinschaft des Katholizismus ermöglicht es ihm, sogar eine gewisse Kontinuität zu seiner protestantischen Vergangenheit herzustellen: als Katholik, der das Äußere betont, fühlt er sich „calvinistischer“ als der Durchschnitt seiner Glaubensgenossen. Die Kontinuität, die er durch seinen Übertritt zum römischen Glauben in seinem Leben gewährleistet sieht, ermöglicht es ihm, manche Brüche in seinem Leben (chaotische Kindheit, Berufswechsel usw.) auszublenden und dies im Lichte der Konversion als eine ge-

radlinige Entwicklung zu betrachten. Kontext der Konversion Leo Ittersums ist sein abstrakt-transzendentes Gottesbild. Herr Ittersum spricht von Gott als einem Leiter, der moralische Anforderungen an die Menschen stellt. Das Thema „Schuld vor Gott“ thematisiert Ittersum recht ausführlich, das Thema „Freude“ nicht. Die Reflexion ritueller Vollzüge entlocken ihm jedoch manchmal den Ausruf „schön“. Gemeinsame Kirchgänge sind offenbar ein Genuß für ihn. Gott selbst allerdings bleibt abstrakt.

Bei Ate Kievits ist der zentrale Kontext der Konversion nicht der Katholizismus selbst, sondern die Suche nach Spiritualität und die Abkehr von einem angsteinflößenden Protestantismus, wie sie ihn als Kind in ihrer Familie erlebt hat. Ein vor dem Gang zum Abendmahl vor Sündenangst schwitzender Vater ist ihr noch in guter Erinnerung. Ate Kievits hat im Gegensatz zu Leo Ittersum ein sehr universalistisches Bild von Religion überhaupt. Für sie haben alle Religionen in ihrer Tendenz zu Innerlichkeit und Kontemplation etwas Gemeinsames. Den Protestantismus will sie von dieser Kategorisierung ausnehmen. Das Gottebild von Ate Kievits ist esoterisch: Sie spricht von einem Urgott, den sie in der Versenkung erfährt. Ebenso erzählt sie von einer „Kraft“, die sie als Christus anspricht, weil ihr das am geläufigsten erscheint. Kirchen läßt sie durch Wünschelrutengänge auf ihre Ausstrahlung untersuchen, einen Dekan beurteilt sie nach seinem 'Charma'. In der Versenkung, der Meditation Gottes sucht sie Identität und Selbstbestätigung. Auch Freude ist ein wichtiges Element, das die katholische Kirche verkörpert.

Leo Ittersum findet in statischen Ordnungsmomenten des römischen Glaubens Halt, für Ate Kievits bietet der Katholizismus die Gelegenheit, tiefe spirituelle Erfahrungen zu machen.

(4) Handlungsfeld Konversion

Herr Ittersum geht mit einem hohen Rationalitätsideal an religiöse Fragen heran: Er beschäftigt sich professionell im Rahmen seines Studiums mit dogmatischen Fragen der Renaissance und arbeitet zum Zwecke seiner Konversion historische Quellen zum Konfessionsstreit durch. Sein religiöser Erfahrungsbereich ist eher auf Äußerlichkeiten beschränkt. Lateinische Liturgie und Heraldik. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß die genaue Befolgung äußerlicher Ordnungsmuster ihm tiefe innere Befriedigung und ein anhaltendes Glücksgefühl vermitteln.

Ate Kievits hingegen geht sehr emotional an die Religion heran. Ihr erster Zugang nach ihrem Abschied vom Protestantismus ist Yoga. Der Weg nach Innen wird für sie zum Ansporn, nach Spiritualität in

Zwolle zu suchen; diese meint sie in der dortigen katholischen Gemeinde zu finden, wo sie auf einen charismatischen Dekan trifft und auf eine Kirche mit esoterischer Ausstrahlung (was sie übrigens per Wünschelrutengang ermitteln läßt).

Beide Befragten mußten auf eine Taufkatechese verzichten und gingen sehr selbstständig ihren Weg bis zur Konversion. Während Herr Ittersum jedoch aus den Quellen der Tradition zehrte, bediente sich Frau Kievits spiritueller Elemente. Beide allerdings neigen zur ‚Bricolage‘: Leo Ittersum verknüpft Calvinismus und katholische Tradition, Ate Kievits vermengt Yoga, Esoterik und Katholizismus.

(5) Konsequenzen der Konversion

Herr Ittersum sieht die Konsequenzen seiner Konversion eindeutig im Pflicht- und Regelbereich angesiedelt: Er betont eine regelmäßige Feiertagspraxis, die Mitgliedschaft in der Liturgievereinigung sowie das regelmäßige Gebet. Über die Kirchengemeinde hat er auch regelmäßigen Kontakt zu anderen Gemeinemitgliedern, der sich allerdings nicht über das Religiöse hinausbewegt.

Frau Kievits hingegen betont die Freude und Selbstgewißheit, die ihr durch ihren Übertritt zum Katholizismus zuteil geworden ist. Katholischwerden mit der wichtigen Zwischenetappe Yoga bedeutet für sie vor allen Dingen eines: Identitätsfindung.

5 Interpretation: Konversion als „religiöse Individualisierung“?

Wir möchten nun die Ebene der Einzelbefunde verlassen und die Analysen in einen größeren Zusammenhang stellen. Zu Beginn haben wir vom Konversionsprozeß als einem Prozeß religiöser Individualisierung gesprochen und auf den möglichen Widerspruch hingewiesen, das der Eintritt Erwachsener in eine Religionsgemeinschaft (Kollektiv) zugleich als ein Schritt der „Individualisierung“ interpretiert werden könnte.

Ein in der Literatur weit verbreitetes Konzept von Individualisierung bezeichnet damit die Freisetzung des einzelnen aus umfassenden religiösen Bindungen, vor allem aus den Sozialbeziehungen, wie sie die Kirche selbst darstellt. Individualisierung nimmt Bezug auf die wachsende Bedeutung persönlicher Autonomie und Freiheit, die im gesellschaftlichen Leben insgesamt und auf dem Gebiet der Religion im besonderen anzutreffen ist (vgl. die ausführliche Darstellung bei Gabriel 1993, 141ff). Individualisierung gerade in diesem Sinne ist vielfach der

Kritik unterzogen worden: als 'Vereinzelung' bzw. 'Privatisierung', die in größerem Maßstab zur Auflösung des Sozialcharakters der Gesellschaft führe. In religiöser Hinsicht markiere Individualisierung den Auszug aus der traditionellen Religion, d.h., aus den Kirchen. Die Folge sei der Verlust religiöser (und kultureller) Traditionen.

In dieser Kritik werden bestimmte beobachtbare Phänomene wie die Zunahme persönlicher Freiheit bei der Festlegung einer eigenen Weltanschauung, die zudem noch in selbstbestimmter Nähe oder Entfernung zu den Kirchen plaziert wird, aus normativen Gründen kritisch gesehen oder abgelehnt.

Gegenüber einem (zu) schnellen normativen Umgang mit dem Individualisierungskonzept legt sich zunächst eine weiterreichende Analyse nahe. Für Luhmann (1977) ist Individualisierung ein in der Hoch-Moderne unumkehrbares Faktum. Er spricht von 'struktureller Individualisierung', die er als Bedingung und Folge der Umstellung der Gesellschaft auf eine 'funktionale Differenzierung' erklärt. Die funktionale Differenzierung kommt zum Ausdruck in der Ausbildung von gesellschaftlichen Teilsystemen, die weitgehend unabhängig voneinander funktionieren. Dies hat zur Folge, daß sich die Zahl der Mitgliedschaften des einzelnen in gesellschaftlichen Teilbereichen und die Zahl der möglichen Kombinationen erhöht. Weder die Zahl der Mitgliedschaften noch die Zahl der Kombinationen sind für alle standardisiert, d.h., die Unterschiede zwischen den einzelnen nehmen zu. Die Vermittlung zwischen den Teilsystemen ist nicht mehr institutionell regelbar, sondern ist dem einzelnen aufgebürdet. Individualisierung ist zum einen eine Bedingung für die weitere Ausdifferenzierung der Gesellschaft, zum anderen hat jeder Differenzierungsschub eine erhöhte Individualisierung zur Folge. In diesem Verständnis ist Individualisierung nicht gleichbedeutend mit 'Auswanderung' des einzelnen aus sozialen Zusammenhängen, sondern ein mit dem Modernisierungsprozeß funktional verschränkter Prozeß. Individualisierung ist für das hohe Maß an Arbeitsteilung und Komplexität nötig – insofern ist sie eine moderne Form der 'Ver-gesellschaftung' des Menschen. Individualisierung ist nicht so sehr ein Prozeß der Emanzipation (von etwas), sondern vielmehr der Modus, wie Menschen in der Gesellschaft handeln – ja gezwungen sind zu handeln.

In psychologischer Hinsicht entspricht die zunehmende individuelle Vielfalt der fortschreitenden Unbestimmtheit des kollektiven Bewußtseins. Es gibt nicht mehr den alles überwölbenden Baldachin, der konkret genug wäre für die persönliche Handlungsführung. Normen sind nur noch abstrakt formulierbar. Zweifellos wächst damit einerseits der Spielraum für den einzelnen. Andererseits ist die Offenheit

möglicher Entscheidungen nicht unbegrenzt. Einem 'mehr an Optionen' steht ein 'mehr an Risiko' gegenüber (Beck 1986). Wenn Individualisierung als die Rückseite der gesellschaftlichen Differenzierung verstanden wird, liegt die Annahme einer gewissen Standardisierung der ethischen und religiösen Semantik auf der Hand (vgl. Daiber 1996). Orientierungsmuster und religiöse Bezüge fallen nicht aus der Luft. Die Kommunikation bedient sich vorhandener Themen- und Symbolvorräte und läßt den Einbezug von Traditionen (z.B. christliche) und den sie verkörpernden Institutionen (z.B. Kirchen) zu – auch wenn die Selbstbeschreibung in Distanz zu ihnen akzentuiert wird (vgl. Krüggeler/Voll 1993, 17f).

Im Ergebnis erscheinen individuelle Religionsstile zwar vielfach als „selbst erstellte Strickmuster“, aber sie generieren ihren Inhalt nicht aus einem traditionsleeren Raum. Sie bedienen sich vorgegebener sozial-religiöser Muster (Glaubensüberzeugungen, Haltungen, Rituale, Symbole etc.), ohne sich der jeweils sie tragenden normativen Autorität zu unterwerfen. Der Fokus liegt nicht auf Identitätsgewinn durch Übernahme vorgegebener Traditionsinhalte, sondern auf der individuellen Erarbeitung einer Lebensorientierung. Diese ist gerade darin „individualisiert“, daß sie den notwendigen Versuch ausdrückt, Beziehungen zwischen unterschiedlichen Lebensbereichen herzustellen, die zueinander disparat sein können, aber für die selbst-erlebte Lebensführung konsistent sein sollen (vgl. Drehse 1994). In der Folge dieses Prozesses sind individualisierte Kirchenbezüge möglich,

- die Mitgliedschaft und Distanz zur Kirche miteinander verbinden,
- im Hinblick auf das Glaubensbekenntnis viele Momente der Übereinstimmung aufweisen, gleichzeitig aber Ausweitungen zulassen wie bspw. die Integration der Reinkarnation,
- die von sektoraler Identifikation geprägt ist, d.h. von gleichzeitig entschiedener Ablehnung und Anerkennung bestimmter Sektoren, usw.

Beck (1986) hat auf drei Phasen des Individualisierungsprozesses hingewiesen: Emanzipation, Verlust und Neueinbindung. Emanzipation bezeichnet hier die Loslösung aus einem die persönliche (religiöse) Weltsicht umgreifenden sozialen Zusammenhang, zum Beispiel dem Sozialgefüge des Calvinismus. Voraussetzung ist in aller Regel ein reflexives Verhältnis zu sich selbst, d.h., man ist nicht nur „religiös aktiv“, sondern reflektiert sich als „religiös aktiver Mensch“. Der Emanzipationsprozeß vollzieht sich als ein „innerlicher“, d.h., die „Freisetzung“ wirft den einzelnen nicht auf die „Welt“ zurück, sondern auf sich selbst. Im Prozeß der Selbstreflexion „stolpert“ man gleichsam über kognitive und affektive Inkonsistenzen und es schält sich

ein Differenzbewußtsein heraus. Wenn die Erfahrung der Inkonsistenz zur Abkehr vom entsprechenden Sozialgefüge führt, ist die Folge zum einen Befreiung, zum anderen aber auch Verlust. Überlieferte Glaubenseinstellungen, Weltansichten, Werte, Normen, Rituale usw. sind entweder nicht mehr aus sich heraus plausibel oder aber es gibt Gründe, sie entschieden abzulehnen. Die Befreiung schafft somit gleichzeitig einen „freien Raum“, den es zu besetzen gilt. Nach Befreiung und Verlust stellt sich eine neue Vergewisserungssehnsucht heraus mit der Folge einer Neueinbindung. Im Hinblick auf allgemeine Säkularisierungsprozesse begegnen wir diesem Phänomen in der Gesundheitspflege, im Sport oder der Musik, der Esoterik oder dem New Age. In der Konversion tritt eine alternative Glaubensgemeinschaft in den Blick, die eine bessere Balance zwischen persönlichen religiösen Motiven und einem entsprechenden Angebot verspricht (vgl. auch Nüchtern 1998).

Interessant ist, daß gerade die Konversion als Prozeß der Kirchenzuwendung keineswegs bedeutet, daß wir es hier mit Menschen zu tun haben, die sich der Kirche und der von ihr vertretenen Weltansicht gänzlich „übergeben“, sondern die – vielleicht bewußter als andere – ihre Übereinstimmung und Distanz akzentuieren. Der hier untersuchte Konversionsprozeß scheint unseres Erachtens in vielen Passagen zu unterstreichen, daß Individualisierung als ein Modus bei der Generierung eines eigenen religiösen Weltbildes funktioniert, bei dem wesentliche Elemente wie Selbstbestimmung und eigene Erarbeitung der religiösen Weltansicht mit der Konsequenz der Relativierung vorgegebener Autorität und vorgegebener Glaubenssätze sichtbar werden, diese aber gleichzeitig verbunden sind mit (kirchlichen) Sozialbezügen und den ihnen eigenen Inhalten. Konversion, so scheint uns, ist die Thematisierung des Zusammenhangs zwischen individueller und kirchlich vertretener Religion. Die Konversion zeigt, daß keines der beiden Elemente zugunsten des je anderen verdrängt wird, sondern daß der Konversionsprozeß die Suche nach einer tragfähigen Balance ausdrückt, wie individuelle religiöse Bezüge mit traditionsgebundener religiöser Semantik in Beziehung bestehen können. Der Konversionsprozeß bekräftigt die Bedeutung dieses Zusammenhangs, er ist selbst ein Ausdruck seiner Bewußtwerdung.

6 Handeln: Überlegungen zur pastoralen Herausforderung

Wir haben eingangs den Konversionsprozeß in den Kontext des Verhältnisses von Religion und Moderne gestellt und Konversion als Beispiel gewählt für eine antizyklische Praxis zum geläufigen Säkularisie-

rungskonzept. Wer als Erwachsener einer Kirche beitrifft bzw. konvertiert, beschäftigt sich mit Fragen, die in der allgemeinen gesellschaftlichen Wahrnehmungshierarchie nur einen marginalen Platz einnehmen. Für die Handlungspraxis von Theologen wird es zunehmend wichtig, über eine entsprechende hermeneutische Kompetenz zu verfügen, um das Verhältnis von Religion und Moderne und das Handeln von Menschen in diesem Kontext überhaupt zu verstehen und darin eine Vision für das eigene berufliche Handeln zu entwickeln. Einige Aspekte sollen im folgenden wenigstens kurz thesehaft benannt werden.

(1) *Aufmerksam-werden für ein erweitertes Religionsverständnis*

Die Konversionsprozesse unterstreichen die Vielschichtigkeit und Ambivalenz des Verhältnisses von Religion und Moderne. Sie zeigen aber auch, daß ein eindimensionaler Religionsbegriff nicht weiterhilft, die tatsächlichen Motive hinreichend zu erklären. Die Befragten konvertieren aus freien Stücken, ohne sozialen Zwang und ohne sich der kirchlichen Autorität bzw. einer bestimmten Dogmatik unkritisch zu unterwerfen. Ihre Motive können nur annähernd erfaßt werden, wenn ein Religionsbegriff zugrunde gelegt wird, dessen Perspektive nicht auf die kirchliche Präsenz von Religion begrenzt ist. Max Weber hat in diesem Sinn Religion als 'Sinnganzheit der Welt' verstanden, Peter L. Berger spricht von Religion als 'Kosmisierung des sozialen Gefüges', nach Niklas Luhmann macht Religion das 'Unbestimmbare bestimmbar' und für Paul Tillich ist Religion das, 'was den Menschen unbedingt angeht'. Alle diese Definitionsversuche laufen darauf hinaus, Religion als die 'Kultur der Symbolisierung letzter Sinnhorizonte in der alltagsweltlichen Lebensorientierung' zu begreifen (Gräß 1997, 33). Lange Zeit wurde ein solches Religionsverständnis aus kirchlicher Perspektive abgelehnt. Man unterschied sehr klar zwischen einem solchen weiten Religionsbegriff und einem engen, der sich auf die Präsenz der kirchlich-christlichen Religion beschränkte. Ein Ergebnis des Studiums der Konversionsprozesse ist nun, daß funktionale Religionselemente nicht etwa der kirchlich-christlichen Religion „feindlich gegenüberstehen“, sondern daß die befragten Konvertiten ihre funktionalen Interessen mit der kirchlich angebotenen Religion verbinden. Sie „lesen“ ihre funktionalen Interessen gleichsam in die kirchlich-christliche Religion „hinein“. In der katholischen Kirche sehen sie den geeigneten Ort, die gesuchten Funktionen (Sicherheit, Ordnung, Tiefe, Spiritualität, Freude, etc.) erfüllen zu können. Kircheneintritt ist für sie nicht das Ergebnis einer unhinterfragten Sozialisation, sondern eine rationale Wahl (rational choice), der in aller Regel verschiedene Güterabwägungen vorangehen. Wir ziehen daraus den Schluß, daß

Theologen ihr Aufmerksamkeitsrepertoire, das in aller Regel „substantiell“ geschult ist, auf funktionale Dimensionen von Religion ausweiten müssen, um Begegnungen zwischen Kirchenwelt und Kirchenumwelt professionell begleiten zu können. Beide Interviews zeigen Defizite des Kirchenpersonals in diesem Bereich.

(2) *Balancieren-Können zwischen funktionalem und substantiellem Religionsverständnis*

Aufmerksam-Werden für funktionale Religionsdimensionen ist eine wichtige Eigenschaft, zu der das Balancieren-Können zwischen funktionalem und substantiellem Verständnis hinzutreten muß. Die Verfaßtheit der Moderne führt dazu, daß die religiöse Semantik immer weniger allumfassend vorgegeben ist (etwa durch das Christentum der Kirchen), sondern vom Individuum 'erarbeitet' wird. Die Gewichtsverlagerung zugunsten des Einzelnen bedeutet aber nicht, daß religiöse Semantiken immer 'frei' gewählt werden. Vielmehr bedienen sich solche Erarbeitungen vorgegebener Semantiken (Daiber 1996). Wenn wir von „Balance“ sprechen, meinen wir also nicht, daß die Kirche die individuellen Suchbewegungen einfach bedienen sollte. Wir meinen ebensowenig, das den individuellen Suchbewegungen gleichsam konfrontierend die christliche Überlieferung entgegengestellt werden sollte (überdies: was würde entgegengestellt?). Zwischen beiden Dimensionen von Religion balancieren zu können ist also nicht gleichbedeutend mit 'Aufgabe' der christlichen Tradition durch 'Anpassung' an den Zeitgeist. Wie die Konversionsprozesse zeigen, geht es vielmehr um die Begleitung von Suchbewegungen, in denen das christliche Symbolsystem alltagskulturell erschlossen werden kann (z.B. in der Erwachsenenkatechese). Auf diese Weise wird ein Angebot gemacht sowohl zur Strukturierung als auch zur christlichen Verinhaltlichung dieser Semantiken. Für die theologische Reflexion hat dies zur Voraussetzung, sich weder nur auf ein substantielles noch nur auf ein funktionales Religionsverständnis zu berufen (oder beide gegeneinander auszuspielen), sondern die Spannung zwischen Funktion und Inhalt aufrecht zu erhalten, Interferenzen aufzuspüren und zu thematisieren.

(3) *Kirche als ein offenes Kommunikationsmilieu gestalten*

Viele Priester und Laien im kirchlichen Dienst erfahren unsere Zeit als eine Zeit der Bedrängnis. Merkwürdig steht die kirchlich vertretene Religion unter Druck. Die Zahlen der Konvertiten wiegen die der Kirchaustritte nicht auf. Aus dieser Erfahrung heraus droht die katholische Kirche eine Praxis zu wiederholen, wie sie aus dem Jahrhundert zwischen 1850 und 1950 bekannt ist: Normative Verschärfung nach In-

nen und Grenzziehung nach Außen. Die hier befragten Konvertiten geben beide an, daß sie gerade eine solche Atmosphäre im calvinistischen Milieu ihrer Jugend erfahren und darunter gelitten haben. In der katholischen Kirche sehen sie zwar „Eindeutigkeit“ gewahrt, aber gerade in einem Maß, wie es nötig ist und ohne daß spirituelle Tiefe und Lebensfreude dabei verloren gingen. Sicher, eine in sich abgeschlossene Kirche wird immer wieder Menschen anziehen, die den „Quantensprung“ von außen in die Kirche hinein tun werden. In der Breitenwirkung erfolgreicher erscheint dagegen die Stiftung eines Kirchenmilieus, das als offene Kommunikationsplattform zum Mittun einlädt. Für die Zukunftsfähigkeit des kirchlichen Christentums ist die Pflege der Umweltbeziehung, also der Beziehung mit dem sozialen Umfeld der Kirche, von entscheidender Bedeutung für den Erhalt allgemeiner Plausibilität kirchlicher Praxis (vgl. Ziebertz 1997, 185-213). Gerade die Konvertiten haben keine „religiöse Sicherheit aus Gewohnheit“, sondern sind von einer „Religiosität der Reflexion“ geprägt. Reflexion braucht entsprechende Orte, wo sie gepflegt werden kann.

(4) *Abschied von der religiösen „Standard-Biographie“*

Wenn wir den Prozeß der Konversion zurecht als einen Prozeß der religiösen Individualisierung beschreiben, taucht die Frage nach einer angemessenen katechetischen Begleitung auf. Daß Konversion auch weiterhin auf eine Tauf-, Firm- und Kommunionkatechese zurückgreifen muß, liegt auf der Hand. Bei der Erschließung der religiösen Symbole und Rituale kann jedoch kaum mehr auf eine „standardisierte“ Biographie rekurriert werden. Was die funktionalen Suchaspekte betrifft, ist eine Beschäftigung mit den individualisierten Voraussetzungen der Konversion zunehmend von Bedeutung. In keinem der untersuchten Konversionsprozesse konnten wir einen plötzlichen, radikalen Wandel oder eine Art „Neugeburt“ feststellen, die etwa zu einer neuen „katholischen“ Einheitsidentität geführt hätten. Für beide Interviewten gilt, daß auch nicht das katholische Glaubensbekenntnis im Rahmen der Konversion zu einem identitätsstiftenden Moment geworden ist, sondern daß die biographischen Anteile die primäre Bedeutung zu haben scheinen. Es ist der Katholizismus, in dem die persönlichen Interessen auf religiösem Gebiet zum Zeitpunkt der Konversion am besten aufgehoben scheinen. Interessant ist, daß die katholische Kirche anscheinend auch in einer Zeit, in der ihr Image stark belastet ist, unterschiedlichste Funktionen zu erfüllen scheint. Das ist bei den beiden hier analysierten Interviews sehr deutlich: Ordnung und Religiosität bzw. Spiritualität. Insofern sind beide Konversionswege zugleich ein Zeichen für die Assimilationsfähigkeit der katholischen Kirche in

den Niederlanden, die in ihrer lokalen Vielgestaltigkeit solch gegensätzliche Erfahrungen möglich macht und zuläßt.

Literatur

- Ball, M./Tebartz-van Elst, F.-P./Waibel, A./Werner, E. (Hg.) (1997), *Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenen Katechumenat*, München
- Beck U. (1996), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt
- Burke, K. (1965), *Permanence and Change*, Indianapolis
- Daiber K.-F. (1996), Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse; in: K.Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung?* Gütersloh, 86-100
- Dawson, L. (1990), *Self-Affirmation, Freedom and Rationality: Theoretically Elaborating 'Active' Conversions*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/2, 141-163.
- Drehse V. (1994), *Wie religionsfähig ist die Volkskirche?* Gütersloh
- Gabriel K. (1993), *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg
- Glaser, B./Strauss, A. (1967), *The discovery of grounded theory*, Chicago
- Gräß W. (1997), *Religion in der Alltagskultur*; in: A.Grözinger/J.Lott (Hg.), *Gelebte Religion*. Rheinbach, 30-43
- Hartmann, K./Pollack, D. (1997), *Motive zum Kircheneintritt in einer ostdeutschen Großstadt. Eine kirchensoziologischen Studie*, Heidelberg
- Jakobs, J. (1987), *Deconversion from religious movements: An Analysis of Charismatic Bonding and Spiritual Commitment*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3, 294-308.
- James, W (21914), *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*. Leipzig
- Krüggeler M./Voll P. (1993), *Strukturelle Individualisierung; ein Leitfadens durchs Labyrinth der Empirie*. In: A.Dubach e.a. (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich
- Loo H. van der/Reijen W. van (1992), *Modernisierung*. München
- Lofland J./Stark R (1965), *Becoming a World-Saver. A theory of conversion to a deviant perspective*, in: *American Sociological Review* 30, 862-875.
- Luhmann N. (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt
- Mead G. H. (1962), *Mind, Self and Society*. Chicago
- Nock A.D. (1933), *Conversion*. New York,
- Nüchtern M. (1998), *Kirche in Konkurrenz*, Stuttgart
- Snow, D./Machalek, R. (1983), *The convert as a social type*, in: R.Collins (Hg.): *Sociological Theory*. San Francisco, 167-190.
- Staples, C. L./Mauss, A. L. (1987), *Conversion or Commitment? A Reassessment of the Sanow and Machalek Approach to the study of conversion*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 26, 133-147.

- Strauss, A. /Corbin, J. (1990), *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Weinheim
- Stromberg, P. G. (1991), *Symbols into Experience: A Case Study in the Generation of Commitment*, in: *Ethos* 19/1, 102-126.
- Travisano R.V. (1970), *Alternation and Conversion as Qualitatively different Transformations*, in: G. P. Stone/H. A. Fabermann (Hg.): *Social Psychology through Symbolic Interaction*. Waltham, Massachusetts, 594-606.
- Ulmer, B. (1990), *Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen*, in: W. Sparr (Hrsg.): *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungsgeschichte*. Gütersloh
- Young L.A. (1997), *Rational Choice Theory and Religion*. New York
- Wester, F. (31995), *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*. Bussum (NL)
- Wohlrab-Sahr M./Krech V./Knoblauch, H. (1998), *Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung*, in: H. Knoblauch, V. Krech, M. Wohlrab-Sahr (Hg.): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz, 7-46.
- Ziebertz H.-G. (1997), *Gemeinde und Umweltbezug*; in: H.-G. Ziebertz (ed.), *Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen, Subjekte, Kontexte*. Weinheim, 185-214
- Ziebertz H.-G. (1999), *Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung*. Stuttgart (Kohlhammer)

Erich Garhammer

Studienreise in die Diözese Evry-Corbeil-Essonnes (Frankreich)

Als wir im Beirat der Pastoraltheolog/Innen davon erzählten, wir hätten eine Studienreise nach Frankreich gemacht, um dort die Pastoral in einer konkreten Diözese zu studieren, war die erste Reaktion: dann habt ihr sicher wahrgenommen, daß das Prinzip der Seelsorge in Frankreich z.Zt. heißt: Zusammenlegung von Pfarreien und Bildung von größeren Strukturen. Genau das Gegenteil hatten wir erlebt: eine Ortskirche, die sich nicht durch das Prinzip „Territorialität“, sondern durch das Fundament „Spiritualität“ auszeichnet.

Natürlich weist die Statistik eindeutige Zahlen auf: Die Zahl der Pfarreien in Frankreich verringerte sich im Zeitraum von 1981-1994 um rund 5000 von 38.370 auf 33.342. 1994 hatten 10.486 Pfarreien einen am Ort wohnenden Pfarrer (1981: 14.639), während 21.161 Pfarreien von einem andernorts residierenden Pfarrer oder Priester mitverwaltet werden. Die Zahl der Pfarreien, die de facto von Laien geleitet werden, stieg im genannten Zeitraum von 20 auf 792. Zugleich sank die Zahl der vakanten Pfarreien, die in der ersten Hälfte der 80er Jahre erst noch über 700, dann jahrelang um die 300 betragen hatte, auf eine Größe zwischen 30 und 40. So wurden in der Diözese Beauvais aus 706 Pfarreien alten Typs 45 neue Pfarreien. Im Bistum Besançon entstanden aus 771 Pfarreien 66 sogenannte „Pastoraleinheiten“ und aus 36 Dekanaten 17. In der Diözese Saint-Claude wurden insgesamt 392 Pfarreien zu 55 neuen Pfarreien. Beim Abschluß der Umstrukturierung werden im Bistum Valence 228 alte durch 38 neue Pfarreien ersetzt (Angaben aus Herder-Korrespondenz 4/1997, 175f.). Fast hat man den Eindruck, als handle es sich hier um einen kirchlichen Josephinismus: die Größe der Pfarreien wird nach der Zahl der vorhandenen Priester bestimmt.

Die Diözese Evry-Corbeil-Essonnes geht einen anderen Weg. Sie wurde 1966 gegründet und liegt ungefähr 20 km südöstlich von Paris. Die pastoralen Prioritäten, die Organisation der Pfarreien unter besonderer Berücksichtigung der Verantwortlichkeit der Laien und die theologisch-ekklesiologischen Akzentsetzungen dieser Ortskirche lassen sich in dem großen Ziel zusammenfassen, das auf der Synode 1990 ausgesprochen und dann auf der Synode 1997 bestätigt wurde: „Eine offene Kirche aufzubauen, die zuhört und präsent und ansprechbar ist.“ Als grundlegende Orientierung wurde 1992 formuliert: „Anwesend

sein in der Welt von Essonnes. Die Kirche gehört uns nicht. Sie ist Gabe Gottes an die Welt. Die Kirche von Essonnes steht im Dienst aller. Das bedeutet, daß wir in einer respektvollen Haltung gegenüber jedem Verantwortung für das Evangelium tragen und Zeugen unseres Glaubens sein wollen. Mit allen Menschen guten Willens sind wir darauf aus, die Wahrheit zu suchen und gerechte Lösungen für die Probleme, deren wir alle uns heute mehr und mehr bewußt werden, zu finden und ins Werk zu setzen.“

Angesichts der Gemeinsamkeit der gesellschaftlichen Situationen der Herausforderungen für die Kirche in Frankreich und in Deutschland lag es nahe, den Dialog mit der französischen Erfahrung, d.h. der konkreten pastoralen Praxis in Evry zu suchen: das war das Anliegen unserer Studienreise.

Der Kreis von 11 Teilnehmer/Innen, der aus dem Bereich der Theologischen Fakultät und der Hauptabteilung Pastoraler Dienste Paderborn und aus anderen theologischen Projekten eines französisch-deutschen Erfahrungsaustausches stammte, machte sich nach einem gemeinsamen Studientag in Paderborn auf den Weg nach Frankreich. Folgende Begegnungen standen auf dem Programm:

Mittwoch, 28.10.1998: Ankunft in Montgeron

Dort Begrüßung im Pfarrzentrum St. Augustin durch Christine Gilbert und Einführung mit ersten Hinweisen zu den Dauerbeauftragten in der Pastoral in der Diözese. Verteilung auf die Familien, in denen wir Gäste waren, Abendessen in den Familien, die übrigens alle zu den „Equipes Animatrices“ gehören.

Donnerstag, 29.10.1998: Besuch in Evry, der Bischofsstadt

Gespräch mit dem Bischof Msgr. Herbulot
12.15 Uhr Gottesdienst in der Kathedrale, anschließend Treffen mit Annick Le May von der Equipe der „ansprechbaren Präsenz“ in der Kathedrale
Besichtigung der Kathedrale
Rückkehr nach Montgeron
Abendessen und Abend mit der Gemeinschaft der Schwestern, die im Gebiet der „Sozialwohnungen“ von Oly wohnen und arbeiten.

Freitag, 30.10.1998

Gemeinsamer Austausch im Pfarrzentrum St. Augustin in Montgeron,

Begegnung mit Frau Danielle Michon, Diözesanverantwortliche für die Katechese.

Anschließend Gespräch mit Frau Marie-Francoise Simonin, Dauerbeauftragte für die Pastoral des Erwachsenen Katechumenats.

Am Nachmittag Begegnung mit zwei SeelsorgerInnen, die in der Seelsorge im Gefängnis von Fleury (größtes Gefängnis von Europa) mitarbeiten.

Anschließend Gespräch mit zwei Personen der Equipe, die in Montgeron für Beerdigungen zuständig sind. Gemeinsamer Abend zusammen mit der Pastoral-Equipe des Sektors Forêt.

Samstag 31.10.1998

Vormittags Gespräche im Pfarrzentrum Montgeron. Begegnung mit zwei Verantwortlichen vom Diözesanrat für Pastoral und Evangelisierung. Danach Begegnung mit Monique Fabre, der Verantwortlichen für die Jugendpastoral.

Nachmittags in Boussy St Antoine, Besuch der christlichen Boutique für Hören und Begegnung „Regenbogen“. Treffen und Gespräch mit der Verantwortlichen Wilma Van Den Broeck und den anderen MitarbeiterInnen der Equipe vom „Regenbogen“.

Abendmesse, Mitgestaltung durch die deutschen Gäste.

Gemeinsames Abendessen mit den Familien im Pfarrzentrum St. Augustin.

Sonntag, 1.11.1998

Abschiednehmen in den Familien.

Rückfahrt.

Bei unserer Studienreise nach Evry entdeckten wir etwas von den Haltungen, die vor einem guten Jahrzehnt Michael Gmelch in seiner Arbeit „Gott in Frankreich“ (Würzburg 1998) in basisgemeindlichen Lebensgemeinschaften vorgefunden hat: Gastfreundschaft (accueil) - Teilen (partage) und das Leben als Geschenk (gratuité). Gmelch hat diese drei Grundhaltungen in einem Gebet aus einer Basisgemeinschaft zusammengefaßt:

„Allein das Brot, das wir geteilt haben,
kann uns satt machen;
allein der Arme, den wir unterstützt haben,
kann uns wieder ermutigen;
allein der Fremde, den wir aufgenommen haben,
kann uns empfangen;

allein der Gefangene, den wir besucht haben,
kann uns befreien;
allein der Kranke, den wir gepflegt haben,
kann uns heilen.“

Etwas von diesen Grundhaltungen haben wir bei all unseren Begegnungen in Evry gespürt:

Am ersten Abend hat uns Christine Gilbert, die unseren Aufenthalt geplant, organisiert und zu einem täglichen Fest gemacht hat, erste Informationen über das Bistum gegeben. Die Pastoral des Bistums ist grundsätzlich in équipes strukturiert. Motivation für alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ist die responsabilité partagée, also die gemeinsame Verantwortung aller Getauften, für das Evangelium Zeugnis zu geben, im Glauben zu wachsen und sich ständig darin weiterzubilden.

Im Gespräch mit dem Bischof Msgr. Guy Herbulot, der seit 20 Jahren der Bischof der Diözese ist, wurde dessen Grundhaltung deutlich: „confier cette église au peuple de Dieu“ („diese Kirche dem Volk Gottes anzuvertrauen“). Er betonte ferner: „Die Pluralität der Identitäten der Ortskirche, das ist der Reichtum der universellen Kirche.“

Schwester Annick Le May, Mitglied der équipe d'accueil der Kathedrale von Evry, hat davon berichtet, daß die Bevölkerung von Evry die neue Kathedrale, einen Bau des Tessiners Mario Botta, in Besitz genommen hat. Von sich selber erzählte die ehemalige Lehrerin: „Früher mußte ich alles wissen. Heute bin ich es, die täglich lernen darf.“ Die Intensität und Tiefe der Beziehung der Menschen zu Gott würde sie täglich neu überraschen. Sie habe nun verstanden, warum die Kathedrale die Kathedrale der Auferstehung sei. Zum Abschluß zitierte sie einen Text, der für sie zentral geworden sei:

„Das Hören

Alles spricht!

Es gibt keine Wahrheit außer dem Hören.

Was willst Du Mensch?

Was ist Dein tiefster Wunsch?

Man muß die Leute sprechen lassen.

Das Beste, was wir tun können,
ist nicht, ihnen ein Gespräch aufzudrängen,
sondern ihnen auf ihrem eigenen Weg zu helfen -
wir sind nicht Eigentümer des Evangeliums
sondern es ist unser aller gemeinsames Eigentum,
unser aller Menschen.

Vergiß nie den sicheren und zuverlässigen Schlüssel des Hörens:
das Evangelium, die göttliche Sanftheit selbst.“

Am meisten überzeugt hat uns bei unseren Begegnungen eine spürbare Hermeneutik des Vertrauens (vgl. dazu den folgenden Beitrag von H. Müller): dieses Vertrauen ist nicht blind, sondern gespeist von einer Wahrnehmung der Realität, aber auch der Überzeugung von der Kraft des Evangeliums, wenn es in den einzelnen lebt. Diese Kraft des ansteckenden Zeugnisses wurde deutlich in dem Satz, der immer wieder fiel: „Das Leben ruft das Leben.“

Wir haben also keine Diözese erlebt, die in Strukturplänen gefangen ist, sondern überzeugte Christinnen und Christen, die das Gesicht dieser Ortskirche prägen. Ein Teilnehmer faßte am Schluß seine Eindrücke so zusammen: „Ich kam mir vor, als ginge ich in meinen Träumen spazieren.“

Verfügt die Diözese über die notwendigen Ressourcen, um die Identität zu bewahren und gleichzeitig die Erneuerung zu ermöglichen? Die Identität ist nicht einmalig, sondern dynamisch. Sie ist ein Prozess, der sich im Laufe der Zeit entwickelt. Die Identität ist nicht einmalig, sondern dynamisch. Sie ist ein Prozess, der sich im Laufe der Zeit entwickelt.

Am meisten überrascht hat uns bei unserer Begegnung eine spirituelle Erneuerung des Vertrauens (vgl. dazu den folgenden Beitrag von H. Müller). Diese Erneuerung ist nicht bloß ein bloßes Wiederholen der Formeln, sondern eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Evangelium. Die Erneuerung ist nicht bloß ein bloßes Wiederholen der Formeln, sondern eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Evangelium. Die Erneuerung ist nicht bloß ein bloßes Wiederholen der Formeln, sondern eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Evangelium.

Im Gespräch mit dem Bischof Magr. Guy Herbolz, der seit 20 Jahren der Bischof der Diözese ist, wurde dessen Grundhaltung deutlich: „Confieriez-vous au peuple de Dieu“ („Vertrauen Sie dem Volk Gottes anzuvertrauen“). Er betonte ferner: „Die Pluralität der Identitäten der Ortskirchen, das ist die Reichtum der universellen Kirche.“

Schwester Annick Le May, Mitglied der équipe d'accueil der Kathedrale von Evry, hat davon berichtet, daß die Bevölkerung von Evry die neue Kathedrale, einen Bau des Architekten Mario Botta, in Besitz genommen hat. Von sich selber erzählte die ehemalige Lehrerin: „Früher mußte ich alles wissen. Heute bin ich es, die täglich lernen darf.“ Die Intensität und Tiefe der Beziehung der Menschen zu Gott würde sie täglich neu überraschen. Sie habe nun verstanden, warum die Kathedrale die Kathedrale der Auferstehung sei. Zum Abschluß zitierte sie einen Text, der für sie zentral geworden sei:

„Das Hören“

Alles spricht!
Es gibt keine Wahrheit außer dem Hören.
Was willst Du Mensch?
Was ist Dein tiefster Wunsch?
Man muß die Leute sprechen lassen.

Das Beste, was wir tun können,
ist nicht, ihnen ein Gespräch aufzudrängen,
sondern ihnen auf ihrem eigenen Weg zu helfen -
wir sind nicht Eigentümer des Evangeliums
sondern es ist unser aller gemeinsames Eigentum,
unser aller Menschen.

Hadwig Müller

Vertrauen – generative Kraft einer Kirche

Weitergehen in einem Lernprozeß

Der von Erich Garhammer geschilderte Lernprozeß wurde in der Begegnung mit einer Ortskirche ausgelöst, die in Bewegung ist und dadurch zugleich einen Weg bahnt. Ein Element, das diesen Weg für uns erkennbar machte, identifizierten wir, ohne zu zögern, als "Vertrauen". Verschiedene Eindrücke und Fragen motivieren mich dazu, dieses Vertrauen, Lebensquelle der Kirche von Evry, als kirchenbildende Kraft theologisch zu reflektieren und so in dem begonnenen Lernprozeß weiterzugehen.

Ich habe den Eindruck, daß für uns hier in Deutschland Vertrauen nur eine einseitig entlastende Haltung ist, die daher gesellschaftlich-kirchlich nichts bewegen kann.

„Ich vertraue meine Kirche dem Volk Gottes an.“ Wenn ich dieses Wort von Bischof Guy Herbulot hier in Deutschland zitierte, stieß ich bei den Verantwortlichen der Pastoral auf eine widersprüchliche Reaktion. Staunen und freudige Überraschung wandelten sich sogleich in enttäuschte Abwendung: „Das ist bei uns nicht möglich, die Erwartungshaltung gegenüber den Hauptamtlichen ist viel zu groß.“ – Aber: Das Vertrauen, dem wir in Evry begegnet sind, übersetzt sich in wechselseitig verbindliche Vertrauensakte, zwischen dem Bischof und dem Volk der Getauften, zwischen dem Bischof und allen, die in Equipen mitarbeiten, zwischen Laien und Priestern und zwischen Christen untereinander.

Ich habe weiter den Eindruck, daß wir hier in Deutschland Vertrauen eher für eine Schwäche halten, an der auch der Glaube an Gott, der sich den Menschen anvertraut, nichts ändert.

„Vertrauen“ schätzen wir als eine positive Grundhaltung, die MitarbeiterInnen aktivieren kann, aber es hat für uns eigentlich keine oder eher eine negative Bedeutung für das erfolgreiche Funktionieren von Institutionen und Organisationen. – Aber: Im Gespräch mit Bischof Claude Dagens von Angoulême frage ich nach dem Grund für den „Erfolg“ dessen, was man eine französische Konsultation nennen kann: „Proposer la foi dans la société actuelle“. Dagens wehrt ab: „Wir

haben keine Strategie erarbeitet und in dem Sinn keine Konsultation organisiert, wir haben nur Vertrauen zu den eigenen Erfahrungen der Christen mit ihrem Glauben gehabt.“

Schließlich ist mir beim Nachdenken darüber, daß Vertrauen die Lebensquelle einer Ortskirche ist, die Frage nach unserem Kirchenbild gekommen.

Vertrauen ist grundlegend für ein Leben in Beziehungen, und ein solches Leben scheint zunächst nichts mit Kirche zu tun zu haben. – Aber: Eine Kirche, die in Beziehungen lebt, weil ihr Vertrauen die Leben zeugende Kraft ist, ist eine Kirche, die selber aus dem lebt, was sie verkündet: sie ist kohärent.

Hier werden drei Thesen erkennbar: Vertrauen, das in tragende wechselseitige Vertrauensakte übersetzt wird, ist mehr als ein Delegieren von Aufgaben. Vertrauen, das mit dem Bekenntnis eines Mangels einhergeht, kann eine anziehende und ausstrahlende Glaubenskommunikation bewirken. Vertrauen ist das Zeugnis für eine Kirche, die in Beziehungen lebt und in dieser Weise Gemeinschaft, *communio* ist.

Diese drei Thesen möchte ich im Folgenden ausführen und daran zeigen, welcher theologisch-wissenschaftliche Lernprozeß aus dem Experiment des Lernens im Dialog mit einer fremden Ortskirche erwachsen kann.

1 Wechselseitig engagierende Vertrauensakte sind kirchenbildend.

Für die Ausführungen zu dieser These und auch im Folgenden beziehe ich mich auf die Prioritäten und die Organisation der Diözese von Evry, wie sie vor allem in drei grundlegenden Dokumenten definiert sind¹. Hier zeigt sich als erstes die Quelle des Vertrauens, das in kirchenbildende Akte umgesetzt wird.

Die Quelle ist weder eine gewisse Gutgläubigkeit noch die erklärte Absicht und das redliche Bemühen, Urteil und Entscheidungen all jener Menschen, die kein besonderes Amt innehaben, dennoch ernst zu

¹ Die Dokumentation der Synode von 1987-19990 im Cahier Synodal 1990, der Grundlagentext für das pastorale Leben der Diözese, den Bischof Herbulot 1992 unter dem Titel „*Courage de l'Avenir*“ verkündet hat, und das Dokument der Synode von 1997 (Document Synodal 1997), das zusammen mit den „*Dossiers d'accompagnement*“ im November 1997 verkündet worden ist und das die erste Synode vertieft, vervollständigt und präzisiert.

nehmen. Die Quelle ist vielmehr der dankbare Glaube an den alles schenkenden Gott, die Hochachtung vor der Gabe, die der Geist Gottes einer/einem jeden der Getauften anvertraut. Diese theologische Klarheit durchzieht alle Dokumente und Aussagen wie ein *Cantus firmus*. Im Vorwort zum Synodenheft von 1990 heißt es beispielweise gleich im ersten Satz: „... wir wollen uns Gott zuwenden und ihm für die reiche Erfahrung danken, gelebt von Tausenden von Christen unserer Diözese, die in den Synodalen Basis-Equipen gearbeitet haben.“² Und die erste der abschließenden Orientierungen der Synode stellt sofort wieder den grundlegenden theologischen Bezug her: „Die Kirche gehört uns nicht; sie ist Gabe Gottes an die Welt. Die Kirche von Essonne steht im Dienst aller. Das bedeutet, daß wir in einer respektvollen Haltung gegenüber jedem Verantwortung für das Evangelium tragen und Zeugen unseres Glaubens sein wollen. Mit allen Menschen guten Willens bemühen wir uns darum, die Wahrheit zu suchen und für die Probleme, deren wir alle uns heute mehr und mehr bewußt werden, gerechte Lösungen zu finden und ins Werk zu setzen.“³

Diese theologische Rückbindung an Gottes Liebe zur Welt, impliziert so etwas wie eine geistliche Relativierung der Kirche. Sie ist gleichbedeutend mit einem Vertrauen, das gerade nicht blind macht, sondern „die Welt“, nämlich die konkrete Welt von Essonne, genau und differenziert wahrnehmen läßt: „Wir kennen ihren Reichtum: ihre menschlichen Möglichkeiten, ihre Jugendlichkeit, ihre kulturelle Dynamik, wirtschaftlich und sozial an einem Knotenpunkt von Frankreich und Europa; wir nehmen auch ihre Härte wahr, bestimmt von Technokratie und gnadenlosem Wettbewerb, Härte, die für die einen die Überlastung mit Arbeitsstunden zur Folge hat und für die anderen die Schwierigkeit, einen Arbeitsplatz zu bekommen, Härte, die oft das Auseinanderbrechen des Familienlebens bedeutet und den Verlust spontaner Solidarität, um eines aggressiven oder auch resignierten Individualismus willen, Härte, die bisweilen von einer merkwürdigen Rückkehr zum Religiösen begleitet wird.“⁴

² Cahier Synodal 1990, 4. Als Referenz zitiert im Dossier d'accompagnement du Synode 1997, 47.

³ Cahier Synodal 1990, 36. Als Referenz zitiert im Dossier d'accompagnement du Synode 1997, 50

⁴ Cahier Synodal 1990, 4. Zitiert in „Le Courage de l'Avenir (1992), 3. Es handelt sich um das erste Kapitel, das ganz „Essonne“ gewidmet ist und im Anschluß an die „Visitenkarte“ und „einige Charakteristika“ von Essonne einen bemerkenswerten Passus zur „Kirche unter dem Zeichen des Übergangs“ enthält, in dem es heißt: „In dieser Gesellschaft hat die Kirche heute nicht mehr die Mittel, überall präsent zu sein

Die in der Gewißheit der Liebe Gottes gründende Hellsichtigkeit für die Welt, die der Lebensraum und das Missionsgebiet der Kirche von Evry ist, führt zu einer Beschreibung des Profils der Bevölkerung, das wiederum entsprechende Optionen zur Folge hat. Es ist eine überwiegend junge Bevölkerung, eine ethnisch und kulturell vielgesichtige und mobile Bevölkerung und auch eine Bevölkerung, die geprägt ist vom Gegensatz zwischen hochqualifizierten Wissenschaftlern und vielen, die auf der anderen Seite des immer deutlicher sich öffnenden sozialen Abstands⁵ leben. Diese vertrauensvoll klarsichtige Wahrnehmung der Welt, in der sich eine Diözesankirche verortet, hat Folgen für das pastorale Handeln. Schon die Weise, in der die prioritären „Zielgruppen“ benannt werden, ist bemerkenswert: „Um ihnen das *Evangelium anzuvertrauen*, werden wir mit besonderer Aufmerksamkeit mit folgenden Gruppen zusammenarbeiten ...“⁶ Es handelt sich um die Jugendlichen, die Bewohner der sogenannten „Cités populaires“, und um die in der Welt der Wissenschaft und Technik Beschäftigten. Wie ernst diese Optionen genommen werden, zeigt sich daran, daß der Bischof Vertreter dieser Gruppen in das von ihm zu seiner persönlichen Information und Beratung bestellten Gremium (Conseil Episcopal) kooptiert.

Aber nicht nur einzelne „Zielgruppen“ haben Vorrang und prägen so das kirchliche Handeln, zugleich werden bestimmte Haltungen als vorrangig definiert, die auch nicht folgenlos bleiben. Eine solche Haltung ist die der missionarischen Präsenz. Das Vertrauen in die Gaben des Geistes eines/einer jeden der Getauften begründet eine Überzeugung, die den Katholiken von Essonne gemeinsam ist: „Sie sind einhellig überzeugt, daß die Verantwortung für die Verkündigung der Frohen Botschaft der Gesamtheit der Getauften in und durch die Vielfalt der Dienste und Lebensformen anvertraut ist. Alle wollen sie die aktiven Partner einer gemeinsamen Mission sein.“⁷ Diese Überzeugung durchzieht alle Dokumente⁸, so sehr, daß eine Pfarrei die Vorstellung ihres pastoralen Projekts mit dem Satz beginnt: „Volk der Getauften, vereint, um Zeugnis abzulegen, gerufen, um dem Evange-

und auf alle Rufe zu antworten. ... Wenn diese Situation dazu zwingt, auf die Strategien einer Allgegenwart zu verzichten, so bietet sie auch die Chance, neue Weisen des Lebens als Kirche zu erfinden.“ Ebd.

⁵ Vgl. Déclaration de la Commission sociale des Évêques de France (Nov. 1996): „L'écart social n'est pas une fatalité“.

⁶ Le Courage de l'Avenir, 9. Hervorhebung von mir, H.M.

⁷ Cahier Synodal 1990, 5. Als Referenz zitiert im Dossier d'accompagnement du Synode 1997, 48.

⁸ Vgl. Le Courage de l'Avenir (1992), das 2. Kapitel: „L'esprit de la mission“, besonders S. 6, und das 3. Kapitel „Au service de la mission“, besonders S. 12-13.

lium Wege zu öffnen', das ist der Grund und die Dynamik, in die sich das pastorale Projekt einschreibt, das kennenzulernen die 'Equipes Animatrices' von St. Jakob, St. Josef und Unserer Lieben Frau Sie heute einladen ..."⁹

Diese Grundüberzeugung von der allen Getauften anvertrauten Mission hat zur Folge, daß auf der Synode 1997 als ein Merkmal, an dem die Kirche von Essonne erkennbar sein soll, das „Zusammenarbeiten“ formuliert wird¹⁰. „Das Zusammenarbeiten spielt sich auf zwei Ebenen ab: vermittelt durch die schon durch die Synode 1990 geförderten Strukturen und im Alltag unserer mit den Frauen und Männern unseres Departements geknüpften Beziehungen.“¹¹

Allen wird die Zusammenarbeit mit gesellschaftlichen, politischen und anderen religiösen Gruppierungen empfohlen. Niemand arbeitet allein. Jeder und jede unter denen, die mitarbeiten, gleichgültig ob Priester, Ordensmann oder Ordensfrau oder Laie, gehört zu einer Equipe, einem Rat, einer Kommission, einer Gruppe, die in einem differenzierten Netz miteinander verbunden sind und zu entsprechendem Austausch aufgefordert werden.

Jeder und jede, die in dieser Weise zusammenarbeiten, werden dazu vom Bischof beauftragt, mit einer schriftlichen Urkunde, in der nicht nur die speziellen Aufgaben festgehalten sind, sondern auch deren zeitliche Begrenzung (normalerweise auf drei Jahre) und die Bitte, für die persönliche, nicht nur fachliche, sondern auch spirituelle Weiterbildung und Erholung Sorge zu tragen. Vielleicht liegt es an dem in dieser Beauftragung praktizierten Vertrauen, daß gerade die Differenziertheit der Strukturen im Dienst vielfältiger persönlicher Beziehungen steht. Das in den Dokumenten von Evry immer wieder ausgesprochene und bezeugte Vertrauen mündet in wechselseitig engagierende Akte. Nicht nur der Bischof engagiert sich in seinem Vertrauen zu dem Volk der Getauften und den ihm vom Geist anvertrauten Gaben, sondern auch die Getauften, die entsprechend ihrer Begabung mitarbeiten, strahlen ihrerseits das Vertrauen zu ihrem Bischof und dem Projekt ihrer Kirche aus.

Wechselseitig engagierende Vertrauensakte konstituieren eine Kirche ... Ich habe von dem Vertrauen zwischen dem Bischof und dem Volk der Getauften und umgekehrt gesprochen. Noch ein kurzes Wort zu

⁹ Feuille Spéciale: Projet Pastoral, Dimanche 14 Avril 1996, St. Jacques / St. Joseph et Notre Dame de Montgeron.

¹⁰ Vgl. Document Synodal 1997: „Nos convictions“ 23 und: „Nos propositions“ 24.

¹¹ Dossier d'accompagnement du Synode 1997, 21.

dem wechselseitig engagierenden Vertrauen zwischen Priestern und besonders jenen Laien, die einen Auftrag zur pastoralen Permanenz auf Pfarrebene bekommen¹². Sie wohnen mit ihren Familien im Pfarrhaus, sind von Amts wegen Mitglied in der „Equipe Animatrice“ und arbeiten daran, daß diese ihre Projekte in die Tat umsetzen. Sie haben den Auftrag, zu informieren, Beziehungen herzustellen, neue Personen anzusprechen, die Getauften einer Pfarrei dahin zu bringen, daß sie sich für ihr christliches Leben und für das Leben ihrer Kirche verantwortlich fühlen, sie für die Mitarbeit in einer bestimmten Equipe auszubilden und diese Equipes zu begleiten ... Für die Priester bedeutet diese neue Sendung der Laien, daß sie das Feld ihres Amtes weit öffnen. Die Laien haben am pastoralen Auftrag teil, indem sie das unterscheidende Erkennen und das gezielte und differenzierte Ansprechen (discernement) der Menschen und ihre Begleitung teilen. Für die Laien bedeutet ihr Auftrag, eine neue Art der Anwesenheit zu erfinden, die nicht das klerikale Schema reproduziert. Die Beziehung zwischen Laien und Priestern erfordert einen echten und tiefgehenden Dialog, um Vertrauen herzustellen und zu gegenseitigem Respekt und zu einer gemeinsamen praktischen Theologie zu finden. Es ist keineswegs einfach, die Unterschiede, die mit der Persönlichkeit oder der Stellung zusammenhängen, als eine Chance zu akzeptieren. Aber es ist genau dieses Spiel der Unterschiede, das andere Christinnen und Christen dazu einlädt, aktiv am Leben der Kirche teilzunehmen. Eben das bestätigt ein Priester: „Diese Sendung der Laien trägt dazu bei, ein neues, zukunftsverheißendes Gesicht der Kirche in Erscheinung treten zu lassen. Wir beginnen erst damit, dieses Gesicht zu leben. Unsere Chance liegt darin, die Dinge nicht allzu schnell festzulegen, um in ein rigides Funktionieren zurückzufallen.“

Wechselseitig engagierendes Vertrauen schließlich auch zwischen mitarbeitenden Laien und den Christen, die von ihnen zur Mitarbeit gerufen werden. Auch dies sind kirchenbildende Vertrauensakte: wenn in einer Pfarrei die Ansprechpartnerin für jene Erwachsene, die sich in neuer und entschiedener Weise für den christlichen Glauben interessieren, nach einer Begleitperson im langen Prozeß des Katechumenats Ausschau hält und jemanden anspricht, der in dieser Begleitung ganz unerwartet seine Berufung entdeckt, oder wenn die mit der pastoralen Permanenz in einer Pfarrei beauftragte Frau bei ihrer Suche nach Personen, die Familien in ihrer Trauer begleiten und eine Beerdigungs-Equipe bilden können, auf Frauen stößt, denen ihre ei-

¹² Hier beziehe ich mich vor allem auf das unveröffentlichte Statement von Christine Gilbert, Permanente Paroissiale in Montgeron, das sie für das Forum „Laien als Gemeindeleiter“ auf dem Katholikentag in Mainz (Juni 1998) vorbereitet hatte.

gene Verlusterfahrung eine Kompetenz gibt, die sie sich selber gar nicht zugetraut hätten, oder wenn schließlich die Leiterin der Equipe Animatrice einer Pfarrei von sich sagt, wieviel sie in den zwei Jahren gelernt hat, menschlich, in ihrem Glauben, aber auch was die Kunst des Zusammenarbeitens angeht ...

2 Vertrauen ist Schwäche und kann gerade eine Stärke kirchlichen Handelns sein.

Vertrauen ist Schwäche. Man exponiert sich, man gesteht einen Mangel ein. Ohne diese Bloßstellung gibt es keinen Vertrauensakt. Das läßt sich an einem interessanten Vorgang in unserem Nachbarland Frankreich veranschaulichen.

Im Auftrag der französischen Bischöfe, unter Federführung von Bischof Claude Dagens und in Zusammenarbeit von Theologen und Theologinnen wurden in den letzten fünf Jahren drei Texte unter dem Titel „Proposer la foi dans la société actuelle“ veröffentlicht, die eine breite Kommunikation über den Glauben in Gang gebracht haben. Die letzte Veröffentlichung haben die Schreiber ausdrücklich einen „Brief“ genannt („Lettre aux catholiques de France“) und ihre Geste auch erklärt: „Dieser Brief ist an erster Stelle ein Akt des Vertrauens“¹³.

Wenn die französischen Bischöfe die Katholiken darum bitten in aller Freiheit mitzuteilen, wie der Glaube sie leben läßt¹⁴, so sagen sie damit, daß ihnen dieses Teilen von Lebens- und Glaubenserfahrung fehlt. Sie bekennen einen Mangel. Wenn die Bischöfe den Gläubigen das Wort geben, damit diese in Freiheit sagen können, wie sich ihre Zustimmung zum Gott Jesu Christi und ihre praktische Orientierung am Evangelium in der Gestaltung ihrer Existenz auswirken, so fehlt ihnen dieses Zeugnis, mit dem sie zugleich einen Dienst an der Öffentlichkeit leisten¹⁵. Sie bekennen einen Mangel. Wenn die Bischöfe Gott danken für den Reichtum christlicher Glaubenszeugnisse¹⁶, so sagen sie damit, daß sie darauf angewiesen sind, diesen Reichtum zu empfangen, sie bekennen einen Mangel. Wenn sie die Christen um Zusammenarbeit in der Analyse der gesellschaftlichen und persönli-

¹³ Lettre aux Catholiques de France, Paris 1996, 14; vgl. Proposer la foi dans la société actuelle II, 81.

¹⁴ Vgl. Proposer la foi dans la société actuelle I, Paris 1994, 10.

¹⁵ Vgl. Ebd, 37.

¹⁶ Vgl. Lettre, 14.

chen Herausforderungen bitten, so wie diese sich ihnen darstellen¹⁷, so sagen sie damit, daß sie ihr Wissen über diese Herausforderungen nicht für vollständig halten, sie bekennen einen Mangel. Wenn sie die Katholiken dazu einladen, mit ihnen eine Kirche zu bilden, die in eigener Initiative zum Ausdruck bringt, welche Kraft zur Gestaltung und Erneuerung der Existenz der Glaube ist¹⁸, so sagen sie damit, daß sie allein diese Kirche nicht bilden können, sie bekennen einen Mangel.

Dieser Vertrauensakt der Bischöfe wurde von zahlreichen persönlichen und in ihrer Offenheit des Zeugnisses, der Kritik, der Anfragen ihrerseits vertrauensvollen Reaktionen belohnt. Ein Journalist spricht in diesem Zusammenhang von einem „Ruck“ in der französischen Kirche¹⁹. In ihrer Beantwortung der Reaktionen, soweit sie im zweiten Band von „Proposer la foi dans la société actuelle“ zugänglich ist, bekräftigen die Bischöfe das Vertrauen, das sie zu den Glaubenserfahrungen der Christen und der ihnen darin anvertrauten Weisheit des Geistes haben, indem sie ihre Armut eingestehen. „Wir leben unter denselben Bedingungen wie all unsere Zeitgenossen. ... Wir haben teil an ihren Ratlosigkeit und Ängsten; diesen sind wir in keiner Weise enthoben. ... Aufgrund unserer folgenreichen Nicht-Anwesenheiten und unseres fehlenden Verstehens haben wir uns von denen entfernt, manchmal sogar abgeschnitten, die – wenn sie auch nicht unseren Glauben teilen – doch unsere Mitbürger und Schwestern und Brüder sind. In unserer Kirche hat es nicht an Gegenzeugnissen gefehlt. Aber wir bitten darum, nicht dem Evangelium anzulasten, was in unserem Mangel an Weitherzigkeit und Entschiedenheit seinen Grund hat.“²⁰

Dieses Eingeständnis der Armut im Sinne der persönlichen Begrenztheit, die dem Reichtum des anvertrauten Glaubens widerspricht, aber auch im Sinne der fehlenden Mittel, der Verzicht also auf Strategien der Verteidigung einer Machtposition, die die Kirche in der Gesellschaft nicht mehr innehat, geben ihr eine eigene Freiheit, die sie zu einer glaubwürdigeren Zeugin jener Freiheit macht, die zum inneren Wesen des Glaubens gehört.²¹ Die Freiheit scheint es zu sein,

¹⁷ Vgl. Proposer I, 16ff; Proposer II, 51ff u. 80.

¹⁸ Vgl. Lettre, 73ff.

¹⁹ Jean-Marie Guénois: Rencontre avec Claude Dagens, évêque d'Angoulême: „Je refuse la logique de la peau de chagrin“, in: La Croix, 22-24 Mai 1999, 8.

²⁰ Proposer II, 63-64.

²¹ Bischof Claude Dagens wird nicht müde, sowohl in den angeführten Texten als auch in Kommentaren zu dem ganzen Prozeß dieser Glaubenskommunikation immer und immer wieder die Freiheit als Wesenszug des christlichen Glaubens zu betonen.

welche die jedem Vertrauensakt innewohnende Schwäche in Stärke verwandelt.

3 Ein Leben in Beziehungen und eine Kirche, die Ort solchen Lebens ist, basieren auf der vertrauensvollen Wertschätzung der Unterschiede.

„Für eine Kirche, die in der Achtung der Unterschiede versammelt ist“: so lautet die dritte der drei großen Zielsetzungen, die sich die Diözese von Evry auf der Synode von 1990 gegeben hatte.²²

Vertrauen gehört in den Bereich persönlicher menschlicher Beziehungen und hat grundlegend damit zu tun, daß gegenüber der Fremdheit des anderen, zu dem ich spreche, mit dem ich arbeite und lebe, den ich kennenlerne, der aber immer ein anderer bleibt, keine andere Haltung als die des Vertrauens angemessen ist, es sei denn, ich lehne die Beziehung ab.

Aber hat die Kirche etwas mit einem Leben in Beziehungen zu tun? Sie kann als ein Ort des Lebens in Beziehungen verstanden werden. Wenn es zum Wesen der Kirche gehört, das Geheimnis der Gemeinschaft oder der Beziehungen in Gott zu leben, so ist dieses Verständnis von Kirche sogar wesentlich.

Dieses Verständnis anzuwenden, eröffnet überraschende Perspektiven. Eine Vielzahl persönlicher Beziehungen würde man nicht als Kirche verstehen, weil sie gerade in kritischer Distanz zu einer durch bestimmte Autoritäten offiziell repräsentierten katholischen oder evangelischen Kirche entstanden sind. Sofern sich hier Menschen begegnen und miteinander weitergehen, die im christlichen Glauben unterwegs sind, kann man in ihren Beziehungen aber durchaus einen Hinweis auf die Kirche finden. Und es lohnt sich, dies zu tun. Zum einen rückt dadurch das Verständnis von Kirche als Volk Gottes in überraschende Nähe zum glaubenden Subjekt, Kirche konkretisiert sich gewissermaßen in seiner Biographie. Zum anderen haben die persönlichen Beziehungen, zu denen das Unterwegssein im Volk Gottes maßgeblich beigetragen hat, ihrerseits eine Eigenschaft, die wesentlich für die Kirche ist.

²² Cahier Synodal 1990, 5. Als Referenz zitiert im Dossier d'accompagnement du Synode 1997, 48. Die ersten beiden Zielsetzungen lauten: „Für einen angesichts der Fragen unserer Zeit aufgeklärten Glauben“ und: „Für eine offene Kirche, die hört, die präsent und ansprechbar ist und Anteil nimmt, die das Evangelium in der Welt von Essonne lebt und verkündigt.“

Diese Beziehungen – so habe ich es zumindest selber erlebt – kamen durch ein grundsätzliches Vertrauen zur Unterschiedlichkeit zustande. Gerade die Unterschiede – seien es die zwischen den Konfessionen, zwischen Frauen und Männern, zwischen Jüngeren und Älteren – weckten Neugier und Interesse. Die Beziehungen im Austausch und in der gemeinsamen Suche nach konkreten Weisen eines Lebens im Glauben zeichneten sich dadurch aus, daß Grenzen überschritten wurden – Grenzen zwischen Ländern und Kulturen, zwischen Besitzenden und Besitzlosen. Wie aber kann Kirche zum Zeichen der Anwesenheit Gottes in der Welt werden, wenn sie nicht ein Ort grenzüberschreitender Beziehungen ist?

Innerhalb der Gesellschaftsformen, die man normalerweise meint, wenn man „Kirche“ sagt – Pfarreien, Diözesen, kirchliche Institutionen – steht die vertrauensvolle Wertschätzung der Unterschiede selten im Vordergrund, sondern eher die Angst vor den Unterschieden und das Bedürfnis, diese möglichst klein zu halten. Dadurch ist die öffentlich sichtbare Kirche oft kein Ort des Lebens in Beziehungen. Es besteht aber kein unversöhnlicher Gegensatz zwischen „Kirche“ als einer sich gleichbleibenden Institution und „Kirche“ als lebendiger, in Bewegung befindlicher Gemeinschaft von Menschen.

Daß eine Institution, ihre Organisation und Strukturen, tatsächlich einem Leben in Beziehungen dienen kann, zeigt die Praxis der Ortskirche von Evry. Dort ist der Bischof der erste – aber keineswegs der einzige – der den Aufbau von Beziehungen fördert, indem er all sein Vertrauen in die unterschiedlichen Gaben derer, die das Volk Gottes sind, setzt. Die Unterscheidung der Geistesgaben, ihre Anerkennung und Indienstnahme versteht er als zentralen Bestandteil seines Amtes und auch des Amtes der Priester und Ordensleute und der mit pastoralen Aufgaben beauftragten Laien. So wird das Amt zum Dienst an der Gemeinschaft. Die ganze Diözese baut sich als ein Netz von Beziehungen auf und setzt zugleich eine weitergehende Dynamik im Aufbau von Beziehungen frei. Nicht zufällig ist dabei, daß mit der missionarischen Präsenz das Hören zur orientierenden Haltung kirchlichen Handelns erklärt wird. Den kirchlich Handelnden ist die Bereitschaft gemeinsam, gerade auch durch diejenigen im Glauben und in der Hoffnung wachsen zu wollen, die mit ihrer Verzweiflung kommen und die ihren Unglauben bekennen. Die ihren Glauben bekennen, wissen sich in dieser Kirche genauso unterwegs und bedürftig wie jene, die zweifeln oder die eine Zugehörigkeit zu einer anderen Religionsgemeinschaft mitbringen. Der Aufbau lebendiger Beziehungen schließt keinen aus – es sei denn jene, die sich allein genug sind und die ein gemeinsames Unterwegssein ablehnen.

Herausforderung für das theologische Weiterdenken von Kirche als communio

Wechselseitig engagierende Vertrauensakte, Vertrauen als Zeugnis für die Freiheit Glaubens, vertrauensvolle Wertschätzung der Unterschiede ...: in den hier angedeuteten Verwirklichungen zeigt sich Vertrauen als generative Kraft für eine lebende Kirche.

Eine „lebende Kirche“: damit meine ich nach der Begegnung mit der Ortskirche von Evry eine Kirche, die jetzt lebt, die sich (nur) als einen Teil der gegenwärtigen Gesellschaft weiß, die ihren Grund in der Teilhabe am Leben Gottes weiß und der es um die Teilhabe am Leben der Gesellschaft geht, die schließlich im Austausch lebt und Leben mitteilt.

Präsent, realistisch, partizipierend und kommunikativ: diese Merkmale einer Kirche, die aus dem Vertrauen lebt, sind eine Herausforderung dafür, das Verständnis von Kirche als communio zu vertiefen.

Informationen, Institutsvorstellungen

Praktisch-theologische bzw. pastoraaltheologische Institute stellen sich vor

In einer alphabetischer Reihenfolge stellen sich seit PThI 2/1998 in einer Serie jeweils praktisch-theologische bzw. pastoraaltheologische Institute des deutschsprachigen Raums mit Adressen, Personal, Arbeits- und Forschungsschwerpunkten vor. Für die katholischen Institute gilt dabei das Kriterium pastoraaltheologisch und zunächst nur von Fakultäten. Evangelischerseits ist Praktische Theologie oft weiter verstanden. Wir verweisen wegen späterer aktueller Veränderungen, insbesondere Neuungen, auf den Informationsteil der PThI. (Red.)

Erfurt: Philosophisch-Theologisches Studium

1. Name und Adresse des Instituts: **B.**

Seminar für Praktische Theologie am Philosophisch-Theologischen Studium

Informationen, Institutsvorstellungen

Domstraße 10, D-99084 Erfurt, Postfach 62, D-99002 Erfurt
Tel. 0361/590770, Fax 0361/590770
E-mail: wolbold.phil-theol@uni-erfurt.de
Homepage: www.uni-erfurt.de/phil-theol

2. Aktuelles Personal:

Seminarleiter: Prof. Dr. Andreas Wolbold
Emeritus: Prof. em. Dr. Franz Georg Friemel
Lehrbeauftragte: Uta Bergner (Religionspädagogik, Katechetische Übungen)

3. Abriss zur Geschichte des Instituts

Am 5. Juni 1992 wurde das Philosophisch-Theologische Studium Erfurt von katholischen Jurisdiktionsträgern in der DDR als einzige katholisch-theologische Hochschule zur Priesterzubereitung in der DDR gegründet und in den Räumen der mitteldeutschen theologischen Fakultät der Universität eingerichtet. Sie wurde am 15. September 1995 vom Ministerrat der DDR zur Staatlich anerkannten Wissenschaftlichen Hochschule erhoben und arbeitet heute in Kooperation mit der

Praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Institute stellen sich vor

In etwa alphabetischer Reihenfolge stellen sich seit PThI 2/1998 in einer Serie jeweils praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Institute des deutschsprachigen Raums mit Adressen, Personal, Arbeits- und Forschungsschwerpunkten vor. Für die katholischen Institute gilt dabei das Kriterium pastoraltheologisch und zunächst nur von Fakultäten. Evangelischerseits ist Praktische Theologie oft weiter verstanden. Wir verweisen wegen späteren aktuellen Veränderungen, insbesondere Berufungen, auf den Informationsteil der PThI. (Red.)

Erfurt: Philosophisch-Theologisches Studium

1. Name und Adresse des Instituts:

Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt

Domstraße 10, D-99084 Erfurt, Postfach 62, D-99002 Erfurt

Tel. 0361/590770, Fax 0361/590770

E-mail: wollbold.phil-theol@uni-erfurt.de

Homepage: www.uni-erfurt.de/phil-theol

2. Aktuelles Personal:

Seminardirektor: Prof. Dr. Andreas Wollbold

Emeritus: Prof. em. Dr. Franz Georg Friemel

Lehrbeauftragte: Uta Bergner (Religionspädagogik, Katechetische Übungen)

3. Abriss zur Geschichte des Instituts

Am 5. Juni 1952 wurde das Philosophisch-Theologische Studium Erfurt von katholischen Jurisdiktionsträgern in der DDR als einzige katholisch-theologische Hochschule zur Priesterausbildung in der DDR gegründet und in den Räumen der mittelalterlichen theologischen Fakultät der Universität eingerichtet. Sie wurde am 15. September 1990 vom Ministerrat der DDR zur Staatlich anerkannten Wissenschaftlichen Hochschule erhoben und arbeitet heute in Kooperation mit der

INSTITUTE STELLEN SICH VOR

wiedergegründeten Universität Erfurt. (Seit Mai 1999 als Fakultät kirchlichen Rechts anerkannt. Red.)

Der Lehrstuhl für Pastoraltheologie (zunächst noch verbunden mit dem für Liturgiewissenschaften) wurde besetzt von Prof. Dr. Bruno Löwenberg (1952-1975), dann von Prof. Dr. Franz Georg Friemel (1975-1997) und seit WS 1997/1998 von Prof. Dr. Andreas Wollbold.

4. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte:

- Grundlagen der praktischen Theologie
- Seelsorgetheorie
- Familienpastoral
- Geistliche Theologie

Forschungsprojekte:

- Deutschland-Teil (neue Bundesländer) des Projekts „Aufbruch“ in 15 postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas (Pastorales Forum e.V. Wien) (Volkswagenstiftung u.a.)
- „Sinn- und Beziehungsressourcen von katholischen Familien in den neuen Bundesländern in den Jahren der Transformation“ (DFG)
- Neue Formen des Religionsunterrichts in der Diaspora (Katechetische AG der Region Ost der DBK)

5. Speziell Angebote in der Lehre:

- Kurs „Grundfertigkeiten Rede“
- Forschungsmitarbeit von Studierenden am Projekt „Aufbruch“

6. Laufende und geplante Lizentiats- und Doktoratsarbeiten:

- Die Quellen der Spiritualität der hl. Therese von Lisieux am Beispiel des Briefwechsels ihrer Romreise
- Gemeinde als Leitidee der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer Würzburg
- Die zweite Entscheidung. Das Zurückkommen auf die Lebensentscheidung im Lebenslauf
- (in kommissar. Betreuung:) Der pseudo-eckhardische Traktat „Schwester Katrei“

8. Besondere Studienangebote

keine

7. Wichtigste jüngste Veröffentlichungen aus dem Institut:

Franz Georg Friemel, Katholischer Glaubensunterricht in der DDR, in: Comenius-Institut (Hg.), Christenlehre und Religionsunterricht. Interpretationen zu ihrer Entwicklung 1945-1990, Weinheim 1998

Franz Georg Friemel, Erste Auskunft Ethik, Leipzig 1998

Andreas Wollbold, Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 11) Würzburg 1994 (it.: Rom 1997)

Andreas Wollbold, Im Rhythmus der Liebe: geistlich leben mit Therese von Lisieux - Lehrerin der Kirche, Leipzig 1998

Andreas Wollbold, Spannung und Wandlung. Zwei Arten, sich christlich im Handeln zu orientieren, in: TThZ 107 (1998) 283-299

Andreas Wollbold, „Trauert nicht wie die anderen!“ Anteilnahme und Glaubenszeugnis im Trauergespräch, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 51 (1999) 5, 143-149

Freiburg: Universität

1. Name und Adresse des Arbeitsbereiches:

Institut für Praktische Theologie, AB Pastoraltheologie

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Werthmannplatz 3, 79098 Freiburg

2. Aktuelles Personal:

Lehrstuhlinhaber:	Prof. Dr. Hubert Windisch (windishu@ruf.uni-freiburg.de)
Sekretärin:	Petra Burghardt (burgharp@ruf.uni-freiburg.de)
Assistentin:	Antje Hetterich (hetteric@ruf.uni-freiburg.de)
Lehrbeauftragter:	Dr. Philipp Müller (Dr.Philipp-Mueller@t-online.de)

3. Abriss zur Geschichte des Arbeitsbereiches:

Mit der Ernennung Josef Müllers zum ordentlichen Universitätsprofessor an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg eigenständiger Arbeitsbereich am Institut für Praktische Theologie

4./5. Aktuelle Schwerpunkte und spezielle Angebote in der Lehre:

Selbstverständnis der Pastoraltheologie / Forschungsschwerpunkte:

- Die Pastoraltheologie ist eine noch relativ junge, erst gut 200 Jahre alte und manchmal noch etwas pubertäre theologische Disziplin. Sie ist jedenfalls noch weit davon entfernt einzulösen, was ihr Karl Rahner einmal zugesprochen hat: Die Pastoraltheologie sei das Gewissen der gesamten Theologie. Will die Pastoraltheologie diesem Anspruch Rahners auch nur annähernd entsprechen, muß sie sich um eine tiefe theologische Durchdringung der Wirklichkeit der Kirche und der Welt bemühen. Einer Selbstüberschätzung der eigenen Möglichkeiten entgeht die Pastoraltheologie im Verbund mit den anderen theologischen Disziplinen dadurch, daß sie sich

von ihrem Formalobjekt her als wissenschaftlichen Umschlagplatz von Seelsorge/Pastoral auf Seelsorge/Pastoral hin versteht. Dieser Umschlagplatz hat wesentlich gemeindlichen Charakter, ist von den Auferbauungskräften der Kirche "Wort und Sakrament" durchwirkt und gestaltet sich in den pastoralen Grundvollzügen "Martyria, Liturgia, Diakonia" aus. Dabei ist der personal-koinonische Aspekt von Seelsorge von diesem "pastoraltheologischen Material" nicht abzutrennen.

- Das Curriculum des Lehrangebotes spiegelt dieses Verständnis von Pastoraltheologie wider. In den Hauptvorlesungen werden Fragen zur Geschichte und zum Selbstverständnis der Pastoraltheologie, zur Gemeinde- und Sakramentenpastoral behandelt. Diesen Hauptvorlesungen sind Vorlesungen zum Thema Kommunikation, zur Alten- und Krankenpastoral und zur Ehepastoral zugeordnet. Die Seminarangebote befassen sich mit spezielleren Problemen: z.B. mit Bußpastoral, Zeit für Pastoral?, Berufungspastoral u.a.
- Homiletik (in Vorlesungen und Seminaren) stellt einen eigenen Schwerpunkt dar.
- Der augenblickliche Schwerpunkt meiner pastoraltheologischen Forschung ist das Ringen um eine zeitgemäße praktisch relevante wissenschaftliche Antwort auf die Frage: Seelsorge, wohin (z.B. im Blick auf Seelsorgeeinheiten/Kooperative Pastoral)? Unumgänglich scheint mir diesbezüglich die Auseinandersetzung um das Zueinander von Amt und Gemeinde zu sein. Besonderes Augenmerk verdient dabei auch eine notwendige Reform der theologisch-beruflich-orientierten Ausbildung.

6. Laufende Dissertationen und Habilitationen (Arbeitstitel):

- Gerber, Michael: Berufungspastoral
- Hetterich, Antje: Bußpastoral
- Meyerberg, Jan: Kompetenz und Berufsprofil von Seelsorgerinnen und Seelsorgern
- Moser, Ulrich: Identität, Spiritualität und Lebenssinn. Grundlagen seelsorglicher Begleitung im Altenheim (bereits abgegeben)
- Dr. Müller, Philipp: Homiletik: Zeuge sein (Habil.)
- Dr. Prenner, Gottfried: Heiligenverehrung praktisch-theologisch

INSTITUTE STELLEN SICH VOR

- Reitzinger, Gerhard: (Thema noch offen)
- Rumstadt, Almut: Margarete Ruckmich
- Zarazinski, Grzegorz: Kirche im Rundfunk

7. Besondere Studienangebote:

keine

8. Wichtigste jüngste Veröffentlichungen:

Windisch, Hubert: Pastoraltheologische Zwischenrufe, Würzburg 1998.

Windisch, Hubert: Laien - Priester. Rom oder der Ernstfall. Zur Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, Würzburg 1998.

Zahlreiche LThK³-Artikel

Innsbruck: Universität

1. Name und Adresse des Instituts:

Institut für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Abteilung: Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft

Karl-Rahner-Platz 1/II, A-6020 Innsbruck, Tel.: ++43.512.507-8651, Fax: ++43.512.507-2713, e-mail: franz.weber@uibk.ac.at

2. Aktuelles Personal:

Leitung:	o. Univ.-Prof. P. Dr. Franz Weber MCCJ
Wiss. Mitarbeiter:	Univ.-Ass. Dr. Anna Findl-Ludescher
	VAss. Dr. Gerhard Waibel
	VAss. Mag. Johannes Panhofer
	VAss. Dipl.Theol. Thomas Böhm

3. Abriß zur Geschichte des Instituts:

Erster Lehrstuhlinhaber an der seit 1984 als eigenständiges Institut verfaßten Pastoraltheologie war Univ.-Prof. Dr. Hermann Stenger. Ihm folgte 1990 Univ.-Prof. Dr. Klemens Schaupp. Seit 1997 ist Univ.-Prof. Dr. Franz Weber Lehrstuhlinhaber. Mit Beginn des WS 1999/2000 wird die gesamte Theologische Fakultät neu strukturiert, es gibt dann nur mehr fünf Großinstitute. Das „Institut für Praktische Theologie“ besteht aus vier Abteilungen, der Abteilung für „Katechetik/Religionspädagogik und Fachdidaktik“, für „Kirchenrecht“, für „Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft“ und für „Praktische Ekklesiologie, Ästhetik, Neue Medien“.

4. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte:

- Gemeindeftheologie und Interkulturelle Pastoraltheologie
- Klinikseelsorge und Sterbebegleitung
- Gemeindeleitung durch Laien

5. Spezielle Angebote in der Lehre:

- Pastoralpsychologische Lehrveranstaltung
- Pastoral in der Arbeitswelt
- Klinikseelsorgepraktikum
- Kirche und pastorales Handeln im Internet

6. Laufende und geplante

Forschungsprojekte:

- Ars moriendi: Gesichter des Sterbens heute
- Praktische Theologie und Missionswissenschaft
- Volksfrömmigkeit

Dissertationen:

- Studentenpastoral in Siebenbürgen (Rumänien)
- Pastorseminar Österreich
- Praktische Theologie als gesellschaftliche Diakonie
- Edwin Fasching – ein Pastoralpionier für Vorarlberg
- Exerzitien im Alltag als Projekt in der Diözese Feldkirch
- Einheit statt Einheitlichkeit – Gruppen und Bewegungen in der Diözese Linz
- Seelsorgehelferinnen in Österreich (Hildegard Holzer)
- Kreuzesspiritualität in den Predigten Julius Kardinal Döpfners
- Verlust oder Chance einer Gemeindeentwicklung
- Lieben und Leiden bei Theresia von Lisieux
- Die Evangelisierungspraxis des Ignatius von Loyola
- Kirche und Kroatische Minderheit im Burgenland
- Basisgemeinden in der Kirche Ghanas
- Interreligiöse Sozialpastoral – Caritas in Indien
- Die pastoraltheologische Bedeutung der Bischofsversammlung von Puebla

7. Besondere Studienangebote:

- Universitätslehrgang „Einführung in den Pastoralen Dienst“
- Universitätslehrgang „Kommunikative Theologie“

8. Wichtige Veröffentlichungen am Institut:

Waibel, Gerhard, Der Umgang mit der Angst in der Krankenhausesel-sorge, St. Ottilien 1991.

Weber, Franz, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1996.

Weber, Franz, Von macht-vollen Bildern und macht-losen Armen. Zur Ambivalenz religiöser Symbole in der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit, in: JBTh 13 (1998), S. 260-278.

Weber, Franz (Hg.), Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden, Innsbruck 1998.

Findl-Ludescher, Anna, Stützen kann nur, was widersteht. Ida Friederike Görres – Ihr Leben und ihre Kirchenschriften, Innsbruck 1999.

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

Weber, Franz, Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie? Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum, Frankfurt am Main 1999.

Mainz: Fachbereich Katholische Theologie

1. Name und Adresse des Instituts

Johannes Gutenberg-Universität, Fachbereich 01 – Katholische Theologie, Praktische Theologie, Abt. Pastoraltheologie

D–55099 Mainz; Hausadresse: Saarstr. 21, Forum 5, D–55122 Mainz (Tel./Fax: 06131/39–4097; e-mail: pastoralunimz@hotmail.com)

2. Aktuelles Personal

Lehrstuhlinhaber: Prof. P. Dr. Stefan Knobloch

Wiss. Mitarbeiterin: Dr. Stephanie Klein

Lehrbeauftragter: PD Dr. Herbert Haslinger

3. Abriß zur Geschichte des Instituts

Das Seminar wurde 1971 als wissenschaftliche Einrichtung des Katholisch-Theologischen Fachbereichs der Johannes Gutenberg-Universität gegründet. Zugrunde liegt eine Stiftung dieser Einrichtung durch das Bistum Mainz an das Land Rheinland-Pfalz. Der erste Lehrstuhlinhaber war Prof. Dr. Heribert Gauly. Zweiter Lehrstuhlinhaber ist seit 1988 Prof. Dr. Stefan Knobloch.

4. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte

Kontakte zur Theologie in mittelosteuropäischen Ländern (Polen, Rumänien)

Vorbereitung eines Symposiums mit Kolleginnen und Kollegen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Oppeln

Interdisziplinärer Arbeitskreis Thanatologie

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

Vorsitz im Beirat des Theologisch-Pastoralen Instituts Mainz (Mainz, Limburg, Trier)

5. Spezielle Angebote in der Lehre

Kirche im Umbruchsprozeß mittelosteuropäischer Länder

Spuren des Religiösen in der Gegenwartsgesellschaft

Erfahrungen von Frauen: Feministische Praktische Theologie

Mystagogische Pastoral

Gemeindepastoral

6. Laufende und geplante Dissertationen und Habilitationen

Dissertationen:

- Eugène de Mazenod: Seine pastorale Praxis
- Wenn Gott ins Spiel kommt. Qualitative Untersuchung zur psychodramatischen Inszenierung persönlicher Gottesbilder
- Die Frage nach Gott in den Erfahrungen der Menschen
- Begleitung von Kranken und Sterbenden
- Kirche als Problem. Zur pastoraltheologischen Thematisierung der Kirche
- Familientraditionen im Zaire (Republik Kongo) als Anfrage an christliche Gemeindeformen

Habilitationen:

- Praktisch-theologische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit. Grundlagen und Methodik
- Freizeitverhalten und Religiosität

7. Wichtige jüngste Veröffentlichungen

Herbert Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg 1996.

Herbert Haslinger / Christiane Bundschuh-Schramm / Ottmar Fuchs / Leo Karrer / Stephanie Klein / Stefan Knobloch / Gundelinde Stoltenberg (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen; Band 2: Durchführungen*, Mainz 1999/2000.

INSTITUTE STELLEN SICH VOR

Stephanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie (Praktische Theologie heute 19), Stuttgart-Berlin-Köln 1994.

Stephanie Klein, Dokumentation zum Weltgebetstag 1994 aus Palästina. Hg. vom Deutschen Weltgebetstagskomitee, Düsseldorf 1995.

Stephanie Klein, Von den Erfahrungen von Frauen zu feministischer Theologie. Hören und Erzählen als Ermächtigung zu neuem Sein von Frauen und zu einer neuen Rede von Gott, in: Feministische Perspektiven in Pastoraltheologie, hg. von Hedwig Meyer-Wilmes/Lieve Troch/Riet Bons-Storm, Mainz/Leuven 1998 (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 6), 47-71.

Stefan Knobloch, Was ist Praktische Theologie?, Freiburg/Schweiz 1995.

Stefan Knobloch, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg-Basel-Wien 1996.

Stefan Knobloch, Zurück vor das Konzil? Die Instruktion und die Texte des II. Vatikanischen Konzils, in: Peter Hünermann (Hg.), Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, Freiburg 1998, 50-67.

Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Sandra Bartmann, Dipl.-Psych., Trier

Stefan Gärtner, Dr. theol., Referent für jugendpastorale Bildung bei der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, Düsseldorf

Erich Garhammer, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie und Homiletik, Theol. Fakultät Paderborn

Herbert Haslinger, Dr. theol., PD für Pastoraltheologie in Mainz, Referent im Institut für Fortbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg

Hadwig Müller, Dr. theol., Referentin im Missionswissenschaftl. Institut von missio, Aachen

Andreas Prokopf, Dipl.-Theol., wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik, Universität Würzburg

Roger Weverbergh, Dr. theol., Dozent, Kath.-Theol. Universität Utrecht (NL)

Hans-Georg Ziebertz, Dr. rer. soc., Dr. theol., Prof. für Religionspädagogik und Didaktik der Religionslehre, Universität Würzburg

