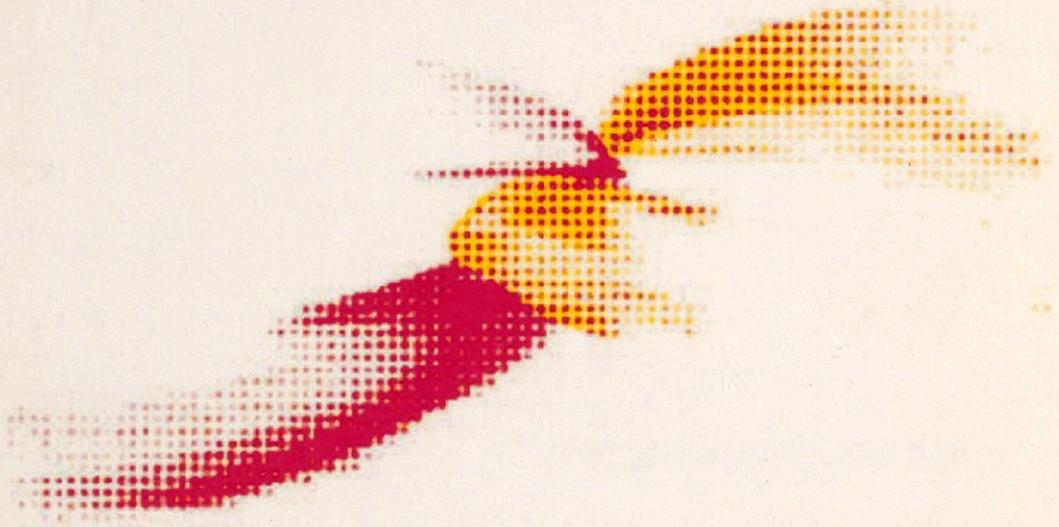


1302

PThI

PastoralTheologische
Informationen

X



Ferne Nähe – nahe Ferne

210

ISSN 0555-9308

28. Jahrgang, Heft 2008-2

Editorial

Räume

Carsten Jahn

Klaus Föhr

Pastoral- Theologische Informationen

Ferne Nähe – nahe Ferne

Impressum

Pastoraltheologische Informationen

ISSN 0555-9308

28. Jahrgang, Heft 2008-2

Herausgeber

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

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion

Reinhard Feiter

Reinhard Schmidt-Rost

Anja Stadler

Dagmar Stoltmann

E-Mail

pthi@pastoraltheologie.de

Anschrift der Redaktion

Pastoraltheologische Informationen

c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost

Evangelisch-Theologische Fakultät

Abteilung für Praktische Theologie

Am Hof 1, D-53113 Bonn

Umschlaggestaltung

Julia Rejmann

Druck

Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Preise

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

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

Editorial	7
Räume	9
Ottmar John Pastoral in mobiler Gesellschaft	10
Kees de Groot Fluide Formen religiöser Gemeinschaft	22
Kai Hansen „Land“? Im Fluss...! Kirchliches Leben in ländlichen Räumen wahrnehmen und gestalten	36
Ottmar John Grundtypen der Citypastoral	44
Stefan Knobloch Potential Ortsgemeinde Ein praktisch-theologisches Plädoyer	55
Situationen	87
Maria Elisabeth Aigner Kirche der Alten, Kirche für die Alten? Gesellschaftliche und pastoraltheologische Herausforderungen im Wandel der Zeit	88
Stephanie van de Loo Versöhnung als Zumutung Bosnische Frauen und eine Theologie der Versöhnung	104
Tobias Kläden Den Tod begreifen? Herausforderungen an die Seelsorge im Kontext von Sterben, Tod und Trauer	120
Länder	133
Stefan Gärtner Vom Musterknaben zum Schmuttelkind Pastoralhistorische und aktuelle Beobachtungen sowie eine Fallstudie zum niederländischen Katholizismus	134

Zu diesem Band

Es gibt Menschen, die gar keinen vertrauten Freund, sondern nur Bekannte haben; entweder weil ihnen der Sinn für dies Seelenbedürfnis fehlt oder weil sie keinem lebendigen Wesen trauen oder weil ihre Gemütsart kalt, unverträglich, verschlossen, eitel oder zänkisch ist. Andre sind aller Welt Freunde; sie werfen ihr Herz jedermann vor die Füße, und deswegen bückt sich keiner, greift niemand danach, es aufzuheben, – Lasset uns zu keiner von beiden Klassen gehören!

Adolph Freiherr Knigge: Über den Umgang unter Freunden

ihr habt mir ein haus gebaut / laßt mich ein andres anfangen. // ihr habt mir sessel aufgestellt / setzt puppen in eure sessel. // ihr habt mir geld aufgespart / lieber stehle ich. // ihr habt mir einen weg gebahnt / ich schlag mich / durchs gestrüpp seitlich des wegs. // sagtet ihr man soll allein gehen / würd ich gehn / mit euch.

Wolfgang Hilbig: „ihr habt mir ein haus gebaut“ / abwesenheit

In einer Epoche, wie die jetzige, wo Erleichterung und Ausbreitung der Lektüre den denkenden Teil des Publikums so erstaunlich vergrößert, wo die glückliche Resignation der Unwissenheit einer *halben* Aufklärung Platz zu machen anfängt und nur wenige mehr *da stehenbleiben* wollen, wo der *Zufall der Geburt sie hingeworfen*, scheint es nicht so ganz unwichtig zu sein, auf gewisse Perioden der erwachenden und fortschreitenden Vernunft aufmerksam zu machen, gewisse Wahrheiten und Irrtümer zu berichtigen, welche sich an die Moralität anschließen und eine Quelle von Glückseligkeit und Elend sein können...

Friedrich Schiller: Philosophische Briefe

Am liebsten ist mir denn aber doch, was ich in der Seele mitnehme und was, immer wachsend, sich immer vermehren kann.

Johann Wolfgang von Goethe: Italienische Reise

Die Reise mahnt uns, stets im Sinn zu halten und darauf bedacht zu sein, das eigene Land zu suchen. Du weißt es, glaub ich, nicht: dies Land heißt Paradies.

Otfrid von Weissenburg, Evangelienbuch

Alle Reisen haben eine heimliche Bestimmung, die der Reisende nicht ahnt.

Martin Buber

Ein vollständiger Atheist steht auf der vorletzten Stufe zum vollständigsten Glauben.

Fjodor M. Dostojewski, Die Dämonen

Denn jeder kann dem anderen nur so viel sein, wie dieser ihm ist.

Arthur Schopenhauer: Aphorismen zur Lebensweisheit

Józef Mikołajec	Entwicklungslinien der polnischen Pastoraltheologie _____	156
Petr Slouk	Länderübergreifend – themenbezogen – dialogisch Pastoraltheologisches Netzwerk PosT gestern und heute _____	170
Abschieds- und Antrittsvorlesungen _____		179
Leo Karrer	Auch im Winter wächst das Brot Die Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft _____	180
Udo F. Schmälzle	„Ich hasse dich Gott, auch wenn es dich nicht gibt!“ Atheistische Stimmen der Gegenwart: Eine Anfrage an die Praktische Theologie? _____	197
Johann Pock	Pastoraltheologie als Anwältin der Anderen und des Andersseins _____	216
Forum _____		235
Stephanie Klein	Zum Verhältnis von Glaube und Empirie in der Praktischen Theologie_	236
Christian Bauer	Religion in der Praktischen Theologie? Thesen zu einer prophetisch-kritischen Theologie des Heiligen _____	245
Autorinnen und Autoren _____		253

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

„Distanz war wohl in der Schöpfung nicht vorgesehen, sonst müsste man sie nicht erst schaffen!“ – Es hilft, diesen Satz mehrmals zu lesen, um die ungeheure Provokation sich angemessen entfalten zu lassen. Siegfried Wache, ein technischer Zeichner, Luftfahrzeugtechniker und Autor von Fachbüchern über Flugzeuge hat der Welt diesen Satz geschenkt. Distanz – eine menschliche Erfindung, um die Welt, das Leben überhaupt erst erträglich zu machen? Ist das Fern-Sein des Nächsten nicht ohnehin ein Kennzeichen unserer nach-paradiesischen Existenz, in der wir unsere Scham bedecken, weil wir uns sonst erkennen würden?

Der menschliche Geist vermag sich kein Leben ohne Distanz vorzustellen, ohne Distanz in räumlicher, zeitlicher und auch mitmenschlicher Hinsicht. Ein solches Leben wäre eine Existenz unter Aufhebung der Dimensionen; ein Dasein, in dem die Dinge in Äquidistanz zueinander schweben – unerträglich.

Klar ist: Die Welt, wie wir sie erfahren, ist voller Distanzen – in räumlicher, zeitlicher und mitmenschlicher Hinsicht. Ebenso klar ist aber auch, dass diese Erfahrung einer subjektiven Bewertung unterworfen und allemal relativ ist: Entfernungen, die noch vor wenigen Jahrzehnten auf wochenlangen, entbehrungsvollen Reisen bezwungen werden mussten, stellen im Zeitalter der Billigflieger noch nicht einmal mehr ein finanzielles Problem dar. Passagiere des Überschallflugzeugs Concorde konnten auf dem Weg nach New York die irritierende Erfahrung machen, früher anzukommen als sie in Paris weggefliegen waren. Und nicht selten wächst die Zuneigung zum Mitmenschen mit der räumlichen Entfernung. Viele Pfarrer kennen dieses Phänomen: Es ist in einer Pfarrgemeinde mitunter einfacher, Solidarität mit Notleidenden in den Entwicklungsländern zu wecken, als sich mit den Brüdern und Schwestern der Nachbargemeinde über eine gemeinsame Christmette zu einigen.

Wenn in einer Welt, die sich – gefühlt – immer schneller dreht, Distanzen ständig neu definiert werden, dann ist das auch eine pastorale Herausforderung. Wenn der oft zitierte Satz, wonach „die Kirche im Dorf“ bleiben soll, Nähe, Heimat und Geborgenheit signalisiert, dann muss man auch fragen, wo die Grenzen eines solchen Dorfes liegen. Müssen wir in unserem – eben so oft zitierten – „globalen Dorf“ die Grenzen unseres pastoralen Handelns nicht ganz anders ziehen, als dies in volkswirtschaftlichen Zeiten möglich und nötig war? Und begegnet uns der „Nächste“ heute nicht vielleicht auch in völlig anderer Gestalt als im Gewand des kranken Nachbarn oder des unterernährten Flüchtlingskindes?

Das vorliegende Heft wird diese Fragen ganz gewiss nicht alle beantworten können, aber es liefert allemal wertvolle Denkanstöße für die Seelsorge in einer unübersichtlicher werdenden Welt, in der das Bewahren, aber auch das Überwinden von Distanzen zu einer Kategorie pastoralen Handelns wird.

Reinhard Feiter (Münster) – Dagmar Stoltmann (Hildesheim) –
Anja Stadler (Bonn) – Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Pastoral in mobiler Gesellschaft

Vorbemerkung

Mobilität wird immer mehr zu einem allgemeinen und durchgängigen Merkmal menschlichen Lebens. Sie hat ihre Ursache in der Beschleunigung des gesellschaftlichen Wandels und der so genannten „Globalisierung“ sowohl des Warenaustausches als auch des Verkehrs und der Kommunikation. Ihre Folge ist u.a. die fortschreitende Verstädterung; seit August 2007 übersteigt weltweit die Zahl der Städter die der Landbewohner. Besonders fortgeschritten ist die Verstädterung in Lateinamerika.

Die wachsende Mobilität der Menschen hat Auswirkungen auf das Leben der Kirche. Vor allem dort, wo die Muster der Identitätsbildung durch die wachsende Mobilität bedingt werden, verändern sich auch die Fähigkeit zur Bindung an die Gemeinschaft der Kirche und die Bereitschaft zur Teilnahme an ihrem Leben.

Mobilität wird zunehmend als Herausforderung für das Handeln der Kirche erachtet. Dabei stellt sich die Aufgabe, die Realität der gewachsenen Mobilität einerseits unverstellt wahrzunehmen, andererseits im Lichte des Evangeliums und der unverhandelbaren Würde des Menschen zu beurteilen. Pastorales Handeln wird immer von der Struktur geprägt sein, den Menschen vorbehaltlos zu bejahen, aber das, was seine Würde einschränkt, zu überwinden.¹

1 In einer Reihe von kirchenamtlichen Dokumenten und in pastoralen Tagungen und Kongressen unterschiedlicher Träger drängt sich dieses Thema immer weiter in den Vordergrund. Kirchliche Dokumente: Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs „Orientierungen für die Pastoral der Straße“ Vatikanstadt 2007; „Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik“, in: Stimmen der Weltkirche Nr. 41, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, vor allem: 10.6 „Die Pastoral der Stadt“. Tagungen und Kongresse: Studientag für haupt- und nebenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Pastoral im Bistum Essen „Kirche, die nach draußen geht. ‚Citypastoral‘ als Chance für eine missionarische Kirche“ am 8. Oktober 2004 in Oberhausen; Erster internationaler Kongress der Stadtpastoral „Gott lebt in der Stadt“, 6. bis 9. August 2007 in Mexiko-City; Symposium „Religion auf Reisen. Kirche und mobile Gesellschaft“ vom 16. bis 18. September 2007 in der Akademie der Bruderhilfe-Familienfürsorge in Kassel; Fachtagung „Gott wohnt in der Stadt – Lateinamerikanische Impulse zum kirchlichen Handeln in der Urbanität“ vom 21. bis 22. Januar 2008 in der Katholischen Akademie Franz-Hitzehaus in Münster. Dazu kommen einige pastoraltheologische Untersuchungen, vor allem Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien - Konkretionen, Würzburg 1999.

1. Begriffliche Vorklärungen

Menschen sind auf zweifache Weise mobil: Ihr Leben vollzieht sich als Wachstum bzw. Reifung und sie können die Orte ihres Daseins wechseln – längerfristig durch Umzug zu einem neuen Wohnort, kurzfristig durch häufige Verkehrsbewegungen, Reisen oder Fahrten z.B. zum Arbeitsplatz. Beide Weisen der Mobilität vollziehen sich im Wechsel zwischen relativen Ruhephasen und Beschleunigung der Bewegung. Der Lebensweg eines Menschen wechselt ab zwischen Phasen der Auf- und Umbrüche und Phasen der Stabilität. Die Verkehrsbewegung wird im Normalfall immer wieder durch Pausen und Aufenthalte unterbrochen (vgl. Tebartz-van Elst 54ff).

Diese doppelte Mobilität des Menschen hat es schon immer gegeben. Neu ist jedoch die Steigerung der horizontalen wie vertikalen Mobilität: Einerseits gibt es quantitative Steigerungen im Verkehr. Der technische Fortschritt erlaubt höhere Bewegungsgeschwindigkeit und häufigeren Gebrauch von Verkehrsmitteln für immer mehr Menschen. Andererseits unterscheidet sich die Normalbiographie die gegenwärtig lebenden Menschen von der ihrer Vorfahren: Die „Lebensgeschwindigkeit“ erhöht sich durch Vermehrung der tief greifenden Widerfahrnisse und Ereignisse (Berufswechsel, Wechsel der Partnerschaften und des Freundeskreises etc.). Quantitative Steigerung schlägt um in eine neue Qualität; mit einem bestimmten Steigerungsgrad wird das Bewegtsein bestimmend für das ganze Leben.

Das Stichwort von der mobilen Gesellschaft indiziert einen neuen Zusammenhang von menschlicher Entwicklung und Ortswechsel, zwischen vertikaler und horizontaler Mobilität. In der Vergangenheit fanden Lebenswenden ihr markantes Datum, ihren Ausdruck in einem realen oder symbolischen Ortswechsel: Der Berufseinstieg begann mit den Wanderjahren, die Ehe mit dem Abschied vom Elternhaus, die überstandene lebensbedrohliche Krankheit fand ihren sinnfälligen Ausdruck in einer Wallfahrt... In der mobilen Gesellschaft dreht sich das Verhältnis von Wachstum auf dem Lebensweg und Ortswechsel um: Der Ortwechsel folgt nicht mehr dem einschneidenden Ereignis im Leben, sondern umgekehrt erzeugt der Ortswechsel (z.B. der Wechsel zu einem anderen Arbeitsplatz) seinerseits eine Zäsur in der Biographie; häufige touristische Reisen bieten eine neue Lebenssinndefinition an (von der Arbeits- zur Freizeitgesellschaft); permanente Verkehrsbewegungen machen als Bestandteil der beruflichen Tätigkeit die Ruhephasen zur Ausnahme.

Der Umschlag der quantitativen Steigerung der Mobilität in eine neue Qualität kann nicht empirisch identifiziert werden. Der Umschlag findet gesellschaftlich und individuell ungleichzeitig statt: Verschiedene Regionen auf der Welt haben verschiedene Entwicklungstempi. Ebenso wird die

Mobilität von individuellen Menschen unterschiedlich erfahren: Den einen entfremden zwei Urlaubsreisen pro Jahr von seinen kulturellen Wurzeln. Der andere, z.B. ein Fernfahrer, vermag sich an dem Ort, an dem er sich die kurze Zeit außerhalb des LKW aufhält, noch immer zu Hause zu fühlen.

2. Bewegungsraum Stadt

Bewegung als solche kann weder von den Betroffenen wahrgenommen noch mit Mitteln empirischer Sozialforschung gemessen werden. Der Referenzrahmen der mobilen Gesellschaft ist der Raum, in dem Bewegung stattfindet. Dieser Bewegungsraum ist vor allem die Stadt. Eine derartige Verbindung der Mobilitätsthematik und der Wahrnehmung der Stadt als Lebensraum legt sich nahe auf Grund der neueren Ergebnisse der Stadtsoziologie. Mit den theoretischen Begriffen und den empirischen Forschungen der Stadtsoziologie kann das Phänomen wachsender Mobilität methodisch kontrolliert in den Blick genommen werden. Dafür grundlegend ist die Unterscheidung von Verstädterung und Urbanisierung der Gesellschaft. *Verstädterung* wird vor allem durch statistische Daten indiziert: Besiedlungsdichte und die Umschreibung besiedelter Fläche. *Urbanisierung* ist die Veränderung von Lebensgewohnheiten und Lebenseinstellungen, die nicht ohne die erhöhte Wohndichte der Menschen erklärbar wären. Urbane Lebensweisen hat es immer schon gegeben. Seit alters her ist die Stadt der Ort der Toleranz und der akzeptierten Pluralität, weil anders das Zusammenleben von ethnisch, kulturell und sozial verschiedenen Menschen nicht möglich gewesen wäre. Aber Urbanität als durchgängiges Merkmal aller Lebensbereiche, auch der Lebensweisen auf dem Lande, ist etwas Neues (vgl. auch Aparecida 2007, Nr. 510).

Die politische Gebietsumschreibung und die Besiedlungsdichte sind nicht hinreichende Kriterien für die Definition der Stadt. Die Stadt ist vor allem Bewegungs- und Verkehrsraum. Sie wird dadurch konstituiert, dass viele Menschen sich morgens in sie hinein- und abends aus ihr herausbewegen. In dieser Perspektive gibt es auch in Deutschland so genannte „Megametropolen“: das Ruhrgebiet, das Rhein-Main-Gebiet, der Raum Ludwigshafen-Mannheim. Zum Verkehrsraum einer Stadt gehört auch das Umland. Der Wohnort kann 40 bis 50 km vom Arbeitsplatz in einer Stadt entfernt liegen. Als Ort des Einkaufs und der Kultur reicht die Attraktionskraft der Stadt noch weiter. Das führt in der Gegenwart zur Verödung von Klein- und Mittelstädten.

Es gibt eine wachsende Anzahl von Menschen, die aus beruflichen Gründen nahezu dauernd unterwegs sind. Unter ihnen können drei Gruppen unterschieden werden: die Fernpendler, die Handlungsreisenden und das fah-

rende bzw. fliegende Personal von Speditionen und Verkehrsunternehmen. Derartige Berufsgruppen sind nur die Spitze, an der der Eisberg sichtbar wird. Insgesamt hat sich die Zeit, die Menschen in Verkehrsmitteln oder zu Fuß unterwegs sind, erhöht. Die Straße ist nicht mehr nur ein Mittel, um von einem Ort zum anderen zu gelangen. Die Straße, auf der sich die Menschen bewegen, ist selbst ein Ort, wo Leben stattfindet. Das gilt nicht nur für Obdachlose (vgl. Päpstlicher Rat für die Seelsorge für die Migranten und die Menschen unterwegs Nr. 4).

Der Tourismus ist die freiwillige und angenehme Kehrseite der Mobilitätszumutungen des Beschäftigungssystems. Das Reise- und Urlaubsverhalten der Menschen ändert sich: vom längeren Jahresurlaub zur kürzeren Verweildauer an mehreren Orten zu mehreren Zeiten pro Jahr. Typisch sind zwei bis drei Urlaubsreisen und zusätzlich mehrere Kurzurlaube, die häufig attraktive Städte zum Ziel haben. Touristische Unternehmungen sind keine Ausnahmesituation des Lebens mehr, sondern durchdringen den Alltag. Aus dem Urlaub zurückzukehren heißt, sich auf die nächste touristische Unternehmung vorzubereiten.

3. Die Stadt als Wahrnehmungs- und Projektionsraum

In Lateinamerika ist das Land verarmt. Dagegen bietet die Stadt größere Überlebenschancen: näher am Geld, näher an den Arbeitsmöglichkeiten, näher an der Bildung und Kultur. Einerseits überleben in den Megametropolen der armen Gesellschaften tatsächlich mehr Menschen, allerdings auf niedrigstem Niveau und um den Preis, dass sie sich rigoros gegen Schwächere durchsetzen. Andererseits hat die Stadt eine anhaltend hohe Attraktivität, nicht weil sie im Elend überleben lässt, sondern weil sie religiös überhöht wird. In den Augen vieler Menschen ist sie der Ort der „Fülle“, wenn auch nicht für alle wirklich, so doch für jeden Einzelnen möglich. Ohne die Säkularisierung des biblischen Motivs der Fülle ist die Attraktivität der Stadt nicht zu verstehen. Diese Attraktivität ist das am meisten erklärungsbedürftige Phänomen der Stadt. Warum in der Stadt Segregations- und Marginalisierungsprozesse stattfinden, warum sich Städte im Niedergang, andere im Aufschwung befinden, kann vergleichsweise leicht beschrieben und auf Ursachen zurückgeführt werden. Aber warum sie trotz des Elends, das die Stadt für die meisten ihrer Immigranten bedeutet, attraktiv ist, kann nicht ohne Rückgriff auf religionstheoretische Begriffe erklärt werden.

Auch in den reichen Gesellschaften des Nordens ist die Stadt seit alters her eine Projektionsfläche aller möglichen Wünsche und Bedürfnisse. Sie war schon immer ein religiöser Topos und ist es in aufgeklärten Gesellschaften geblieben. Genauso wie die Attraktivität der Stadt, die für die meisten ihrer Immigranten Elend bedeutet, ist es erklärungsbedürftig.

tig, warum das Angebot an Waren, die Nähe von vielen verschiedenen Menschen und die Pluralität von Religionen und Kulturen die Stadt zu einem offensichtlich aufklärungsresistenten religiösen Topos machen: Ein erster Erklärungsansatz ist die Unübersichtlichkeit dessen, was in einer Stadt präsent ist. Was in einer solchen Fülle da ist, kann nicht in einem einzelnen Leben wahrgenommen und realisiert werden. Die Schere zwischen individueller Lebenszeit und den Möglichkeiten, die man in einem Leben verwirklichen kann, geht immer weiter auseinander. Was mehr ist, als ein Einzelner überschauen und realisieren kann, wird dann als Fülle divinisiert. Es handelt sich also um eine religiöse Aufladung der Stadt, die durch eine Täuschung zustande kommt: durch die Verwechslung von dem, was je individuelle Realisierungschancen überragt, mit dem, was das Bild der Stadt Gottes bedeutet. Dennoch ist diese Täuschung real, so dass man mit Recht von einer „Religionsproduktivität“ (Höhn) der Stadt sprechen kann.

Entscheidend für den Eindruck der Stadt als Ort der Fülle ist nun nicht, dass man alles tatsächlich gebrauchen, genießen und besitzen könnte – dann wäre die Stadt als religiöser Topos schnell auf Grund der geringen materiellen Ressourcen der Mehrheit der Menschen als Täuschung entlarvt –, sondern dass man sie besichtigen kann. Die Besichtigung der ausgestellten Waren hat einen eigenen Erfahrungswert. Ähnlich verhält es sich mit Dienstleistungen, Festen, Zusammenkünften etc. Nicht nur Waren werden besichtigt, auch dem „Opernball“ schaut man von außen zu, bei Talkshows unterhält man sich an der Unterhaltung anderer Leute. Der Schein bzw. der Ausstellungswert der Waren verselbständigt sich. Eine derartige Reduktion des Genusses auf seine ästhetische Dimension macht den Besuch in der Stadt enttäuschungssicher und bewahrt vor dem persönlichen babylonischen Zusammenbruch. Zugleich kann durch die Beschränkung auf die Besichtigung der Möglichkeiten einer Stadt diese umso kräftiger als religiöser Ort aufleuchten – weil sie nur angeschaut wird, wird sie nicht auf ihr menschliches Maß hin durchschaut.

Schließlich bringt das Großstadtleben eine spezifische Zeitstruktur hervor. Postmoderne Theoretiker sprechen von einer Schrumpfung der Zeit auf die Gegenwart. Weil es in der Stadt alles gibt, deswegen ist es sinnlos, auf die zukünftige Befriedigung eines Bedürfnisses zu warten. Alles ist im Moment möglich – wobei sich nur bei dem das Gefühl der Fülle einstellt, der auf die Realisierungen der Möglichkeiten verzichtet. Diese Augenblickshaftigkeit des Zeit- und Lebensgefühls der Menschen wird durch die wachsende Bewegungsgeschwindigkeit, in der sich Stadtleben abspielt, unterstützt: Wer sich mit hoher Geschwindigkeit durch die Stadtlandschaft bewegt und in immer kürzeren Abständen von massiven ästhetischen Reizen berührt wird, der kann das nur ertragen, wenn er die Konsistenzansprüche an seine Wahrnehmung weitgehend aufgibt. In der Konzentration auf den Augenblick entlastet sich der Städter von dem,

was Kulturpessimisten für Reizüberflutung halten, freilich um den Preis des Verzichts auf Erinnerungen an frühere Wahrnehmungen und auf die Erwartung, nie Gesehenes zu Gesicht bekommen zu können. Denn im Zustand der Erinnerungslosigkeit ist auch das ewig Gleiche gänzlich neu. Neues aber, das seine Neuheit der Bewusstlosigkeit verdankt, erfüllt keine Hoffnungen.

4. Die Stadt als Laboratorium menschlicher Identität und neuer Assoziationsformen

Eine entscheidende Herausforderung für die kommenden Generationen besteht darin, im dauernden Wechsel des Ortes und dem damit verbundenen häufigen Wechsel der aktuellen sozialen Bezugsgruppe menschliche Identität zu bewahren. Zwischen (Groß-)Familie, Freundeskreis und Kollegen werden die Schnittmengen immer kleiner und bedeutungsloser. In den sechziger Jahren ist dieses Phänomen der Differenzierung sozialer Bezugsgruppen und die daraus erwachsenden Anforderungen an die Identitätsbildung mit der Rollentheorie beschrieben worden.

In der Stadt, vor allem in den Citys der Großstädte, lösen sich öffentlich verbindliche Zeiteinteilungen auf. Die Unterscheidungen von Alltag und Sonntag, Arbeitszeit und Freizeit, ja auch von Tag und Nacht werden bedeutungsloser, die dreimonatige Sommeragonie für den Lebensrhythmus der Menschen bedeutungsvoller. Die alten Zeitstrukturen werden nur zum Teil durch neue ersetzt. Es bleibt ein relativ großer Verfügungsraum des Einzelnen. Jeder muss seine Zeitstrukturen selbst erzeugen. Stabile Beziehungen zu leben wird dadurch anstrengender. Es bedarf ausdrücklicher Verabredungen und eines aufwändigen Zeitmanagements, um jemandem regelmäßig zu begegnen. Die Folge ist, dass der Kreis von Menschen, mit dem man verbindliche Beziehungen pflegt, immer ausgesuchter und kleiner wird. Die Anforderungen an personale Beziehungen werden immer höher – und damit immer mehr dem Scheitern exponiert.

Die Stadt ist der Ort der Anonymität. Anonymität wird einerseits von vielen Menschen als Entlastung von sozialer Kontrolle und Befreiung von gesellschaftlich verordneten Rollen bzw. sozialem Status erfahren. Andererseits bedeutet sie für andere Menschen Einsamkeit und soziale Kälte. Auf die hohe Zahl von Begegnungsmöglichkeiten auf Grund dichter Besiedlung reagieren die Menschen mit einem sozialen Autismus. Um sich vor sozialer Überforderung zu schützen, schotten sie sich gegen Kontaktaufnahmen von außen ab und verzichten ihrerseits auf Beanspruchung anderer. Den hochintensiven, immer aktuell gestalteten und wenig habitualisierten persönlichen Beziehungen entsprechen neue Assoziationsformen, deren Merkmal darin besteht, sehr kurzzeitig sehr intensiv mit anderen zusammen zu sein: körperliche Nähe z.B. bei Sportevents oder Bereitschaft

zu hoher Offenheit bei Kursen und Tagungen, die das Erlebnis bieten, die Teilnehmer nie gesehen zu haben und höchstwahrscheinlich nie wieder zu sehen. Die Stadt löst das so genannte „Fremdheitsparadox“: Normalerweise ist es unmöglich, einem Fremden als Fremden zu begegnen, denn Begegnung hebt Fremdheit auf. In der Stadt bleibt der Fremde fremd, weil er nach der Begegnung wieder fremd wird.

In den Megametropolen der armen Gesellschaften des Südens gibt es eine unübersehbare Anzahl von vitalen Lebensäußerungen der Menschen. Wer in die Abgründe der Stadt hinabsteigt, erlebt die Fähigkeit vieler Menschen, vor allem vieler Frauen, trotz bedrückender Armut das Haupt zu erheben und sich zusammenschließen. Derartige vitale Lebensäußerungen werten pastoral Verantwortliche als Zeichen dafür, dass Gott in der Stadt lebt. Auch die Menschen in den Städten sind seine Geschöpfe und tragen das Siegel seiner Liebe in ihrer Natur. In den reichen Ländern können die vielen Selbsthilfegruppen als eine Art der neuen Assoziationsformen unter den Bedingungen erhöhter Mobilität erachtet werden (z.B. von allein erziehenden Frauen oder von Menschen, die von bestimmten, seltenen Krankheiten betroffen sind etc.).

Neue Assoziationsformen, die sich unter Bedingungen von Vereinsamung und Verelendung bilden, sind dennoch ambivalent. Auf der einen Seite können sie zur Versklavung des Menschen führen: In Lateinamerika knüpfen hier die schnell wachsenden Pfingstkirchen an. Vielfach beuten sie die Menschen durch falsche Versprechungen aus, machen sie psychisch abhängig und verführen sie zu einer fundamentalistischen Pseudosicherheit. Auf der anderen Seite sind diese Assoziationsformen Anknüpfungspunkte für die Kirche und ihre vorgegebenen Orte, an denen sie das Evangelium von der unverfügbaren Würde des Menschen verkünden und an denen die kirchliche Gemeinschaft praktisches Zeugnis für diese Würde ablegen kann.

5. Handlungsperspektiven

5.1 Das Erbe: Formen der Ausdifferenzierung der Seelsorge

Der Aufbruch der Kirche in die Moderne im 19. Jahrhundert ist neben der Herausbildung einer bestimmten Gestalt des Seelsorgers und dem Entstehen der katholischen Personal- und Caritasverbände gekennzeichnet durch die Ausdifferenzierung der Seelsorgeformen. Diese Ausdifferenzierung war die Reaktion der Kirche auf eine komplizierter werdende Welt. Dabei griffen mehrere Einteilungsschemata ineinander. Neben speziellen Seelsorgeformen für die Naturstände (Geschlecht, Alter, dauerhafte Behinderung) und Sozialstände (berufsständische Seelsorge) bildeten sich von Anfang an Seelsorgeformen aus, die auf vorübergehende

Problemlagen und Lebenssituationen der Menschen eingingen: Urbild ist die Hospiz- und Krankenpastoral. Mit der Bahnhofsmision und den Gesellenherbergen des Adolf Kolping etablieren sich im 19. Jahrhundert Formen, mit denen die Kirche Nähe zu Menschen auf Reisen sucht. Nach dem Zweiten Weltkrieg ist in Westdeutschland die Urlauberseelsorge hinzugekommen. Dieser Prozess der Differenzierung setzt sich bis heute fort. Die Betriebsseelsorge erzeugt in der Öffentlichkeit Aufmerksamkeit für das Elend der Fernfahrer und ist bemüht, die Nähe der Kirche zu diesen Menschen in einer eigenen Fernfahrerpastoral zu realisieren. Die Orte dafür sind Autobahnparkplätze und Autobahnkirchen. An Flughäfen und in Fußballstadien sind Kapellen eingerichtet worden. Vor allem ist die Citypastoral zu nennen. Innerhalb kürzester Zeit haben sich ca. 50 Initiativen aus dem katholischen Raum gebildet.

Die Ausdifferenzierung des Handelns der Kirche, um sich in eine Gesellschaft, die sich im Prozess der Ausdifferenzierung befindet, zu inkulturieren, kommt an ihre Grenzen. So wie die infinitesimale Unterteilung der Zeit nie den fließenden Zeitstrom erreicht, so kommt das Handeln der Kirche, das sich durch Ausdifferenzierung der mobilen, in Fluss geratenen Gesellschaft zu nähern versucht, immer zu spät. In den kirchlichen Verwaltungen hat die Ausdifferenzierung der kategorialen Seelsorge einen Grad erreicht, der ans Absurde grenzt. Absurd war bis zu der Ordinariatsreform in vielen Diözesen vor allem die Doppelung von Zuständigkeiten, die sich durch die parallele Entwicklung der Caritasstrukturen und der pastoralen Strukturen ergab. Das Gebot der Stunde besteht darin, zu bündeln und zu vernetzen, um Synergien zu erzeugen. Am meisten problematisch ist, dass die Differenzierung, die allein die Situation des Adressaten als Grund hat, leicht in eine Selbstökonomisierung der Kirche umschlägt: Wer sich vollständig auf den Adressaten einstellt und sein Angebot zur Befriedigung von dessen Bedürfnissen perfektioniert, perfektioniert dessen Rolle als Objekt und verhindert seine Subjektwerdung. Wer die Menschen wie Kunden behandelt, braucht sich nicht zu wundern, dass sie sich auch wie Kunden verhalten. Statt sich aktiv am Aufbau der Kirche zu beteiligen, erwarten sie neue Angebote, die die bisherigen ästhetisch überbieten.

5.2 Pastoral in mobiler Gesellschaft

Kirchen als kommerzfreie Orte bewahren

Die Stadtdekanate in den Großstädten entdecken das große Verkündigungspotenzial der Innenstadtkirchen. Selten wohnen auf ihrem Territorium noch so viele Menschen, dass man sinnvollerweise von Pfarrei sprechen dürfte. Lebendig sind die Stadtzentren und die Citys nicht durch die einwohnermelderechtlich erfasste Wohnbevölkerung, sondern durch

die Menschen, die sich in sie hinein- und aus ihr herausbewegen. Rechnet man sie zu den potenziellen oder tatsächlichen Gliedern des Leibes Christi, sind die Innenstadtkirchen die Versammlungsorte von Riesengemeinden. Ein erster Akt der Ekklesiogenese ist die Öffnung der Kirchen und die Verdeutlichung, dass hier jeder vorbehaltlos und unabhängig von seiner finanziellen Bonität willkommen ist. In den total kommerzialisierten Citys vermitteln Kirchen und kirchliche Einrichtungen die Botschaft, dass das Leben reicher ist als mit Geld aufgewogen werden könnte. Mit dem Stichwort „Citypastoral“ wird der Aufbruch von Innenstadtpfarreien und Stadtdekanaten bezeichnet, der diese Begrenzung und „Verendlichung“ des Ökonomischen ausdrücklich macht. Die Kirche ist kein Unternehmen, die Adressaten der Botschaft sind keine Kunden, weil die Botschaft, die sie weitergeben, nicht von Menschen erdacht und produziert ist. Dies wird vor allem deswegen erfahrbar, weil Citypastoral immer ein „personales Angebot“ ist, in kommunikativen verständigungsorientierten Akten sich vollzieht und nach Gemeinschaft strebt, in dem sie neue Formen der Gruppen- und Gemeindebildung experimentiert.

Nächstenliebe und Umkehr

„Der Mobilität der modernen Welt muss eine Mobilität der pastoralen Nächstenliebe der Kirche entsprechen.“ (Vgl. Päpstlicher Rat für die Seelsorge für die Migranten und die Menschen unterwegs Nr. 83 mit Verweis auf eine Äußerung Papst Pauls IV.) Diese Nächstenliebe reicht für die „Pastoral der Straße“ von Fragen der Ethik des Verkehrsverhaltens über die Sorge für wohnungslose Menschen, vor allem für herumstreifende Jugendbanden, bis hin zur Befreiung von Frauen aus der Sklaverei der Prostitution. Die Situation des Unterwegs-Seins, des Ortswechsels, des Pendelns und der Nutzung von Verkehrsmitteln ist keine Situation, die außerhalb des Anspruchs und der Verheißung des Evangeliums stünde. Die Verheißung des Evangeliums in dieser Situation zu bezeugen heißt, das Subjekt-Sein der Menschen, ihre Verantwortung für sich, den Anderen und ihre Umwelt zu stärken und alles, was ihrer indispensable, von Gott geschenkten Würde widerspricht, zu kritisieren. Dazu gehört auch manche selbst gewählte Reduktion von Persönlichkeit auf das äußere Markendesign. In diesem Kontext zielt Gemeinschaftsbildung immer auch auf die Versöhnung zwischen Ausgegrenzten und Etablierten. Sie zielen immer auch auf die Überwindung der Grenzen zwischen sozialen und kulturellen Milieus. „Es hat lange gedauert, bis die Banker und Broker akzeptierten, sich mit Obdachlosen im selben Raum zu befinden.“ (Äußerung eines Mitarbeiters der Citypastoral von Liebfrauen, Frankfurt)

„Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“ (J. B. Metz)

Eine oben beschriebene Passagenexistenz verliert leicht das Ziel der Bewegung aus den Augen. Wenn der Übergang von Ort zu Ort unendlich wird, wird die dabei stattfindende Bewegung ziellos. Und das wirkt

letztlich zerstörerisch auf den Menschen zurück. Sie verlieren sich im anonymen, gestaltlosen Strom der Zeit, der im Passantenstrom der Citys bereits seine apokalyptischen Bilder besitzt.

Das subjektlose Strömen zu unterbrechen ist der dringendste Dienst der Kirche in der City. Es ist der Dienst, der die Menschen an ihre unverwechselbare Würde erinnert. Die Bereitschaft von Christen, in den Passantenstrom einzutauchen, sich ihm entgegenzustellen, den Menschen ins Gesicht zu schauen und sie anzusprechen, ist eine elementare Verkündigungshandlung. In einer entsprechenden Praxis wird ein zentraler Glaubensinhalt erfahrbar und anschaulich: Der Glaube ruft die Menschen aus der Verlorenheit, zu der Anonymität und Subjektivität führen, heraus und befreit zum Subjekt-Sein vor Gott.

5.3 Strukturveränderung und Neuorientierung

In allen (Erz-)Diözesen wurden neue Seelsorgeeinheiten geschaffen. Vielfach ist die Vergrößerung des pastoralen Raumes begründet worden mit der Vergrößerung der Verkehrsradien der Menschen. Das mag für Dorfjugendliche realisierbar sein, die ihre Freizeit nicht mehr im eigenen Dorf, sondern in der nahen Kreisstadt verbringen. Den Bewegungsraum von Berufspendlern als pastoralen Raum umschreiben zu wollen wäre unsinnig. Das bedeutete z.B. für Mexiko-Stadt die vollständige Aufgabe aller örtlichen Unterteilungen der Erzdiözese zugunsten einer reinen Funktions- und Zielgruppenpastoral – eine Position, die tatsächlich vor dem Hintergrund einer sehr verkürzenden Auffassung von Territorialeelsorge vertreten wird.

Viele (Erz-)Diözesen haben in ihren Pastoralplänen das Pfarrprinzip der Seelsorge bestärkt, indem sie es erneuert haben. Damit wird der Ortsbezogenheit des menschlichen Lebens Rechnung getragen. Niemand kann davon abstrahieren – auch nicht die Personalgemeinde, die sich unabhängig vom Wohnort ihrer Mitglieder bildet. Auch sie braucht einen Ort zur Versammlung. Dieser Ort kann immer in Bezug zum Ort der Feier der Eucharistie gesetzt werden, die der Mittelpunkt einer Pfarrei ist.

Innerhalb einer Pfarrei kann es viele Kirch- und Versammlungsorte geben. Ihre Anzahl und Vielfalt kann wechseln, ihre Gestaltung und Positionierung kann auf neue Herausforderungen und Problemlagen flexibel reagieren. So kann ein Autobahnparkplatz zu einem pastoralen Ort werden, so sind es die ehemaligen Beichtkirchen und Pfarrkirchen in den Citys, wenn in ihnen der Städtetourist oder Handlungsreisende seine Verkehrsbewegung unterbricht.

Die neuen Seelsorgeeinheiten bieten die Chance, die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt des Lebens der Kirche neu zu gestalten. Die

Errungenschaften der Ausdifferenzierung der Seelsorge können von ihrer Absurdität befreit werden, indem sie an ihrem Ort sich mit anderen Seelsorgeformen verbinden und sich auf das Zentrum und den Höhepunkt kirchlichen Lebens beziehen. Durch die Gestaltung eines fruchtbaren Austausches von Zentrum und Peripherie kann die Partikularität besonderer Seelsorgeformen als Gewinn gewertet werden. Sie ist kein Verlust an Zentralität, weil sie sich der Sendung aus dem Zentrum verdankt. Ebenso gestattet die größere organisatorische Einheit, das Wechselspiel von Freiheit und Bindung neu zu gestalten: Seelsorgeformen, freie Assoziationen und Einrichtungen der Caritas beziehen sich auf ein Zentrum, ohne ihre Eigenheit, Autonomie und Freiheit aufgeben zu müssen. Entlastet davon, das Ganze sein zu müssen, sind sie dazu befreit, etwas Besonderes sein zu können.

Mit diesen flexiblen Strukturen kann die Kirche auf die Herausforderungen einer mobilen Gesellschaft reagieren. An der Peripherie ist sie durch freie ehrenamtlich geprägte Initiativen den Menschen unterwegs nahe. Durch ihre Bezogenheit auf das Zentrum des Lebens der Kirche sind die peripheren Aktivitäten selbst Kirche.

Wichtiges Instrument der neuen pastoralen Räume: gemeinsam und methodisch kontrolliert schauen, was in dem sozialen Raum existiert. Das ist eine Bedingung dafür, dass er zum pastoralen Raum verwandelt werden kann. Ein pastoraler Raum ist kein anderer als der soziale, sondern bezeichnet dessen Verwandlung.

Schluss: Neue Frömmigkeitsformen

Eine ganze Reihe von neuen Frömmigkeitsformen sind davon gekennzeichnet, die Gottesbeziehung inmitten der Bewegtheit des Alltags praktizieren zu wollen. Davon zeugt die Selbstbezeichnung von verbandlichen Gruppen als „Tankstelle“. Das Wort Gottes zu hören und sich in das Geheimnis des eigenen Lebens zu vertiefen, ist die Voraussetzung dafür, aus eigener Kraft, mit eigenen Energiereserven die Mobilitätsanforderungen in Arbeit und Freizeit zu bestehen. Wer nicht getankt hat, wird abgeschleppt und weiß nicht, wo er landet.

Viele Citypastoraleinrichtungen bezeichnen sich als „Oase“. Sie beanspruchen damit, der rettende Ort für die Menschen zu sein, die in der Wüste des Verkehrschaos zu verdursten drohen.

Eine jesuitische Initiative stiftet zu „Straßenexerzitien“ an. Junge Menschen werden eingeladen, bewusst ihre Umgebung mit den Augen des Glaubens zu betrachten und so die verborgene Botschaft entdecken zu können, die Gott uns durch andere Menschen, durch Dinge, durch die Bildwelten der Straße und der Stadt mitteilen will. Es ist gewissermaßen

eine Übung, die Hieroglyphen der Großstadt entziffern zu lernen.

Es gibt „Fernfahrergebetbücher“, die von den Mitarbeitern der Fernfahrerpastoral – gewissermaßen als Erinnerungshilfe an die kurze Begegnung auf dem Parkplatz – ausgeteilt werden. Es gibt „Internetexerzitien“, durch die die Bilder- und Informationsflut plötzlich von einem anderen Menschen durchbrochen wird, mit dem man reden kann und der sich für eine Antwort Zeit nimmt.

Diesen Seelsorgeformen ist gemeinsam, dass sie großen Wert auf Begegnung legen, also auf jenes hohe humane Gut, das in der Faszination von ausgestellten Waren verloren zu gehen droht.

Fluide Formen religiöser Gemeinschaft¹

1. Einführung

Der November 2008 fand in den Niederlanden der „Monat der Spiritualität“ statt, und das gesamte Jahr 2008 war als „Jahr des religiösen Erbes“ ausgeschrieben worden. Insofern könnte man auf den Gedanken kommen, dass gegenwärtig ein religiöses Wiederaufleben in den Niederlanden geschieht. Nach einer „Gott ist tot“-Periode dürfte der Gott der Niederlande wieder quicklebendig sein.

Die Daten vom *Sociaal en Cultureel Planbureau* zeigen allerdings eine weniger energiegelade Entwicklung auf.² Diese belegen einen kontinuierlichen Rückgang der Mitgliedschaft in den großen christlichen Kirchen. Mehr als 60 Prozent antwort negativ auf die Frage zur Mitgliedschaft einer religiösen Kirche oder Gemeinschaft. Einzelne religiöse Gemeinschaften und Bewegungen, beispielsweise islamische (5 Prozent) und evangelikale, verzeichnen zwar einen Zuwachs, aber die neuen Gemeinden wachsen vor allem auf Kosten der anderen. Soziologisch formuliert: Die Macht der etablierten, von alters her ansässigen religiösen Regime geht noch immer zurück. Die Perspektive für die neugebildete Protestantische Kirche der Niederlande (PKN) ist am düstersten. Doch die Altersstruktur in der Römisch-Katholischen Kirche lässt auch für diese einen starken Rückgang der Gläubigen in naher Zukunft erwarten.

Andererseits spricht viel dafür, dass religiöses Interesse kein aussterbendes Phänomen ist. Selbst Menschen jüngerer Generationen wünschen die rituelle Gestaltung von Lebenswenden, machen sich ihre Vorstellungen von einem Leben nach und vor solchen Übergängen, beten und glauben an Wunder. Bemerkenswert an dieser Entwicklung ist, dass den konfessionellen Formen, die uns aus der Vergangenheit vertraut sind, nun vielfältige individuelle Auswahlmöglichkeiten gegenü-

1 Für den Druck überarbeiteter Vortrag beim Jahrestreffen der Niederlande-Partnergemeinden am 8. November 2008 in Leipzig. An dieser Stelle danke ich Ab Brandenburg, Reinhard Feiter und Stefan Gärtner für ihre Beihilfe zur Übersetzung aus dem Niederländischen.

2 Jos Becker / Joep de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag 2006. Siehe auch Ton Bernts / Gert de Jong / Hasan Yar, *Een religieuze atlas van Nederland*, in: W.B.H.J. van de Donk / A.P. Jonkers / G.J. Kronjee / R.J.J.M. Plum (Hgg.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Den Haag/Amsterdam 2006, 89-138; Ton Bernts / Gerard Dekker / Joep de Hart, *God in Nederland 1996-2006*, Kampen 2007.

ber stehen, die sogar die Möglichkeit einschließen, anscheinend widersprüchliche Optionen zu kombinieren. Diese Entwicklung können wir als *religiöse Individualisierung* bezeichnen.

Allenthalben lautet die Diagnose in den Niederlanden: „Religion“ ist *in*, „die Kirche“ ist *out*.

1.1 Das Ende der Volkskirche

Weshalb ist die Kirche in den Niederlanden *out*? Wir erleben in den Niederlanden den Zusammenbruch eines großartigen Bauwerks, das Mitte des neunzehnten Jahrhunderts errichtet wurde: die in „Säulen“ gegliederte Volkskirche, die das Leben von der Wiege bis zur Bahre prägte. Während eines Jahrhunderts war es etwa für die Römisch-Katholische Kirche, die bei weitem größte Denomination in den Niederlanden, nahezu selbstverständlich, dass ihre Mitglieder regelmäßig zur Beichte gingen und an der sonntäglichen Eucharistie teilnahmen, dass kirchliche Amtsträger sich in ihr Liebesleben, ihre Erziehungspraxis und ihr Sterben einmischten. Diese Selbstverständlichkeit war das Ergebnis gewaltiger Anstrengungen. Durch den Aufbau eines Netzes katholischer Organisationen wurde von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an eine Subkultur geschaffen, in der die Römisch-Katholische Kirche den Ton angab. Für die meisten Katholiken und Katholikinnen kam der Wechsel in eine andere religiöse Gemeinschaft oder der Verzicht auf die Teilnahme am kirchlichen Leben nicht in Frage. Dass sich die Wohnorte der Katholiken auf den Süden (in den Provinzen Noord-Brabant und Limburg) und auf die katholischen Enklaven im Norden konzentrierten, erwies sich dabei als ein höchst förderlicher Umstand. Aber auch dank nachhaltiger Einschärfung eines katholischen Weltbildes mit seiner rigiden Abgrenzung gegenüber Andersgesinnten waren katholische Niederländer mit einem katholischen Habitus ausgerüstet, der sie nicht nur zu der für sie bestimmten Pfarrkirche führte, sondern ihr ganzes Leben in eine katholische Perspektive eintauchte.

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist dagegen die religiöse Lage in den Niederlanden einerseits durch die zurückgehende Macht der vorher so stark ausgebauten religiösen Regime und andererseits durch ein bescheidenes Durchhalten religiöser, in abnehmendem Maße christlicher Überzeugungen, Erfahrungen und Praktiken gekennzeichnet. International vergleichende Studien positionieren die Niederlande gegenwärtig zwischen den unkirchlichen *und* religiösen Ländern.³ Sowohl die

3 Zu den Daten der Europäischen Wertestudie s. Loek Halman / Veerle Draulans, *How secular is Europe?*, in: *British Journal of Sociology* 57 (2) 2006, 275 u. 282 oder www.europeanvalues.nl; zu den Daten der European Social Survey s. Becker / De Hart, *Godsdienstige veranderingen*, 13 oder www.gesis.org.

Mitgliederzahlen der Kirchen als auch die Zahl derer, die explizite christliche Glaubensüberzeugungen teilen, sind gering. Verhältnismäßig viele Leute betrachten sich selbst aber als religiös. Die kürzeste Charakteristik lautet: Die meisten Menschen betrachten sich zwar nicht als Mitglieder der Kirche, aber vollkommen ungläubig sind sie auch nicht. So sieht die religiöse Landschaft in den Niederlanden gegenwärtig aus.

Wenn auch in den Niederlanden die Gottesdienste durchschnittlich gut besucht werden und viele noch beten und aktiv in ihrer Kirche mitarbeiten, die Anzahl der nicht-praktizierenden Kirchenmitglieder nimmt zu.⁴ Trotzdem ist nicht nur Niedergang zu verzeichnen. Es zeigt sich nämlich, dass die Menschen vermehrt variable Beziehungen zu ihrer Pfarrgemeinde unterhalten, und zwar exakt so, wie sie es vor der massiven Mobilisation während der Modernisierung der niederländischen Gesellschaft taten. Eine Mehrheit derjenigen, die formell Pfarrangehörige sind, partizipiert in einem begrenzten Ausmaß am pfarrlichen Leben. Zuweilen suchen sie die Kirche auf, um dort zu beten, eines anderen Menschen zu gedenken, ein Lebensereignis zu feiern oder sich als Teil eines größeren Ganzen zu erfahren. Es sind *stand by*-Gläubige, sagt Joep de Hart vom *Sociaal en Cultureel Planbureau*. Ihre Teilnahme kann jederzeit aktiviert werden, wie diese Menschen umgekehrt auch ihre Kirche besuchen, wenn es ihrem Bedürfnis entspricht. Viele Pfarrangehörige betrachten sich nicht als Glieder einer konkreten Glaubensgemeinschaft, sondern als potentielle Kunden für einen Service oder als Unterstützer einer Einrichtung, die gesellschaftlich relevante Dienste leistet. Es ist eine Minderheit, die intensiver beteiligt ist – eine Situation übrigens, die der am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts entspricht.⁵

In diesem Sinne wird es ungefähr wieder so, wie es ehemals war.

1.2 Religion im 21. Jahrhundert

Wieso ist Religion *in*? Im nationalen Untersuchungsprogramm *The future of the religious past* werden drei Varianten von Religion im 21. Jahrhundert unterschieden: 1. die historischen Religionen mit unterschiedlichen Arten einer Beteiligung, wobei im Westen besonders die nicht-christlichen Religionen großen Zuspruch erfahren; 2. eine Religiosität losgelöst von religiösen Institutionen, wobei oft Elemente aus einer Religion wiederauf-

4 Loek Halman / Veerle Draulans, Contemporary beliefs and practices in contemporary Europa, in: Wil Arts / Loek Halman, European Values at the Turn of the Millennium, Leiden 2004, 309.

5 Peter van Rooden, Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990, Amsterdam 1996, 22-23. Vgl. Hijme Stoffels, Opkomst en ondergang van de buitenkerkelijke, in: Gerben Heitink / Hijme Stoffels (Hgg.), Niet zo'n kerkganger. Zicht op buitenkerkelijk geloven, Baarn 2003, 21. Er bezieht sich auf die historischen Untersuchungen von Joke Spaans.

genommen werden; 3. *committed communities*, die aufgrund von Auswahl zustandekommen.

1. Weltweit nimmt in verschiedenen Ländern die Relevanz von Religion im öffentlichen Raum zu. In sich modernisierenden Gesellschaften ist die organisierte Religion im Wachstum begriffen (wie der Islam und der Katholizismus in Afrika oder der Islam in Asien). Aufgrund von Migration ist von diesem Bild auch etwas in westlichen Gesellschaften zu erkennen, nämlich durch das Wachstum von Moscheegemeinden und Migrantenparochien.
2. In der niederländischen Gesellschaft scheint ein Interesse für Religiosität, Spiritualität und Rituale zuzunehmen. Jedenfalls gibt es *en public* mehr Interesse dafür, während gleichzeitig der Auswahlcharakter dominiert. Beides sind Symptome der De-Institutionalisierung. Die Redensart „Glauben ist eine Angelegenheit der Kirche“ gilt nicht mehr. Das religiöse Feld befindet sich im Prozess der Auflösung⁶, von alters her ansässige religiöse Regime gehen zurück. Menschen steht es frei, zwischen religiösen Traditionen zu wählen; sie folgen dabei Trends, aber enthalten sich meistens einer Beteiligung – welcher auch immer. Viele interessieren sich ab und zu für eine religiöse Vertiefung, für einige ist es ein wichtiges Interessengebiet, ein „Hobby“ oder sogar eine Profession.
3. Eine wichtige Minderheit wählt für sich die intensive Beteiligung in einer kleinen Gemeinschaft. Für diese Gemeinschaften ist im Unterschied zu den traditionellen Kirchen charakteristisch, dass sich Menschen bewusst für sie entschieden haben. Man wird nicht in sie hineingeboren. Sie tragen Namen wie *Church of the Spirit*, *Church of Christ the Saviour*. Es handelt sich hier nicht um örtliche Gemeinden einer organisierten Religionsgemeinschaft, sondern sie sind Teil eines anderen Fächers neuer religiöser Bewegungen. In manchen Fällen, wie z.B. in den Pfingstgemeinden, findet eine Entwicklung in Richtung auf eine Denomination statt.

Dass Religion *in* ist, hängt somit direkt mit der Tatsache zusammen, dass die Kirche als Institut *out* ist. In Termini der Beteiligung ausgedrückt: Die Teilnahme an der parochialen Liturgie nimmt drastisch ab, gleichzeitig schauen immer mehr Leute Fernsehgottesdiensten zu, begeben sich auf Wallfahrten, besuchen Veranstaltungen, experimentelle Feiern und Klöster oder nehmen an Kurse in spirituellen Zentren teil. Es handelt sich hierbei um ein Feld, das sich zwar von den Parochien und Gemeinden unterscheidet, in denen kirchliche Organisationen aber eine gewisse organisierende oder subsidiäre Rolle spielen. Ganz außerhalb des kirchlichen

6 Pierre Bourdieu, *Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique* in: G. Vincent u.a., *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Genève 1985, 255-261.

Einflussbereichs findet noch eine Vielzahl anderer Rituale und Feiern statt, die mit der christlichen Tradition mehr oder weniger in Beziehung stehen können. Beispiele dafür sind Meditationskurse, aber auch ein *dancefestival* mit dem Thema *Love* unter Beteiligung von *Greenpeace* und *Amnesty International*.

1.3 Kirche und die neue religiöse Landschaft

Diese Entwicklungen jenseits der großen Kirchen lassen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen nicht gleichgültig. Sie haben ein Interesse an der Kirche. Aber was ist „die Kirche“? Die örtliche Gemeinde so, wie sie jetzt aussieht? Das wäre ein sehr enger Begriff. Wenn wir etwas weiter sehen, kommen wir auf zwei Umschreibungen: einerseits Kirche als *Gemeinschaft um unseren Herrn Jesus Christus* (theologisch), andererseits als eine *Gruppierung oder Organisation auf religiöser Basis* (soziologisch).

Unter der Bedingung, dass das Element „Gemeinschaft“ in einer theologischen Umschreibung von Kirche nicht sofort als eine Art Vereinigung verstanden wird, lässt es Raum für zeitweilige Formen von Zusammensein (*togetherness situation, assemblé*) und vielleicht sogar für Formen der Kommunikation ohne physische Interaktion (Fernsehen, Internet). Mit dem zweiten Begriff würde dagegen für eine bestimmte soziale Gestaltung votiert. Das soziologische Interesse dieser Wahl ist, dass in diesem Typus (der organisierten Gruppierung) die Möglichkeiten zur Beherrschung und somit zur Erhaltung der Glaubenssubstanz am größten sind. Im freieren Raum läuft auch die Orthodoxie Gefahr: Die Kurse, die katholische spirituellen Zentren anbieten, sind nicht exklusiv katholisch.⁷ Evangelikale Veranstaltungen insistieren mehr auf religiöse Emotion als auf Orthodoxie.⁸

Welcher Begriff müsste Priorität erhalten? Meines Erachtens der erste, der theologische Begriff; und dann müssten dessen soziale Gestaltungen und die Möglichkeiten, solche zu fördern, untersucht werden.

Eine Kirche und Kirche-Sein

Ich plädiere dafür, „eine Kirche“, die per definitionem organisiert ist, zu unterscheiden von „Kirche“ (ohne Artikel) oder „Kirche-Sein“ als Bezeichnung für die Verbundenheit mit Gott und miteinander, die Menschen in ihren gemeinsamen Feiern, ihrem Bekennen, Erleben, Handeln – in welchem sozialen Kontext auch immer – erfahren können. Diese Unterscheidung

7 Peter G. A. Versteeg, *Marginal Christian Spirituality: An Example from a Dutch Meditation Group* in: *Journal of Contemporary Religion* 21(1) 2006, 83-97.

8 Durk Hak, *Het evangelikalisme als de toekomst van een "illusie"?* Een evolutionistisch perspectief in: *Religie & Samenleving* 1(2) 2006, 95-109.

schließt an den Sprachgebrauch an, der auch von Menschen benutzt wird, wenn sie konkret erfahren und erleben, dass gebetet und gesungen wird und dass Glaubenserfahrungen ausgetauscht werden. Dann pflegen sie zu sagen: „Dies ist für mich Kirche.“ Diese Bezeichnung ist bedeutungsvoll als Bezeichnung für die subjektive Erfahrung eines gläubigen Zusammenseins. Die Aussage dagegen „Dies ist eine Kirche“ dürfte in den Ohren der übrigen Anwesenden als ein Missverständnis oder als ein Versuch zur Kirchengründung klingen.

Arbeiten am Kirche-Sein

„Kirche-Sein“ bezeichnet in meinem Verständnis denn auch alle Versuche, die befördern, dass sich Menschen um das Wort Gottes und um Zeichen seiner Anwesenheit herum versammeln, also alles, was sie zum Lesen der Heiligen Schrift, zum Lobgesang, zu Gebet und Taten der Nächstenliebe anregt. Das ist geradezu klassisch formuliert, aber bezogen auf heutige Gemeinden und Parochien liegt darin doch eine Akzentverschiebung. So bekommen wir auch die anderen Varianten der Religion des 21. Jahrhunderts in den Blick: informelle, spirituelle Mahlfeiern und Lesegruppen, unabhängige christliche Gruppen und Gemeinschaften, Taizé-Feiern, Großveranstaltungen, offene Kirchen und Konzerte mit religiöser Musik, in denen ästhetisches und religiöses Erleben ununterscheidbar ineinanderfließen.

Flüssige Religion

Religion gedeiht in unserer Gesellschaft, wie in ihr auch Kultur gedeiht. Wir leben, sagt der polnisch-englische Soziologe Zygmunt Bauman, in einer fluiden Gesellschaft, in der Vernetzungen wichtiger sind als Herkunft und Klasse, in der wichtiger ist, was konsumiert, als was produziert wird, und in welcher das Erlebnis wichtiger ist als die Ideologie.⁹ In dieser fluiden Gesellschaft erscheint auch Religion als flüssig. D.h.: Religion hat wesentlich zu tun mit Auswahl und mehr mit dem Teilhaben an einem Erlebnis als mit Mitgliedschaft und Zugehörigkeit. Solche Religion existiert nicht als die solide Religion des 19. und 20. Jahrhunderts (die eng mit der Modernisierung der Gesellschaft verknüpft war), aber auch nicht als etwas sozial völlig Amorphes. Es ist eine Religion, die in Netze eingebettet ist, in denen organisierte Religionen durchaus aktiv sind und die die Einzelnen auch zu gesellschaftlichem Engagement anzuspornen vermögen (wenn auch nicht im selben Maß wie das verkirchlichte Christentum).

Bauman selber verbindet übrigens Religion vor allem mit Widerstand gegen die *liquid modernity*. Er teilt die Säkularisierungsthese, die bis vor Kurzem als *sententia communis* galt, dass Religion für moderne Menschen im Prinzip eine abgetane Sache ist. Religion wird seines

9 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.

Erachtens in spätmoderner Zeit schnell zu einer fundamentalistischen Flucht in Scheinsicherheiten. Dennoch kann er dieser Haltung auch einige Sympathie entgegenbringen, da hier im Gegensatz zur flüssigen Veranstaltungskultur, Gemeinschaftssinn zu finden sei. Ich möchte einer solchen verengten Sicht wehren und stattdessen untersuchen, *wie* religiöse Gemeinschaft in fluiden Kontexten Gestalt gewinnt.¹⁰

Mit dieser Vorgehensweise kommen Phänomene in den Blick, die sonst unberücksichtigt blieben oder allein aus der Perspektive der alten Institutionen betrachtet würden; und dann würde Entscheidendes übersehen. So kann die weit verbreitete, vielfach evangelikale *Reli-Kultur* (*contemporary Christian culture*) als fluide Form von Kirche angesehen werden.¹¹ Verschiedenste religiöse Veranstaltungen gehören zu diesem Komplex: die Kirchen- und Weltjugendtage ebenso wie kleinere zeitlich begrenzte Glaubensgruppierungen, die nicht den Anspruch erheben, eine Kirche zu sein. Kirche geschieht auch durch evangelisierende Maßnahmen und christliche Kundgebungen, in Gebetsgruppen und Kursen zur Einführung in den christlichen Glauben und auf Musikfesten. Die *Reli-Kultur* ist nur eine von drei fluiden Formen von Kirche, die ich in meiner Untersuchung unterscheide.¹² Hinzu kommen kirchliche Initiativen in einem säkularen Setting (wie bei Gottesdiensten in Krankenhäusern und Strafanstalten) und säkular-religiöse Phänomene (wie etwa die Jugendweihe in den neuen deutschen Bundesländern). Ich werde auf jede Kategorie mit Beispielen, vornehmlich aus der Niederlanden, eingehen und jeweils einige praktisch-theologische Fragen, die hier ins Spiel kommen, anschnitten. Die Hauptfrage ist natürlich die Bewertung und Strategie der Großkirchen in dieser Situation. Geht es um ein *Liquidieren* oder vielmehr ein *Konsolidieren*?

2. Reli-Kultur

Ein deutliches Beispiel der ersten fluiden Form von Kirche-Sein ist das Phänomen der Jugendkirchen.¹³ In den vergangenen Jahren haben Gruppen Jugendlicher an mehreren Orten in den Niederlanden swingende Zusammenkünfte organisiert, bei denen in der Sprache der heu-

10 Kees de Groot, Rethinking Church in Liquid Modernity in H. Streib (Hrsg.), Religion inside and outside Traditional Institutions, Leiden/Boston 2006, 175-192.

11 Pete Ward, Liquid Church, Peabody, MA and Cumbria 2002.

12 Vgl. ausführlich Kees de Groot, Three types of liquid religion in: Implicit Religion 11(3) 2008, 277-296.

13 Vgl. Johan Roeland, God is a DJ. Evangelicalisme en popular culture 2006. <http://johan.religionresearch.org/wp-content/uploads/2006/11/god-is-a-dj-evangelicalisme-en-popular-culture.pdf> (5.2.2007). An anderen Orten bespricht er das hier vorliegende zentrale Phänomen „Reli-Pop“ aus der Perspektive von Zygmunt Baumann: Johan Roeland, You are the song inside my heart. Over reli-pop en christelijke kunst, in: In de Marge 14 (2005), 2-32.

tigen *dance parties* ein Gottesdienst gehalten wurde. Mit geringem organisatorischen Aufwand, nämlich mit einer Website, www.jeugdkerken.nl, wurden junge Leute in den Stand gesetzt, eine Jugendkirche zu gründen. Konzept und Startpaket konnte man herunterladen, eigene Kreativität und existierende Netzwerke vor allem unter evangelikalischen Christinnen und Christen tun das Übrige.

Ein Beispiel für wesentlich größere und gesteuere Treffen sind die alle zwei Jahre stattfindenden Weltjugendtage. Auf der einen Seite sind dies Jugendtreffen der Römisch-Katholischen Kirche, auf der anderen Seite bedient man sich hier den Formen eines *mega event*. Die Dynamik, die dabei entsteht, erzeugt eigene Qualitäten, bei denen Begegnung und Erleben im Mittelpunkt stehen und Vertreter der etablierten Kirchen zu Stars eines Medienspektakels werden. Die Weltjugendtage repräsentieren eine Form der Kirche außerhalb der Parochie, auch wenn sie zu einem Teil damit verbunden bleiben. Denn die teilnehmenden Jugendlichen sind vielfach engagierte Pfarrangehörige oder kommen zuweilen auch aus den so genannten „Neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen“ in der Römisch-Katholischen Kirche.¹⁴

Diese Beispiele werfen Fragen auf zum Verhältnis von Kirche-Sein und umgebender Kultur, zum Verhältnis von Form und Inhalt und zum Verhältnis von *liquid church* und *solid church*. Beide Beispiele weisen eine große Affinität mit der heutigen Jugendkultur auf; und man würde dem offenen Charakter des sich hier zeigenden Kirche-Seins nicht gerecht, bliebe man fixiert auf die Parochie, verstanden als Ort, wo Menschen aus verschiedenen Kreisen sich begegnen. Denn in der so verstandenen Gemeinde bleibt das Kirche-Sein ja an eine bestimmte Sozialgestalt, einen bestimmten Glaubensstil und an einen bestimmten Glaubensinhalt gebunden; und genau besehen, würde so auch eine Praxis mit einem Ideal verglichen! Nicht weniger als die Jugendkirche weicht von diesem ekklesiologischen Ideal auch die bürgerliche Pfarrkirche ab, wo die Altersgruppen unter vierzig nahezu in den Kirchenbänken fehlen. Außerdem zeigt sich, dass die Affinität mit der bestehenden Jugendkultur doch eine kritische ist. Die Botschaft, die hier verbreitet wird – mit der signalhaften Regel „Kein Sex vor der Ehe“ –, ist dem dominierenden Hedonismus entgegengesetzt.

Form und Inhalt werden in dieser Hinsicht scharf getrennt. Man gesellt sich zur Ausgangskultur, um in ihr eine abweichende Stimme hören zu lassen. Gegen diese Trennung ließe sich allerdings einwenden, dass der Inhalt nicht unberührt bleibt, wenn man in diesem Kontext operiert: Das unmittelbare emotionale Erleben wird wichtiger als der Respekt vor der Tradition oder ein selbständiges Denken, eine klare Botschaft wird dem

¹⁴ Kees de Groot, *Orthodoxie en beleving. Bewegingen in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, in: *Religie & Samenleving* 1 (2006) 151-173.

Akzeptieren von Unsicherheit vorgezogen, vor allem bekommt Gott einen Platz im persönlichen Bereich und weniger im Weltgeschehen. Es gibt Verwandtschaften zwischen Elementen der Ausgangsszene und der Ausgestaltung, die die christliche Tradition hier erhält.

Wie fluide ist aber diese Form von Kirche? Hinter den lockeren Zusammenkünften der Jugendkirchen verbirgt sich eine „Freundescommunity“, und auch die Besucher scheinen aus protestantisch-evangelikalischen Kreisen herzukommen. Kirchliche *communities* bilden vermutlich eine notwendige Bedingung für diese flüssigeren Formen von Gemeinschaft. Die Teilnahme an dieser Szene setzt eine vorherige religiöse Sozialisierung voraus, die schwerlich vorstellbar ist ohne örtliche Glaubensgemeinschaften. In diesen Fällen setzen die fluiden Gemeinschaftsformen eine solide Gemeinschaft voraus. *Liquid* und *solid* scheinen somit mehr miteinander verknüpft zu sein, als es zunächst den Anschein haben könnte.

Die Wirklichkeit erweist sich als wesentlich ambivalenter, als Bauman diese vorstellt. Um es in seinen Kategorien auszudrücken: Jugendkirchen und Weltjugendtage sind Phänomene, die gleichzeitig repräsentativ sind für die fluide „Instant-Gemeinschaft“ und für die fundamentalistische „Gemeinschaft von Gleichen“.

Einerseits passen sie ausgezeichnet in das Bild von *liquid modernity*, wie es Bauman und auch Ward darstellen.¹⁵ Religion steht bei ihnen im Zeichen des Konsums. Einer christlichen beziehungsweise katholischen Identität Ausdruck zu verleihen, wird als eine persönliche Wahl dargestellt. „Religiöse Sachverständige“ beraten wie man als (katholischer) Christ durchs Leben gehen kann. Andererseits geht es darum, sich Gottes Willen zu fügen, der durch eine wohlumschriebene Bibeldeutung oder eine klerikale Hierarchie wiedergegeben wird, wobei man ein Auge für die Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit hat. Jugendkirchen und Weltjugendtage sind eben auch Treffpunkte einer wohlumschriebenen und begrenzten Gemeinschaft, einer „Gemeinschaft von gleichen Menschen“.

3. Kirchliche Initiativen in einem säkularen Umfeld

Die zweite fluide Form von Kirche-Sein, die ich unterscheidet, besteht aus Formen von religiöser Gemeinschaft, die sich rund um Initiativen bilden, die zwar kirchlicher Herkunft sind, aber sich in einem säkularen Setting abspielen. Ein Beispiel ist die ständig wechselnde Gemeinschaft von Kranken, Ehrenamtlichen, Personal und anderen Interessierten, die sich

¹⁵ Vgl. Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge 1997, 178-185.

um die Gottesdienste in einem Krankenhaus bildet.¹⁶

Ein anderes Beispiel ist die religiöse Gemeinschaft, die von der viel stabileren Gruppe von Menschen erfahren wird, die hinter Mauern und Gittern den Gottesdiensten beiwohnt. Obwohl viele Häftlinge kaum oder überhaupt nicht mit dem christlichen Glauben bekannt sind, wird hier mit großer Anteilnahme gefeiert, aktiv zugehört und mitgebetet.¹⁷

Aus der Perspektive einer *solid modernity* spricht hier die kirchliche Organisation von „kategorialer Pastoral“. Kategorien von Gläubigen, die schwierig erreichbar sind für die regulär und territorial operierenden Seelsorger, werden auf alternativem Wege bedient, so dass sie der Seelsorge, auf die sie ein Recht haben, nicht entbehren müssen. Das Setting, in dem dies erfolgt, hat jedoch seinen eigenen Impact. Die professionellen Mitarbeiter mögen aus einem christlichen Bezugsrahmen heraus arbeiten – diejenigen, die von ihnen erreicht werden, brauchen diesen Rahmen aber nicht notwendigerweise zu teilen. Beide Gruppen können einander zu finden versuchen in einer gemeinsamen Definition ihrer Situation als Kirche-Sein, aber von einem solchen Setting geht auch ein Impuls aus, nach Erweiterung des Repertoires der religiösen Bilder und Rituale zu suchen.¹⁸

Ein praktisch-theologisches Problem ist hier, was Priorität hat: die dauerhafte Gemeinschaft der institutionellen Kirche oder das momentane Erleben der Gemeinschaft. Manche sprechen sich für die erste Position aus. Dann werden die Aktivitäten mit Außenstehenden als Dienstleistung oder als Missionierung verstanden und gehören selber nicht zur ordentlichen kirchlichen Seelsorge. Andere sehen Möglichkeiten für eine flüssigere Ekklesialität. „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20) ist in diesem Zusammenhang eine beliebte Bibelstelle. Das Christus-Bekenntnis („in meinem Namen“) wird so als wichtiger erachtet als das Stehen in einer amtlichen oder ein anderes Kriterium, das mit einer institutionellen Erscheinungsform der Kirche Christi im Zusammenhang steht. Im Konkreten kann aber die Flüssigkeit, die hier suggeriert wird, schon bald wieder eingeschränkt werden. Das Interesse am persönlichen Bekenntnis führt dann zu einer Gestalt, in der das Kirche-Sein auf autonome örtliche Gemeinschaften bewusster und engagierter Christen hinausläuft.¹⁹

Von daher ist ein zweites Problem zu benennen: Ist Kirche etwas für

16 Hermann Steinkamp, *Gemeinde jenseits der Pfarrei*, in: H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend*, Weinheim 1997, 185-214.

17 Paul Oskamp, *Overleven achter steen en staal: vieringen en geloofsbeleving in de bajes onderzocht*, Zoetermeer 2004.

18 P. Post / A. Nugteren / H. Zondag, *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire*, Kampen 2002, 114-133.

19 Kees de Groot, „Wij zijn de kerk“. Maar wie zijn wij? In discussie met het congregationalisme, in *Collationes* 36 (2006) 303-320.

Eingeweihte oder steht sie im Prinzip allen offen? Resultiert aus dem biblisch bezeugten Auftreten Jesu ein Begriff von Kirche, der sie versteht als den kleinen Kreis der Jünger? Oder geht es eher um die Schar von Menschen, die sich um Jesus versammeln, sich mit ihm verbinden? In solchen theologischen Spannungsfeldern werden unterschiedliche Optionen getroffen, die beispielsweise in der Feier der Sakramente konkret zum Ausdruck kommen. In Krankenhäusern werden oft ökumenische Feiern gehalten, einschließlich des Abendmahls. In Gefängnisgottesdiensten wird selten das Abendmahl oder die Eucharistie gefeiert, wahrscheinlich weil gerade hier deutlich würde, dass die Anwesenden sich auf unterschiedliche Weise zum Gegenstand der Feier verhalten.

In allen Fällen dieser Art (man denke auch an Pflegeheime und an das Militär) ist von einer Lebensgemeinschaft die Rede, die sich in der Regel nicht nur aus Christgläubigen (einer bestimmten Denomination) zusammensetzt. Hier wird wirklich zusammengelebt. Aus der Perspektive von Bauman dürften hier noch die besten Chancen für „echte“ Gemeinschaft liegen, wobei sich die gedachte Gemeinschaft – trotz aller theologischen Spannungsfelder – an eine gelebte Gemeinschaft anschließt.

4. Säkular-religiöse Phänomene

Schließlich gibt es Zusammenkünfte im säkularem Umfeld, in denen nicht notwendigerweise eine Kirche involviert ist, die jedoch stark an kirchliches Zusammensein erinnern. Ein Beispiel sind die interreligiösen Zusammenkünfte, die im Stadtmuseum von Zoetermeer gehalten werden – angestoßen durch die Ausstellung „Zoetermeer tussen hemel en aarde/ Zoetermeer zwischen Himmel und Erde“ (www.geloveninzoetermeer.nl). Im Herbst 2004 fand in diesem *new town* in der Nähe von Den Haag eine Ausstellung mit Fotoporträts und Interviewfragmenten von Einwohnern Zoetermeers mit unterschiedlichen (un)gläubigen Hintergründen statt.²⁰ Während und nach dieser Ausstellung wurde von einem Pfarrer, der allerdings nicht in dieser Funktion sondern als normaler Bürger auftrat, angeregt, ein Netzwerk von unterschiedlichen Gläubigen zu bilden. Dieses setzt sich gemäß dem Aufruf des Amsterdamer Bürgermeisters für die soziale Integration in dieser multikulturellen expandierenden Stadt ein.²¹ Diese Gruppe organisierte im Herbst 2006 eine Reise nach Marokko, um aus der Art und Weise, wie dort Muslime, Christen und Juden miteinander leben, für sich selbst zu lernen. Denn eine der Herausforderungen, vor die diese Gruppe sich gestellt sieht, ist die Bewahrung ihres interreligiösen Charakters. Insofern zeigt diese Initiative auch an, dass exklusiver ori-

20 J. van der Ploeg / M. van Dijk (Hgg.), Zoetermeer tussen hemel en aarde. Ziel en geweten van een moderne groeistad, Zoetermeer 2004.

21 J. Cohen, Willem van Oranjelezing, Delft, 2004 = www.amsterdam.nl/gemeente/documenten/toespraken/cohen/inhoud/willem_van (5.2.2007).

enterte religiöse Strömungen (etwa fundamentalistische Christen) wenig Interesse zeigen, während synkretistisch eingestellte Strömungen, wie Bahá'í, gerade sehr für diese Initiative eingenommen sein werden. Hieraus könnte man schließen, dass sich eine selbständigere Gemeinschaft einer bestimmten Gattung bildet: interreligiös orientierte Gläubige. Diese Tendenz kann jedoch auch hintertrieben werden.

Ein anderer Fall ist das *Gospelfestival Amsterdam ZO!* im multikulturellen Stadtteil Südost, ehemals bekannt als der Bijlmer.²² Charakteristisch an diesem Festival ist, dass es nicht aus evangelisatorischem Interesse, sondern aufgrund kultureller Erwägungen organisiert wird, während doch der religiöse Charakter der Musik außer Frage steht. Das Festival, zu dessen Programm auch Auftritte von Kirchenchören und ein Predigt-Wettstreit örtlicher Pastoren gehörte, war mitorganisiert vom Stadtteil Amsterdam Südost²³, und zwar weil Gospellieder als wesentlicher Bestandteil der schwarzen Kultur und Religion zu diesem Stadtteil mit seinen gut achtzig niederländischen, karibischen und afrikanischen Glaubensgemeinschaften überaus passten.²⁴

Publikumsreißer beim Festival im Jahr 2005 war Solomon Burke. Burke ist einer von den ersten, der den *black gospel* mit anderen Texten versah und ihn außerhalb der Kirche unter dem Namen *soul* verbreitete. Nachdem er sein Leben einige Jahrzehnte lang seiner Familie (21 Kindern und einer wachsenden Schar von Enkeln und Urenkeln), seiner eigenen Kirche (*The House of God for all People*) und dem Beerdigungsinstitut seiner Tochter gewidmet hatte, ist er seit Kurzem wieder auf die internationalen Bühnen zurückgekehrt.²⁵ Das Festival war seinerzeit noch ein örtliches Ereignis in kleinem Maßstab mit vielen schwarzen Kirchenchören, Bluesbands, Hip-hop, R&B und Jazz-Sängerinnen. War die Darbietung von Burke ein Auftritt oder ein Gottesdienst? Beides, und das macht sie spannend. Es wurden Gospelsongs gesungen, es wurde gesegnet, und Burke regte erfolgreich die Menge zum gemeinsamen Gesang an – wenn auch bei einigen, namentlich weißen Besuchern mit einem selbstironischen Lächeln. Manche andere sangen und bewegten sich mit erhobenen Händen überschwänglich mit, als ob sie an ihrem regulären Gottesdienst teilnahmen. Laut der Musikzeitung *Oor* fiel hier der Abstand zwischen Künstler und Publikum weg, die Rede war von einem „wirklichen Zusammensein“.²⁶

Gegen Ende fragte Burke nach den Neubekehrten dieses Abends, den in

22 Vgl. Kees de Groot, *Soulservice. De zorg voor de ziel buiten de parochie in: H. Zondag* (Hrsg.), *Kwetsuren van de ziel*, Nijmegen 2007.

23 ZO! Cultuur Zuidoost ist eine Initiative von Poppodium Paradiso, Cosmic Theater und Institut Imagine IC, das die verschiedenen in den Niederlanden befindlichen Kulturen präsentiert. Stadtteil Südost ist einer der (ausschließlich säkularen) Sponsoren.

24 www.gospelfestival.nl.

25 www.thekingsolomonburke.com.

26 K. Smallegange, *Gospel Festival: de goede boodschap royaal voorbij, 2005* = www.oor.nl/deruit_concertverslagen_details.asp?id=158 (5.2.2007).

evangelikalem Kreis bekannten *Altar Call*: „*Someone has been moved tonight! Someone has been changed!*“ Sie wurden aufgefordert, nach vorn zu kommen. Sie bekamen die Hände aufgelegt und erhielten eine Rose, auf die er einen Kuss gedrückt hatte. Es ging hoch her und hatte doch eine Ernsthaftigkeit: Die Menschen ergingen sich nicht in Emotionen, sondern unterzogen sich den Segnungen mit Freuden. Nach Beendigung der Zusammenkunft war jeder in der angrenzenden *True Teachings of Christ Temple* für ein persönliches Gespräch mit einer Segnung und einem Kuss von *The Bishop* eingeladen.²⁷ In der Tat, eine Audienz. Solomon Burke ist ein himmlischer Botschafter und jeder ist in seiner weltweiten Kirche willkommen.

Bei solchen Zusammenkünften liegt, nach Bauman, der Verdacht nahe, dass es sich nur um eine Scheingemeinschaft handelt: Man kleidet sich für das Fest um, und nachher zieht man seine alltäglichen Kleider wieder an. Das Gemeinschaftsgeschehen wäre dann nur äußerlich und vorübergehend. Empirische Untersuchungen weisen aber darauf hin, dass im Vergleich zu regulären Gottesdiensten der tatsächliche Impact erheblich ist. Ich habe jedenfalls den Eindruck, dass als Antwort auf ein explizites Angebot religiöse Gemeinschaft im säkularen Feld erlebt wird. Hieran sind dauerhafte religiöse Gemeinschaften beteiligt (ein Pfarrer in Zoetermeer, Orstgemeinden im Bijlmer), aber im Hintergrund. Diese leisten einen Beitrag, drücken dem Phänomen aber nicht ihren Stempel auf. Es gibt die Möglichkeit der Institutionalisierung, sowohl in Zoetermeer als auch in Amsterdam-Südost, wo sich beispielsweise eine Filiale von Burkes *Church of God for All People* niederlassen könnte. In dieser Weise wird das Erleben von *communitas* in eine organisierte Gemeinschaft eingebettet und die Fluidität kanalisiert.

5. Schluss und Evaluierung

Deutlich ist, dass eine dynamische Beziehung zwischen flüssigen und festen Formen besteht. Wenn auch Bauman selbst die Rolle der Religion unterschätzt, kann sein Konzept der *liquid modernity* dazu dienen, wichtige Aspekte der heutigen Kultur in den Blick zu bringen. Es ist jedoch nicht so, dass fluide Formen der Religion sich unabhängig von den festeren Formen entwickeln. Die Wechselwirkung institutioneller und nicht-institutioneller Formen der Religion verdient ständige Beobachtung.²⁸ Es hat sich herausgestellt, dass sich neue religiöse Ströme präsentieren, die zwar zu den alten eine Beziehung unterhalten, aber nicht mehr von ih-

27 Vgl. für eine Betrachtung über diese Kirche: Gerrie ter Haar, Afrikaanse kerken in Nederland in: *Religieuze bewegingen in Nederland* 28 (1994), 1-36.

28 Vgl. James A. Beckford, *Postmodernity, High Modernity and New Modernity: Three Concepts in Search of Religion*, in: K. Flanagan and P. C. Jupp (Hgg.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, 30-47. Basingstoke 1996, 33.

nen beherrscht werden, sondern sich gewissermaßen ihr eigenes, neues Flussbett graben.

Diese interessante Entwicklung stellt die Praktische Theologie vor fesselnde Fragen.²⁹ Erstens stellt sich die Frage nach dem Umgang mit dem Kontext: Wie soll man mit der Dynamik von Anknüpfung bzw. Anpassung und Unterscheidung umgehen (die Frage nach der Kontextualisierung des Glaubens)? Zweitens erhebt sich die Frage nach Identität und Kultur von Kirche-Sein: Soll man sich vor allen Dingen auf solide oder auch auf fluide Formen richten (die Frage nach etwaiger Ekklesialisierung heutiger Phänomene)? Drittens ist nach den Strukturen und Mitteln zu fragen, die hinter den Phänomenen flüssiger Religion stehen: Welche Konsequenzen hat das Auftreten etablierter Kirchen und weltlicher Behörden als *facilitators* von (religiösen) Veranstaltungen? Und schließlich die Frage: Auf welche Weise soll das Ganze gesteuert werden?

Um einen ersten, persönlichen Hinweis zur Beantwortung dieser Fragen zu geben: Ein eventueller Anschluss der Kirche an fluide religiöse Formen sollte meines Erachtens aus Überzeugung erfolgen – aus Liebe zu den Menschen und aus dem heraus, was als Auftrag des Evangeliums wahrgenommen wird. Die Positionierung der Kirche in der spätmodernen Gesellschaft ist nicht allein eine taktische Frage, sondern hat ihren Anhalt an dem, was die Kirche nach ihrer eigenen Überzeugung in diesem flüssigen Kontext zu bedeuten hat.

29 Vgl. Rein Brouwer / Kees de Groot / Henk de Roest / Erik Sengers / Sake Stoppels, *Levend lichaam: dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Kampen 2007, 240-280.

„Land“? Im Fluss...!

|| Kirchliches Leben in ländlichen Räumen wahrnehmen und gestalten

In der Wahrnehmung ländlicher Räume durch Theologie und Kirche bestand lange Zeit ein deutlicher Nachholbedarf. Auch die sprichwörtliche „Kirche im Dorf“ hat eine genauere Betrachtung ländlicher Entwicklungen und Lebensverhältnisse gewiss nicht gefördert: Zu selbstverständlich schien, wie kirchliches Leben „auf dem Lande“ zu gestalten sei, und Innovationen waren stets eine Sache und Notwendigkeit der scheinbar dynamischeren Stadt. Die evangelischen Kirchen in ländlichen Gebieten haben jedoch ebenso wie diese Gebiete selbst vielfältige und zum Teil grundlegend unterschiedliche Entwicklungen durchlaufen, insbesondere infolge der vielerorts sehr weitgehenden und noch andauernden Ablösung des ländlichen Soziallebens von der Landwirtschaft. *Die Kirche in dem Dorf bzw. auf dem Land* jedenfalls gibt es nicht – und hat es auch nie gegeben.¹

Es liegt im Selbstverständnis der Kirche als Zeugnisgemeinschaft des Evangeliums², ihre Gestalt und ihre Strukturen stets daraufhin zu prüfen, ob sie diesem Wesen und Auftrag entsprechen, und sich an ihrer jeweiligen räumlichen Umwelt zu orientieren: Wie entspricht kirchliches Leben und Handeln dem kirchlichen Zeugnisauftrag einerseits und den besonderen Bedingungen eines bestimmten (Lebens-) Raumes andererseits?

1. Räume erkennen und beschreiben

„Raum“ ist ein Begriff vieler Wissensgebiete und geht insbesondere die Sozial- und Kulturwissenschaften an. Danach „gibt es“ Raum nicht einfach, sondern menschliches Handeln stellt Räume erst her. Zugespielt: „Das Räumliche ist [...] eine spezifische Form des Gesellschaftlichen. *Räumliche Strukturen* sind, wie zeitliche Strukturen auch, Formen *gesellschaftlicher Strukturen*“.³ Menschen positionieren und platzieren

- 1 Vgl. Kai Hansen, *Evangelische Kirchen in ländlichen Räumen. Ein Rundblick über Geschichte und Gegenwart*, Schenefeld 2005, zur Geschichte bes. 77-233.
- 2 Vgl. etwa Christoph Schwöbel, *Das Geschöpf des Wortes Gottes. Grundeinsichten der reformatorischen Theologie*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 345-377; und Ders., *Kirche als communio*, in: *MThJ VIII* (1996), 11-46.
- 3 Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a. M. 2001, 167 (Hervorh. i. Orig.); vgl. ebd., 152-230 und 271-273; sowie Hansen, a.a.O., 64-75.

Raumkomponenten fortwährend (so genanntes „Spacing“) und verknüpfen sie zu Räumen und Ensembles, indem sie die jeweilige Atmosphäre, die ein solcher Raum dann entwickelt, wahrnehmen und erinnern (so genannte „Synthese“). An denselben Orten können sich ganz verschiedene Raumbezogenheiten und Lebenswelten entwickeln. Was aber macht Räume „ländlich“? Gibt es *den* ländlichen Raum überhaupt?

Um die räumliche Vielfalt auf dem Gebiet der Bundesrepublik Deutschland zu erfassen, hat das Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung anhand der Bevölkerungsdichte und der Lage zu Zentralen Orten folgende drei Raumtypen definiert, die sich weitgehend unabhängig von administrativen Gebietseinteilungen entwickeln (etwa als so genannte „Metropolregionen“) und selbst noch einmal unterschiedliche Verdichtungsgrade zeigen:

Zentralräume sind die großen, zusammenhängenden Siedlungsgebiete mit einer Bevölkerungsdichte von etwa 1.000 Einwohnern je km² sowie die großen Korridore dazwischen; knapp die Hälfte der Bevölkerung bewohnt hier 11% der Fläche – mit einer entsprechenden Siedlungs- und Verkehrsdynamik. *Peripherräume* heißen auf der anderen Seite die überwiegend „ländlich“ geprägten Gebiete mit einer Bevölkerungsdichte von weniger als 100 Einwohnern pro km² und großen Entfernungen zu den Zentren; sie sind über das ganze Bundesgebiet verteilt und nehmen 58% der Fläche ein. *Zwischenräume* schließlich bilden das Umland der Zentralräume mit einem Viertel der Bevölkerung auf gut einem Drittel des Gebietes.⁴

Diese Typologie ist zunächst sehr grob und nicht viel mehr als ein politisches, nämlich raumplanerisches Wahrnehmungsraster, das natürlich viel gleichfalls Bemerkenswertes ausblendet – sinnvolle erste Schneisen in das Dickicht der tatsächlichen Raumvielfalt lassen sich so aber durchaus schlagen. Die Unterscheidung „städtisch – ländlich“ erscheint hier nur am Rande, zumal von einem echten Gegensatz zwischen Stadt und Land zumindest in Deutschland mit seinem dezentralen Städtesystem keine Rede (mehr) sein kann: Die Grenzen zwischen Stadtregionen und ländlichen Räumen sind fließend. Viele Lebensfelder lassen sich je nach Perspektive nur als *eher* städtisch-urban oder *eher* ländlich-dörflich bezeichnen oder nur in Metaphern wie „Zwischenstadt“⁵ – mit erheblichen Konsequenzen für die Menschen und die Kirchen darin bzw. dazwischen.⁶

4 Vgl. Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung (Hrsg.), Raumordnungsbericht 2005, Berichte 21, Bonn 2005, v.a. 15-22.

5 Vgl. Achim Hahn, Stadt – Land, Zwischenstadt, in: Stephan Beetz / Kai Brauer / Claudia Neu (Hgg.), Handwörterbuch zur ländlichen Gesellschaft in Deutschland, Opladen 2005, 233-240; „Das Städtische und das Ländliche sind dann nur mehr Aspekte oder Akzente von Orten, von ‚zwischenstädtischen Lebensorten‘, wo Menschen ihr Leben führen“ (ebd., 237).

6 Vgl. dazu Wolfgang Grünberg, Vom „oikos“ zur lokalen „Ökumene“. Zur Genese der Parochie und ihrer Zukunft in den Lebenswelten von „Stadt“ und „Land“, in: Knut

Die so genannten „ländlichen Räume“ zeigen sich ihrerseits in einer erstaunlichen Verschiedenheit: „Heute begegnen uns ländliche Räume sowohl in wirtschaftsstarken Landkreisen im Umland von großen Städten und in Gebieten mit einer starken agrarwirtschaftlichen Basis, als auch in peripheren Räumen ohne Verdichtungskerne. Abgelegenheit, niedrige Bevölkerungsdichte, Abwanderungstendenzen und geringe Durchschnittseinkommen zählen somit ebenso zu typischen Merkmalen ländlicher Räume wie Suburbanisierungsdruck, zentrennahe Lage, attraktive Wohnstandorte, Entstehung neuer Wirtschaftskluster und Fremdenverkehrsgebiete. [...] *Der ländliche Raum* ist heute weniger denn je eine einheitliche Raumkategorie“.⁷ Seine komplexen Strukturen gebieten es daher, auch theologischer- und kirchlicherseits nicht mehr von *dem* Dorf, *dem* Land oder *dem* ländlichen Raum zu sprechen, sondern stets im Plural – es sei denn, eine konkrete Gegend oder ein bestimmtes Dorf sind im Blick: Welche Art „ländlichen Raumes“ liegt vor? Was ist für seine Lage, Ausstattung und Struktur typisch? Wie zeigt er sich in seiner Geschichte? Welche Menschen leben in ihm auf welche Weise zusammen? Solche Rahmenbedingungen determinieren die kirchliche Entwicklung nicht, aber ihr genaues Wahrnehmen hat (hoffentlich) zur Folge, dass die Kirchen sich um Strukturen bemühen und sich Formen geben, die ihrem jeweiligen räumlichen Kontext wirklich entsprechen.

2. „Sehen lernen“, „Einschätzen können“ und „Entscheidung wagen“

Zu genauem Wahrnehmen ländlicher Räume und kirchlicher Gestaltungsmöglichkeiten in ihnen lädt nun die EKD-Studie *Wandeln und gestalten* ein.⁸ Im Frühjahr 2005 beauftragte der Rat der EKD eine Arbeitsgruppe, einen Rahmenentwurf für die missionarischen Möglichkeiten der evangelischen Kirche in ländlichen Räumen zu erstellen. Dazu fanden sich nun zusammen: landinteressierte Pfarrer, zwei Missionswissenschaftler und zwei Landräte; ein hessischer Bischof, eine süddeutsche Prälatin und ein ostdeutscher Superintendent; der Beauftragte des Rates der EKD für agrarsoziale Fragen, der Vorsitzende des Ausschusses für den Dienst auf dem Land der EKD,

Kammholz / Henning Kiene / Redlef Neubert-Stegemann / Gerhard Ulrich (Hgg.), solo verbo. FS Hans Christian Knuth, Kiel 2008, 99-111.

7 Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung (Hrsg.), a.a.O., 203 (Hervorh. i. Orig.); vgl. ebd., 203-216.

8 Kirchenamt der EKD (Hrsg.), *Wandeln und gestalten*. Missionarische Chancen und Aufgaben der evangelischen Kirche in ländlichen Räumen, EKDttexte 87, Hannover 2007. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Studie. Vgl. auch von ihrem Hauptautor: Thorsten Latzel, „Wandeln und gestalten“. Eine Einführung in die EKD-Studie zu den „missionarischen Chancen und Aufgaben der evangelischen Kirche in ländlichen Räumen“, in: *KiIR* 58/03 (2007), 22-24.

eine Sozialwissenschaftlerin und zwei Praktische Theologen sowie drei Kirchenbeamte der EKD – Menschen sehr unterschiedlicher Couleur und Herkunft also, mit ebenso unterschiedlichen Blicken auf die „Kirche im Dorf“. Die Legitimation einer solchen Kommission „speist sich aus einer eigenartigen Mischung von persönlichem Renommee, Expertenwissen und institutioneller Spitzenposition“, so Jan Hermelink zum EKD-Impulspapier *Kirche der Freiheit*, aber das lässt sich auf *Wandeln und gestalten* durchaus übertragen.⁹ Allerdings sind die Ergebnisse eines solchen „gruppen-dynamisch aufgeladenen Konklaves“ in ihrer Bedeutung unklar: Wie verbindlich ist, was da erarbeitet wird? Ist es mehr als eine Hilfestellung?

Federführend im wahrsten Sinne wirkte jedenfalls – wie auch schon bei *Kirche der Freiheit* – das Kirchenamt der EKD, daher auch einige Ähnlichkeiten in Sprache und Duktus, die *Wandeln und gestalten* gleich nach dem Erscheinen im Januar 2007 einen wütenden Verriss in der FAZ eingebracht haben.¹⁰ Die Stärken des Papiers führten dann aber zu Lob, zu mannigfacher Vertiefung und seien auch hier benannt:

Wandeln und gestalten versucht zu klären, wie sich der kirchliche Missionsauftrag in ländlichen Räumen erfüllen lässt, und leistet Hilfestellung für ein „zukunftsorientiertes Handeln auf den verschiedenen Ebenen kirchenleitender Verantwortung“ (9), wobei in der konkreten Umsetzung eher an Kirchenkreise, Dekanate und Regionen zu denken ist als an ganze Landeskirchen oder einzelne Gemeinden. Vier Schritte sind zu gehen: Sehen lernen – Beurteilen können – Entscheidung wagen – Mutig handeln, und dazu bietet *Wandeln und gestalten* tatsächlich Neues und Hilfreiches.

Die Zielrichtung ist eine dezidiert missionarische: „Mission in diesem Sinne bildet eine Grunddimension und -intention allen kirchlichen Redens und Handelns“ und „bezeichnet so [...] die grundlegende Aufgabe, Kirche für andere, für die Welt zu sein“ (8). „Kirche ist [...] zumindest von ihrer Ausrichtung her eine wachsende Kirche“ (42), wobei der biblische Wachstumsbegriff „immer eine qualitative Dimension der inneren Entwicklung und eine quantitative Dimension der äußeren Entfaltung“ beinhalte (ebd.). Diese Leitbegriffe der Mission und des Wachstums lassen sich natürlich problematisieren – vor allem, was manche Konnotation und die Machbarkeit durch Menschen angeht¹¹ –, tragen aber dem durchaus sinnvollen Anliegen Rechnung, „die kirchliche Arbeit nicht an der Wahrung

9 Jan Hermelink, Die Freiheit des Glaubens und die kirchliche Organisation. Praktisch-theologische Bemerkungen zum Impulspapier des Rates der EKD „Kirche der Freiheit“, in: PTh 96 (2007), 45-55, 48.

10 Eberhard Rathgeb, Mission der Worte, in: FAZ., 22.01.2007, Nr. 18 / Seite 33: „Effizient – da ist das Wunschwort. Die EKD: die Effiziente Kirche Deutschlands – zumindest auf den Effizienzpapieren, die stapelweise von ihr in die Welt hinausgeschickt werden, als würde das alles gar nichts kosten“.

11 Vgl. etwa Ulrike Wagner-Rau, Missionarische Kirche?, in: Kammholz / Kiene / Neubert-Stegemann / Ulrich (Hgg.), a.a.O., 714-724.

ihres Bestandes, sondern an ihren verheißungsorientierten Möglichkeiten auszurichten“ (43).

Nichtsdestotrotz kommt dieser „Bestand“ detailliert in den Blick: „Sehen lernen“ und „Einschätzen können“, und das möglichst realistisch, konkret und schonungslos. Um die Situation der Kirche in einem ländlichen Raum zu erfassen, sind zunächst objektivierbare Daten zu erheben: einerseits zur allgemeinen Situation des jeweiligen Raumes („äußere“ Kriterien: Demographie, Infrastruktur, Bildung, Arbeitsmarkt und Wirtschaft, Sicherheit und Wohlstand / Wohnsituation) und andererseits zur Situation der Kirche darin („innere“ Kriterien: Gemeindeglieder, Amtshandlungen, Gottesdienste, Gebäude und Einrichtungen, Mitarbeitende, Angebote, Finanzen, vgl. 15-18). Hinzu kommen als so genannte „Leitkriterien“ die Wahrnehmung der demographischen Entwicklung (vor allem des Zu- oder Wegzugs von Familien), der Milieus und Lebensstile sowie so genannter „kirchlicher Wachstumskräfte“, die der Kirche in Menschen und Gebäuden zukommen, wo und wann Gott es will (vgl. 21f).

Im Kapitel „Einschätzen können“ (22-39) geht es sodann um ein Vergleichs-Raster von „Typen kirchlicher Entwicklung“, in das der erfasste Raum einzuordnen ist. Diese Typologie lehnt sich ausdrücklich an die *Zentral-, Peripher-* und *Zwischenräume* der Raumordnung an, kombiniert sie mit jenen Leitkriterien und bietet jeweils konkrete Beispielregionen. Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können, seien die sieben (zum Teil komplementären) Typen ländlicher Räume hier benannt:

Typ 1: Strukturschwache Räume – Kirche ohne besondere Wachstumsperspektive; Typ 2: Periphere Räume mit einzelnen Entwicklungsfeldern – Kirche mit nur punktueller Wachstumsperspektive; Typ 3: Periphere Räume mit ausgesprochener Eigendynamik – Kirche mit Wachstumsperspektive; Typ 4 / 5: Ländliche Räume im weiteren Umfeld von Verdichtungsgebieten – Kirche ohne / mit Wachstumsperspektive; Typ 6 / 7: Ländliche Räume im engeren Umfeld von Verdichtungsgebieten – Kirche ohne / mit Wachstumsperspektive.

Vorausgesetzt wird dabei zweierlei: Kirchliches Wachstum in ländlichen Räumen vollzieht sich nicht unabhängig von allgemeinen Rahmenbedingungen, und seien dies nur die Bevölkerungsentwicklung und die Erreichbarkeit von Zentren, und: Jede Zuordnung ist eine aktuelle Einschätzung auf Zeit, nur eine Planungshilfe und keine Festschreibung.

Ist die konkrete Region dann einigermaßen eingeordnet, lautet das nächste Etappenziel: „Entscheidung wagen“ (40-66). Strukturelle Entscheidungen werden in Kirchen so oder so getroffen – einige „theologische Zielsetzungen“ sollen sie begründen helfen.¹²

¹² Vgl. entsprechend vom Vorsitzenden der Arbeitsgruppe zu *Wandeln und gestalten*: Martin Hein, Kirche in ländlichen Räumen (HTML-Dokument http://www.netzwerkkirchenreform.de/kirche_in_laendlichen_raeumen.html), abgerufen am 17.01.2009; und

Übergreifend und in allen ländlichen Räumen von großer Bedeutung sind danach die *Kirchengebäude* mit ihrem enormen Symbolgehalt für Christen- und Bürgergemeinde gleichermaßen, der *Gottesdienst* als wesentliche Lebensäußerung der Kirche (CA 7), die *Beheimatung* der Menschen durch Glauben und Kirche, das *Gemeindebild*, wobei in ländlichen Räumen üblicherweise das Parochialprinzip vorherrsche, das zeitgemäß zu ergänzen sei¹³, und schließlich die *kirchlichen Mitarbeitenden* im Haupt- und Ehrenamt als wichtigste kirchliche „Wachstumskraft“ überhaupt, die aber sehr unterschiedlich entwickelt sei, zumal vielerorts allein die Landgeistlichen als Repräsentantinnen und Repräsentanten der Kirche anerkannt sind. Ihnen komme traditionell und aktuell gerade in ländlichen Räumen eine Schlüsselstellung zu, doch stehe daneben zukünftig unbedingt die „Förderung freiwilliger und ehrenamtlicher Arbeit [...]“. Ohne sie werden viele kirchliche Tätigkeiten nicht aufrecht zu erhalten sein“ (53f).

Diese Schwerpunkte werden nun mit jenen Typen kombiniert und zu fünf Strategien entwickelt: „ein Spektrum prinzipieller Handlungsmöglichkeiten [...], die sich je nach Kontext kombinieren, verändern und erweitern lassen“ (56) – und übrigens deutliche, manchen auch unangenehme Konsequenzen benennen. Wie bereits die Zahl zeigt, sind sie jenen Typen nicht einlinig zugeordnet, legen sich in bestimmten Situationen aber nahe. Wiederum seien sie nur schlaglichtartig eingeblendet:

1. Die *Gewährleistung von Grundvollzügen kirchlichen Lebens* – nicht unbedingt in bisherigen Formen und Rhythmen – soll kirchliche „Brachlandschaften“ verhindern: Zweckdienliche kirchliche Gebäude und Verwaltungseinheiten werden erhalten, und die Geistlichen konzentrieren ihre Tätigkeit auf die Qualifizierung von Ehrenamtlichen, die Kasualien, die Erreichbarkeit an einem Ort in der Region und die Feier der zentralen Gottesdienste im Kirchenjahr. Dies birgt natürlich erhebliches kirchenpolitisches Konfliktpotential.
2. *Spezieller Arbeitsschwerpunkt – bei Gewährleistung von Grundvollzügen kirchlichen Lebens*: Diese Strategie verbindet die erste mit einer Schwerpunktsetzung in den Bereichen Tourismus, Diakonie oder Bildung („selektive Investition“).
3. *Lebensraumbezogene Netzwerkgemeinden* sollen ein verbreitetes Kirchturmdenken überwinden, sich auf regionaler Ebene entlasten und im Miteinander neue Handlungsspielräume erschließen.¹⁴

außerdem Hansen, a.a.O., 427-436.

13 „Es braucht in ländlichen Räumen verschiedene, konzeptionell aufeinander abgestimmte Gemeindestrukturen, die es ermöglichen, dass Menschen auf verschiedene Weise in der Kirche sind und ihren Glauben leben können [...]. Wie diese aufeinander abgestimmten ‚regionalen Gemeindestruktur-Ensemble‘ aussehen, hängt von den Gegebenheiten des jeweiligen ländlichen Raumes ab“ (52).

14 Vgl. dazu unbedingt Stefan Bölts und Wolfgang Nethöfel (Hgg.), *Aufbruch in die*

4. *Geistliche Zentren und besondere Wachstumsgemeinden* strahlen überregional aus und fungieren – außergewöhnlich oder exemplarisch – als regionale Entwicklungskerne; sie seien gezielt zu unterstützen.
5. Eine *Vernetzte Kirchengemeinde im suburbanen Raum* nimmt die Alltagsverflechtungen zwischen Umland und Zentrum auf und sieht etwa große Innenstadt-Kirchen nicht als Rivalen oder Vorbilder, sondern als Kooperationspartner und konzentriert sich auf ein entwickeltes Angebot der Grundvollzüge kirchlichen Lebens vor Ort; auch hier tut Vernetzung Not.

Besonders mit seinem Analyse-Instrumentarium und mit seinen Hinweisen für strategisches, also zielgerichtetes Handeln bietet *Wandeln und gestalten* offensichtlich wertvolle Impulse dafür, wie sich kirchliches Leben in ländlichen Räumen entdecken und dann auch entwickeln lässt, selbst wenn sich Typen und Strategien nicht auf jeden Raum direkt übertragen lassen, und dies zudem aus ungewohnt visionärer und motivierender Perspektive: „Mutig handeln“ heißt folgerichtig der letzte Schritt, der für Kirchenleitungen und Mitarbeitende noch unterschiedliche Aufgaben bereithält.

Wandeln und gestalten ist insofern unabgeschlossen, als die Studie darauf angelegt ist, diskutiert und angewendet zu werden. Ein Hinweis darauf, dass dies auch erfolgreich geschieht, mag die neue Rubrik in der Zeitschrift *Kirche im ländlichen Raum* sein, die kaum zufällig *Wandeln und gestalten* heißt und kirchlich-ländliche Reformprojekte vorstellt.¹⁵

3. Auf den Grund gehen

Letztlich ist in struktureller Hinsicht der Verzicht auf eine Generallösung geboten: Kirchliche Strukturen in ländlichen Räumen sind den jeweiligen regionalen und örtlichen Besonderheiten und Bedürfnissen flexibel anzupassen, deren genaue Wahrnehmung vorausgesetzt.

Elementar im wahrsten Sinne ist und bleibt für evangelische Kirchen jedoch ein Strukturkern, nämlich offene und öffentliche Gottesdienste in jedweder Form als *das* Wesens- und Erkennungszeichen evangelischer Kirchen auch in ländlichen Gegenden. Selbst wenn Gemeinden stets milieu- oder ortsgebunden bleiben, so wirken Gottesdienste einer milieu-, alters- oder auch ortsspezifischen Verengung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Strukturen tendenziell entgegen: „Jede liturgische Form ist auf einen *spezifischen sozialen Raum* bezogen, den sie rituell verdich-

Region. Kirchenreform zwischen Zwangsfusion und profilierter Nachbarschaft, Netzwerk Kirche 3, Hamburg-Schenefeld 2008.

15 Vgl. als erstes Portrait Markus Dröge und Harald Kruse, Der Kirchenkreis Koblenz, in: *KiLR* 59/3 (2008), 38-43, die sich z.B. die Typen der EKD-Studie zu Eigen machen.

tet, inszeniert, und damit allererst wahrnehmbar macht. [...] Weil dieser Kontext stets auch eine geographisch-räumliche Dimension hat, ist *jede* gottesdienstliche Gemeinde auch Orts-Gemeinde. Andererseits wird dieser soziale Ort im Gottesdienst aber ebenso regelmäßig auch überschritten. [...] Nicht zuletzt der sonntägliche Gottesdienst der Wohngemeinde erhält seine Legitimation nur durch diese ortskritische Dimension: Wenn es hier nicht gelingt, die Beteiligten über ihr territorial und sozial festgelegtes Milieu hinauszuführen, sie mit fremden Überlieferungen und mit der Universalität der Sakramente zu konfrontieren, dann hat gerade dieser parochiale Gottesdienst sein geistliches Ziel, nämlich gerade die Heimatlosigkeit, die ‚paroikia‘ des Glaubens verfehlt. Positiv formuliert: Theologisch legitime, christliche Gemeinde ist eine Gemeinschaft nur dann, wenn die ihr zu Grunde liegende Agende jene *Spannung von Darstellung und Überschreitung* ihres sozialen Ortes durchzuhalten vermag“. ¹⁶

Gottesdienstliche Vollzüge also bilden in allen Räumen die grundlegende, theologisch gebotene und auch strukturgebende Konstante der Kirchen, so sehr auch der aktuell herrschende Spardruck andere Prioritäten nahe legen mag. Für die evangelischen Kirchen in *ländlichen* Räumen kommen mindestens zwei Gesichtspunkte dazu: Erstens haben sie die Menschen im Wandel des ländlichen Soziallebens zu begleiten, und zweitens geht es deshalb nicht darum, sich gegen den vermeintlichen Traditionsabbruch, Kultur- oder Glaubensverlust zu wehren, sondern darum, neue Lebensformen und Lebensmöglichkeiten auf dem Lande mitzugestalten – vielleicht auch mit traditionellen Formen und Orientierungsmustern, stets jedoch in solchem Bemühen um die Menschen, dass Gal 3,28 in ländlichen Räumen wie folgt zu lesen wäre: „Hier ist nicht ‚Gebürtiger‘ noch ‚Fremder‘, hier ist nicht ‚Einheimischer‘ noch ‚Zugezogener‘, hier ist letztlich nicht Landmensch noch Stadtmensch; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“.

Letztlich verorten sich evangelische Kirchen im Handeln Gottes – diese Einsicht mag Strukturplanungen, vermeintlich feste Strukturen und unerschütterliche Gegebenheiten immer wieder korrigieren und relativieren, und die Kirchen werden ihrem Wesen und Auftrag auch in ländlichen Räumen am ehesten dadurch gerecht, dass sie sich ihrem jeweiligen Kontext zuwenden, sich selbst in mancherlei Hinsicht offen und zugänglich zeigen und vor allem immer wieder ihren wirklichen Grund vergegenwärtigen: Gottes Wort.

16 Jan Hermelink, Die Konstitution der Ortsgemeinde im Gottesdienst. Aspekte empirischer Differenzierung und Medien in theologischer Integration, in: Maren Lehmann (Hrsg.), Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde, Leipzig 2002, 45-68, 66f (Hervorh. i. Orig.).

Grundtypen der Citypastoral

Vorbemerkung

Die City, der Mittelpunkt der Städte übt eine wachsende Anziehungskraft auf die Menschen aus. In Bezug auf die Stadt hat es einen Stimmungswandel gegeben, der auch viele engagierte Christen beider Konfessionen erfasst. Dominierte in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts die Stadtkritik, und wurde Stadt als Moloch, als Ort der Zerstörung der Natur, als Ort der Erosion sozialer Beziehung und der Abwendung von Gott empfunden, den gerade auch gesellschaftskritische Christen ablehnten, so ist die Stadt heute der anziehende Ort, in dem das Leben pulsiert und etwas Neues entsteht. Sie erscheint als Ort der Freiheit von sozialer Kontrolle und Ort, an dem man die „Fülle“ des Waren- und Dienstleistungsangebotes erleben kann. Auch die Mittelpunkte von relativ kleinen Städten können diese Anziehungskraft ausüben. Ein Indiz dafür ist die beobachtete Tendenz, dass Jugendliche vom Lande immer mehr ihre Freizeit in den Kreisstädten verbringen, wo sich einerseits ihr Arbeitsplatz, Ausbildungsort und ihre Schule, wo sich andererseits Freizeiteinrichtungen befinden.

Die Gruppierungen und Initiativen, die sich unter dem Stichwort „Citypastoral“ sammeln, sind sehr unterschiedlich. Gemeinsam ist ihnen das Selbstbewusstsein, die Grenzen der bisherigen Pfarreseelsorge zu überschreiten. Ihre Protagonisten betonen oft die Neuartigkeit ihres Handelns und definieren sich durch die Negation der bisherigen Pastoral. Das Selbstbewusstsein der Neuheit der Citypastoral ist vor allem deswegen plausibel, weil die Kirche in Deutschland, vor allem die katholische Kirche, eine Dorfkirche zu sein scheint. Ob das der Realität entspricht sei dahingestellt. Auf jeden Fall ist die Selbstwahrnehmung der Kirche als „Kirche vom Lande“ eine wirkmächtige Realität. Der Aufbruch in die City ist dann immer ein grenzüberschreitender Akt. Wer Citypastoral betreibt, lässt die statische Pastoral des Landes hinter sich und experimentiert dynamischere Formen der Nächstenliebe und Verkündigung, die dem pulsierenden Leben in der Stadt adäquat sind. Und wer Citypastoral betreibt, verortet sich selbst jenseits der Grenzen der Pfarrei. Die Pfarrei als Gemeinschaft von Christen, in der die Kirche im vollen Sinne präsent ist, scheint eine Assoziationsform zu sein, die nur unter den Bedingungen der Statik ländlichen Lebens möglich und sinnvoll ist. Citypastoral reiht sich in diesem Sinne ein in die Kritik der Pfarrei, die es in Deutschland seit dem Konzil gibt.

Im Folgenden werden drei Haupttypen der Citypastoral unterschieden. Unterscheidungskriterium ist ihre Stellung zur Pfarrei: Wie gestalten und verstehen sie dieses „Jenseits zur Pfarrei“? Die Pfarrei als Bezugsgröße zu nehmen ist deswegen methodisch sinnvoll, weil sie eine ekklesiologisch normative Größe ist. Mag ihre empirische Realität erbärmlich sein, die Pfarrei steht unter der universalen Anforderung, Kirche im vollen Sinne des Wortes zu sein. Sie muss die Universalität des Heilsereignisses im *status viatoris* erfahrbar, wenigstens erahnbar machen (siehe auch *Lumen gentium* 26). Sie soll die Einheit aller drei Grundvollzüge realisieren und durch sie soll Christus allen Menschen nahe sein, auch denjenigen, die sich nicht ausdrücklich zu ihm bekennen. Denn Liebe, die im ganzen Leben Jesu offenbar geworden ist, und die die Kirche in ihrem Handeln bezeugt, ist dadurch Offenbarung *allmächtiger* Liebe, dass sie niemanden ausschließt.

1. Initiativen

Dieses „Jenseits“ der Kirchen kann geographisch verstanden werden: Viele Städte haben neue Geschäfts- und Einkaufszentren herausgebildet. Bisweilen sind ihnen gegenüber die Kirchengebäude in eine Randlage geraten. Citypastoral besteht dann darin, mitten im Strom der Passanten die Kirche präsent zu machen – etwa durch Anmietung eines Ladenlokals oder durch Marktstände – wobei die Anmietung von kommerziellen Räumen sehr teuer sein kann.

Die niedrigste Stufe dieser Form von Citypastoral ist die Verlagerung der Öffentlichkeitsarbeit der Kirche an die Orte, wo die Menschen tatsächlich angetroffen werden können. Die Handlungsformen bestehen dann zunächst in der Verteilung von Handzetteln und Broschüren, die über die Kampagnen und die religiösen wie kulturellen Angebote der Kirche in der Stadt informieren. Typisch dafür sind Infoläden in unmittelbarer Nachbarschaft zu einigen Kathedrale Kirchen.

Diese Infoläden sind aber über die reine Informationsfunktion hinaus auch Orte der Begegnung. In einigen Infoläden engagiert sich eine erhebliche Anzahl von ehrenamtlichen Mitarbeitern, die den zufällig Vorbeikommenden als Ansprechpartner dienen. Ihr ausdrückliches Charisma ist oft das der „absichtslosen Präsenz“. Die Vorbeikommenden bestimmen Zeit, Länge und Inhalt des Gesprächs. Dadurch zeigt die Kirche, dass sie sich nicht zu schade ist, den Menschen auch in banal erscheinenden Nöten beizustehen. Diese können darin bestehen, dass Menschen in der Stadt orientierungslos sind und nach dem Weg fragen. Die Präsenz der Kirche bzw. kirchennaher Initiativen als solche hat hier eine Verkündigungsfunktion.

Zu diesem Typ von Citypastoral, der *geographisch* jenseits der

Pfarrreizen angesiedelt ist, gehören auch kirchliche Gruppierungen, die ein bestimmtes inhaltliches Anliegen zu Gehör und zu Gesicht bringen möchten. Im Unterschied zu der absichtslosen Präsenz gehen sie von sich aus auf die Vorbeiströmenden zu und wollen ihnen eine Botschaft mitteilen. Auf den ersten Blick fallen evangelikale Gruppierungen ins Auge. Sie praktizieren schon seit Jahrzehnten eine direkte Verkündigung des Wortes Gottes. Ihnen wird mit einigem Recht vorgeworfen, dass sie nicht die Kommunikation suchen, in der Gesprächspartner sich wechselseitig als Subjekt anerkennen, sondern monologisch von oben herab die Menschen mit dem Wort Gottes konfrontieren wollen. Sie dabei in Verlegenheit zu bringen, ist kein Manko. Wer sich entrüstet abwendet, verharrt in der Sünde. Bisweilen sind diese evangelikalen Erweckungsprediger auch ein multikulturelles Moment in den Citys. Amerikanische Baptisten predigen – z.B. vor der Bankenkulisse in Frankfurt – vom nahen Untergang der Welt. Mit Sicherheit wird die Kirche nie prophetische Konfrontation unterlassen dürfen – das ist das Defizit absichtsloser Präsenz. Sie wird es aber immer unter Anerkennung der Subjektivität und der Würde der Menschen tun, die sie mit dem Wort Gottes konfrontiert.

Diese Verbindung von Konfrontation und Anerkennung des Anderen lösen solche kirchlichen Gruppierungen wenigstens ein Stück ein, die soziale und politische Anliegen vertreten. Das geschieht durch die Kampagnen der Hilfswerke und katholischen Sozialverbände, die sich mehr oder weniger phantasievoll im Passantenstrom platzieren. Als Beispiel seien hier die Unterschriftenaktionen der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (KAB) gegen die Abschaffung des gesetzlich verankerten arbeitsfreien Sonntags genannt. In der Form sind derartige Unterschriftenaktionen konfrontativ, vom Inhalt aus betrachtet geht es um den Menschen und sein Heil, das schon jetzt beginnt und auch in der Unterbrechung der oft lebensverzehrenden Arbeit Realität gewinnt. Das Beispiel der Heiligung des Sonntags zeigt, wie nah das Engagement für eine menschenwürdige Gesellschaft der Botschaft von der Zuwendung Gottes zu den Menschen steht. Vom Sonntag zu reden, ohne von den Gottes Schöpfungshandeln und der Auferstehung Jesu vom Kreuzestod zu reden, wäre abstrakt.

Citypastoral als eine konkrete Form und ein konkreter Ort, aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, die Gott selbst in die Menschen eingegossen hat, soziale und politische Anliegen zu vertreten, steht in Kontinuität zu jenen kulturellen Transformationen, die Deutschland in den späten sechziger Jahren den öffentlichen Raum als politischen Raum – nach den Jahren der Agonie – wieder eroberte. Es gehört zur missionarischen Sendung der Kirche, in diesem Raum präsent zu sein. Besonders wird dies in solchen Initiativen und Aktionsformen deutlich, die dem Wohl der Stadt ausdrücklich dienen. Vor allem in Städten mit hohem Bevölkerungsanteil ist die Citypastoral immer auch ein Ort, an dem die Kirche das Ringen um die gerechte Gestaltung der Stadt fördert, sei es,

dass sie den politischen Parteien Plattformen zur Auseinandersetzung bietet, sei es, dass kirchliche Gruppierungen ihre Forderungen an die Politik öffentlich machen. In dieser Funktion indiziert Citypastoral – neben einigen anderen kirchlichen Handlungsfeldern – auch den Wechsel im Politikverständnis der Kirche. Ist dieses trotz Verbandskatholizismus in Deutschland noch immer geprägt von politischer Lobbyarbeit, also dem direkten Einwirken auf Gesetzgebungsverfahren durch Beauftragte der Bischöfe, so leistet Citypastoral, zumindest auf kommunaler Ebene einen Beitrag zur Anerkennung der Grundnorm aller Politik, die dem Gemeinwohl dient: zur Anerkennung der universalen und unverfügbaren Würde aller Menschen.

Derartige Initiativen haben oft ihren Ursprung im Leben städtischer Pfarreien. Viele konnten nur deswegen die Gemeindegrenzen überschreiten, weil sie bereits vorher innerhalb der Pfarrei eine autonome und selbstbewusste Gruppierung darstellten. Überschreiten sie die Grenzen der Pfarrei, wirken sie auch auf diese zurück. Sie tragen zur Erneuerung und Erweiterung des Lebens der Pfarrei bei. In Deutschland haben sich diese Gruppen oft überregional und überdiözesan zusammengeschlossen. Nicht selten wurzeln ihre Ursprünge in der Phase der Kirchengeschichte, in der sich die heute prägende Sozialgestalt der Kirche herausgebildet hat.

2. Einrichtungen

Die Initiativen der Citypastoral zeichnen sich dadurch aus, dass sie in einen geringen Grad institutionalisiert sind. In ihnen dominiert ehrenamtliches Engagement. Davon zu unterscheiden sind juristisch und ökonomisch definierte „Einrichtungen“ der Kirche, die ekklesiologisch und kirchenrechtlich keine Pfarreien sind. Es gibt im „Jenseits“ zur traditionellen Pfarrei kirchlich verfasste Orte. Es sind Orte, die es schon seit Jahrhunderten gibt wie z.B. Klöster der Armutsbewegung, Hospize für Reisende und Pilger oder so genannte „Beichtkirchen“. Um diese Orte mit einer langen Tradition geht es im nächsten Abschnitt; zuerst sollen neuartige Institutionen beschrieben werden, die sich der Ausdifferenzierung der Gesellschaft und parallel dazu der kirchlichen Dienste in der Moderne verdanken. Im 19. Jahrhundert entstanden viele caritative Einrichtungen, von den Krankenhäusern über Sozialstationen bis hin zu Kindergärten und Schulen. Nach dem Krieg kamen kirchliche Erwachsenenbildungswerke und Familienbildungsstätten hinzu. Alle derartigen Einrichtungen befinden sich in kirchlicher Trägerschaft oder in der Trägerschaft einer kirchennahen Institution. Sie sind aber in vielen Fällen staatlich refinanziert. Es ist ein Dienst der Kirche, den sie für die Gesellschaft subsidiär wahrnimmt. Sie alle fühlen sich von Veränderungen in den Städten herausgefordert. „Citypastoral“ ist bisweilen der Name für Aktivitäten und

Angebote der Caritas oder der katholischen Erwachsenenbildung unter den besonderen Bedingungen des städtischen Zentrums und des Lebens in ihm. So gibt es in vielen Städten Beratungsangebote, wie Ehe- Familien und Lebensberatung, Erziehungsberatung, Schuldnerberatung und andere. Weil aber das Spektrum der Beratungsangebot fachlich hochgradig ausdifferenziert ist, deswegen braucht es eine eigene Beratung, welches Beratungsangebot denn für einen bestimmten Hilfesuchenden am besten geeignet ist. Caritative Beratungsangebote brauchen eine Portalfunktion oder – um ein Bild zu gebrauchen – einen „Flaschenhals“.

Dieses Portal informiert nicht nur Hilfesuchende über das professionelle Beratungs- und Unterstützungsangebot der Caritasverbände, sondern macht das Faktum von Hilfe und Hilfsbedürftigkeit öffentlich. Hilfe und Hilfsbedürftigkeit sind kein Ausnahmefall des Lebens, der im Verborgenen bereinigt werden müsste, sondern gehört zur Realität menschlichen Lebens. Ein wichtiger Indikator für die Humanität einer Gesellschaft besteht darin, ob sie religiöse, kulturelle, soziale und psychische, aber auch körperliche und gesundheitliche Andersheit zulässt, akzeptiert und integriert. Und integrieren heißt auch, die Leiden, die mit einer solchen Andersheit verbunden sein können, zu lindern und möglichst zu beseitigen. Integration ist in Deutschland eine wichtige Aufgabe, der sich die großen gesellschaftlichen Organisationen widmen. Die Kirche hat sicherlich eine lange Erfahrung im Umgang mit körperlicher, psychischer und sozialer Andersheit. Zu erwähnen ist ihre überraschend deutliche Präsenz im so genannten „Bahnhofs- und Prostituiertenmilieu“ etwa durch weibliche Ordensgemeinschaften.

Exklusion und Marginalisierung sind Effekte der Globalisierung. Sie werden anschaulich und erfahrbar in den Citys. Umso stärker die Verkehrsbewegungen in die Städte dem persönlichen Einkauf dienen, und umso exklusiver die Citys Orte der Ausstellung von Waren und des Konsums von Luxusgütern sind, desto größer wird die Tendenz, die Armen aus dem Stadtbild verschwinden zu lassen. Wenn die Caritas ihr Hilfsangebot genau an den Orten öffentlich macht, an denen die Kaufhäuser um die Beseitigung der Drogenszene, der Obdachlosentreffs bemüht sind, dann baut sich Konfliktpotenzial auf. In den neuen Bahnhöfen ist in Deutschland dieser Konflikt zum Ausbruch gekommen. Die Bahnhöfe in Deutschland werden zu Konsum- und Erlebniszonen umgestaltet. Wachdienste haben unliebsame Personen fernzuhalten. Nun hat aber die Caritas in Gestalt der ökumenischen Bahnhofsmission einen seit über hundert Jahren angestammten Platz in den Bahnhöfen. Und diese Bahnhofsmissionen sind, wie alle kirchlichen Orte, Anlaufstellen für Arme, vor allem für Obdachlose. Der Bahnhofsmission wurde der Vorwurf gemacht, Obdachlose in die Bahnhöfe zu ziehen. Sie sollten die Bahnhöfe verlassen. Es ist der Deutschen Bahn AG jedoch nicht gelungen, die Bahnhofsmission aus den Bahnhöfen zu entfernen.

Die Darstellung der Hilfs- und Beratungsangebote in den neu entstandenen Erfahrungs- und Erlebnisräumen der Citys bedeutet also, für die Humanität der Gesellschaft zu kämpfen und sich der Marginalisierung der körperlich und psychisch Anderen in geschlossenen Anstalten zu widersetzen. Eine Präsenz in neuen Öffentlichkeiten, die geprägt sind durch Mobilität und Augenblickshaftigkeit, hat aber auch Rückwirkungen auf das unmittelbare Geschehen von Solidarität und professioneller Hilfestellung – z.B. in der Drogen- und Suchtberatung. Unter den Bedingungen der Mobilität gerät die Hilfstätigkeit selbst in Bewegung und werden ihre Standards und Normen fließend.

Diese Veränderungen können als Dialektik von Öffentlichkeit und Anonymität bezeichnet werden. Einerseits suchen die Caritasverbände wie auch die Diakonie der evangelischen Kirche und die säkularen Wohlfahrtsverbände die Präsenz in den neuen Erfahrungs- und Erlebnisräumen der Citys. Andererseits wird dadurch ihre Einzelfallhilfe marktförmiger und anonym.

In den neunziger Jahren ist in Deutschland ein Markt sozialer Hilfsangebote entstanden. Die verschiedenen Hilfsorganisationen konkurrieren untereinander und werben um Klienten. Diese können natürlich die Hilfe nicht selbst bezahlen, aber die städtischen Sozialämter erstatten Fallpauschalen.

Die City ist für Hilfs- und Beratungsangebote ein günstiger Ort. An ihm herrscht ein hohes Maß an Anonymität. Die Stadt ist der Ort, an dem sich die Menschen fremd bleiben, auch wenn sie sich begegnen. Die Stadt setzt das Fremdheitsparadox außer Kraft. Normalerweise verlieren fremde Menschen, wenn sie sich begegnen, ihre Fremdheit. Einen Fremden kennen zu lernen ist nur möglich, wenn dieser aus seiner Fremdheit heraustritt. Die Fremdheit des Anderen bleibt mir für immer verborgen – es sei denn im Verkehrsstrom der City und unter der Bedingung, dass Begegnungen zufällig und kurzzeitig sind. Wegen der vielen Menschen ist es nahezu ausgeschlossen, demselben Menschen noch einmal zu begegnen.

Weil die kirchlichen Hilfsangebote auf das Bedürfnis nach Anonymität eingehen, können sie überhaupt in den Innenstädten wirken – sowohl öffentlich als auch in der direkten Einzelfallhilfe. Wegen der Anonymität und dem Fehlen sozialer Kontrolle sind sehr schnell intensive Gespräche und direkte Hilfen möglich. Jedoch bezahlen sie dafür einen hohen Preis. Die Caritaseinrichtungen in den Innenstädten, ihre spezifische Art von Citypastoral in der Dialektik von Öffentlichkeit und Anonymität stehen immer in der Gefahr, auch zur Atomisierung und Beziehungslosigkeit der Menschen untereinander beizutragen. Vorab sei aber schon klar gestellt: Wer diese Gefahr nicht auf sich nimmt, kann den Menschen von heute nicht nahe sein. Das Leben in den Metropolen der hochent-

wickelten Gesellschaften ist stark geprägt von Mobilität und ihren sozialen Folgelasten. Wer den Menschen, die diese Lasten nicht mehr tragen können, beistehen will, muss selbst mobil sein, um sie überhaupt zu erreichen. Wer nicht bereit ist, in den reißenden Strom zu springen, kann den, der in seine Gewalt geraten ist, nicht retten.

3. Ordensniederlassungen und verwaiste Pfarreien in den Innenstädten

Oben sind bereits die alten Klöster, Hospize, Pilgerkirchen von Orden und Bruderschaften erwähnt worden. Sie liegen oft in den Innenstädten. Dazu kommen jene Innenstadtpfarreien, die nicht mehr dem Bild und der Norm einer Pfarrei entsprechen. Zu dem gewohnten Bild einer Pfarrei gehört die Vielfalt der Altersgruppen, der Lebensformen, der Berufe und der kulturellen Präferenzen. Vor allem prägen Familien mit Kindern immer mehr das Leben und die Ausstrahlung einer Pfarrei. Nicht ohne kritischen Unterton sprechen manche Beobachter von einer „Familiarisierung“ der Pfarrei. Diese Vielfalt setzt eine bestimmte Größe voraus. In Folge der anhaltenden Abwanderung der Wohnbevölkerung aus den Innenstädten, verstärkt durch den demographischen Wandel (seit 1964 hat sich in Deutschland die Zahl der Geburten nahezu halbiert, von 1,36 Millionen auf 700.000), sind viele angestammte Innenstadtpfarreien verwaist bzw. extrem überaltert. In der Kölner Innenstadt gibt es Pfarreien, die noch 300 Mitglieder zählen – übrig geblieben von der Entleerung der Innenstädte von Wohnbevölkerung sind die Hausmeister der Büro- und Kaufhäuser.

Sowohl die Ordensniederlassungen in den Citys als auch die verwaisten Innenstadtpfarreien haben in den letzten Jahrzehnten die Herausforderung angenommen, die die wachsende Mobilität der Menschen für die Kirche bedeutet. Die Citys sind vor vielen Jahren zu neuem Leben erwacht. Lebendig sind sie nicht, weil die Wohnbevölkerung in sie zurückgekehrt wäre, sondern weil sie Zielpunkt der Verkehrsbewegung einer wachsenden Anzahl von Menschen sind. Sowohl aus beruflichen Gründen als auch aus kulturellen und privaten kommerziellen Motiven sind die Innenstädte belebt wie noch nie zuvor. Die steigende Mobilität hat lebendige Citys zur Folge. Mobilität wird in den Citys, den Zielpunkten der täglichen „konvulsischen“ Bewegungen aus dem Umland in den Mittelpunkt und wieder zurück wie in Brennsiegeln erfahren. Das Leben in der City ist eine Allegorie der Zukunft des Lebens in einer durch Informations- und Warenströme vernetzten Welt.

Die Pfarreien und kirchlichen Einrichtungen, die sich an diesem neuen Leben der Citys beteiligen und die Kirche in ihm präsent machen, sind die Pioniere einer Kirche, die auch unter den Bedingungen der Mobilität, Augenblickshaftigkeit und Flüchtigkeit die frohe Botschaft vom Anbruch

des Reiches Gottes weitergeben und praktisch bezeugen will.

In einer ersten Stufe haben diese Citykirchen sich auf die Eile ihrer Besucher eingestellt. Es sind Verkündigungsformen entwickelt worden, die in extrem kurzzeitigen Begegnungen möglich sind. Dazu gehören die so genannten „10-Minuten-Andachten“, die Erneuerung der Tageszeitliturgie, mystagogische Kirchenführungen, Konzerte, Ausstellungen und Inszenierungen moderner sakraler Kunst. Sehr große Bedeutung hat ein Veranstaltungstyp, der der Tatsache Rechnung trägt, dass sich die wichtigsten Aktivitäten vieler Menschen immer mehr in die Nacht hinein verlagern. In fast jeder größeren Stadt gibt es mittlerweile die in einem bestimmten Turnus wiederkehrende „Nacht der Offenen Kirchen“. Alle Kirchen einer Innenstadt bieten in einer Nacht eine Vielzahl von Aktivitäten; die Menschen pilgern bis in die Morgenstunden von einer Kirche zur anderen, um zu verweilen, still zu werden, nachzudenken, miteinander zu kommunizieren und zu beten.

Kirchliches Handeln unter den Bedingung wachsender Mobilität und Kurzzeitigkeit, das nicht ein bloßes Beiwerk, sondern wirkliche Verkündigung, Diakonie und Liturgie der Kirche ist, wird die frohe Botschaft auf elementare Aussagen konzentrieren. Eine solche Elementarisierung bedeutet nicht, die Botschaft zu verkürzen, zu halbieren, zu verharmlosen, sondern es werden die Schlüsselszenen der Botschaft zu Gehör und zu Gesicht gebracht, in denen das Ganze der Botschaft unentfaltet enthalten ist. Eine solche „Elementarisierung“ der Botschaft des Christentums kann an die Lehre von den *articuli fidei* und an die Praxis der Unterweisung in Katechese und Religionspädagogik anknüpfen. Sie steht darüber hinaus in Kontinuität zur Mitteilung von Glaubensinhalten durch Bilder, wie z.B. der *biblia pauperum*. Im Vorgang einer solchen Elementarisierung der Botschaft bis hin zu ihrer Focussierung in einem oder mehreren Bildern wird bewusst, dass katholische Kirchen in der Regel reich bebildert sind. Die Citypastoral ist auch eine Wiederaneignung der Bilder, die von der Heilsgeschichte erzählen.

Die Veranstaltungsform der „Nacht der Offenen Kirchen“ gibt das ekklesiologische Schlüsselwort für derartige Aktivitäten der Citypastoral. Die geöffneten Kirchen symbolisieren, dass die Kirche offen für alle Menschen ist – und zwar vorbehaltlos. Kirche gibt es umsonst. Geöffnete Kirche kann man betreten, ohne Eintritt zu zahlen. Mit den dort Weilenden kann man sprechen, ohne eine Vorleistung erbringen zu müssen. Inmitten der total ökonomisch determinierten City ermöglichen die Kirchen Erfahrungen, dass es mehr gibt als das, was man für Geld kaufen kann. Es ist eine elementare Erfahrung, die konkret wird in der alten Parole der CAJ „Ein Arbeiter ist mehr wert als alles Geld der Welt“.

Diese Praxis der Ordensniederlassungen und Innenstadtpfarreien, deren Anfänge in den siebziger Jahren festzumachen sind, ist jedoch an zwei

Punkten ambivalent und missverständlich:

1. Die Angebote und Veranstaltungsformen können von den vorbeiströmenden Passanten als normales Dienstleistungs- und Warenangebot aufgefasst werden. Dass etwas nichts kostet, ist im Geist des Kapitalismus kein zwingender Hinweis auf eine Welt, in der die unverhandelbare Würde des Menschen tatsächlich anerkannt und nicht unter die Bedingung der Leistungsfähigkeit gestellt wird. Es kann vielmehr als Eingeständnis der Armseligkeit und Wertlosigkeit dessen aufgefasst werden, was die Kirche zu bieten hat. Umso passiver die Kirchen und Gemeinschaften in den Innenstädten darauf vertrauen, dass sie schon richtig verstanden werden, desto mehr exponieren sie sich diesem Missverständnis. Gleichzeitig verkürzen sie die Kirchlichkeit ihres Engagements, wenn sie sich auf die Bewegung des „Kommens“, auf die Sammlungsbewegung beschränken. Primär für den Selbstvollzug der Kirche ist die Bewegung zu den Menschen hin, also die Sendung. Nur so ist sie Leib Christi, der die Zuwendung Gottes zu den Menschen ist. Diesen Primat der Sendung hat die Erneuerung der missionarischen Grundstruktur des Handelns der Kirche bewusst gemacht.

2. Eine zweite Ambivalenz wohnt der bisher geschilderten Praxis der Citypastoral inne: Verkündigungsgeschehen ist niemals nur monodirektional, sondern immer kommunikativ. In dem Moment, wo man nicht nur etwas über den christlichen Glauben sagen will, sondern den Glauben dem Anderen so anbieten will, dass er ihn als die beste Möglichkeit für sein Leben erkennt und erfährt, spätestens dann muss kirchliches Handeln kommunikativ sein. Es kann sich nur realisieren unter der wechselseitigen Anerkennung der Freiheit der Gesprächspartner. Denn die Zustimmung zum Glauben ist nach alter Lehre ein Akt des geheimnisvollen Zusammenwirkens von Gnade und Freiheit. Soll Verkündigung wie Mission überhaupt zum Ziel kommen können, muss der Andere frei sein. Glaubensverkündigung und missionarisches Handeln sind im Zentrum immer ein Kampf um die Freiheit des Anderen. Diese Norm kirchlichen Verkündigungshandelns wird erschwert, wenn nicht gar konterkariert durch die Erfahrung der Kurzzeitigkeit und Augenblickshaftigkeit des Lebens in der City. Gleichberechtigte Begegnungen scheinen unter Bedingungen der Mobilität sehr viel schwerer realisierbar als monodirektionale Information.

Ausblick

Angesichts dieser Einwände kann auf folgende beobachtbare Tendenzen hingewiesen werden: Im Zuge der Erneuerung der missionarischen Kerndimension des Selbstvollzugs der Kirche sind Aktionsformen entstanden, die die Sendung der Kirche zu den Menschen deutlicher verwirk-

lichen. Die Relativierung einer total werdenden ökonomische Rationalität und ihrer Reduktion des menschlichen Lebens auf die Dimension der Nützlichkeit geschieht nicht von selbst, sondern muss aktiv betrieben werden. In diesem Zusammenhang ist ein theologisches Stichwort zentral geworden. Die kürzeste Definition der Religion ist nach J. B. Metz „Unterbrechung“.

Citypastoral übt zunehmend eine Praxis der Unterbrechung. Sie wird sinnfällig in einer symbolischen Aktion eines Kapuzinerpaters, der lange in der Frankfurter Citypastoral gearbeitet hat: Er nahm zwei Stühle und stellte sie mitten in den Passantenstrom der großen Einkaufsstraße in Frankfurt. Auf den einen Stuhl setzte er sich selbst. Nach seinen Angaben dauerte es nie lange, bis dass einer der Vorbeiströmenden sich ein Herz fasste und auf dem anderen Stuhl Platz nahm.

Im Kontext der durch tendenziell totale Mobilität geprägten City von Frankfurt bringt diese Zeichenhandlung eine entscheidende Dimension der Hoffnung der Christen zum Ausdruck. Die Passantenströme durch die ausgestellten Waren sind die sichtbare Seite einer Wirtschaftsweise, in der die Wertschöpfung sich abgelöst hat von den Bedürfnissen der Menschen. Sie ist Selbstzweck geworden. Die Versorgung der Menschen mit Kleidung, Nahrung und Wohnung erscheint als ein zufälliger Nebeneffekt. Wenn er in einigen Regionen der Welt ausbleibt, hat das für die Kapitalströme, die die Welt umkreisen, keinerlei Bedeutung. Auf der anderen Seite erzeugt diese zum Selbstzweck gewordene Kapitalakkumulation überflüssige Luxusgüter, die für die Erhaltung des menschlichen Lebens nahezu bedeutungslos sind. Geld ist in der Tendenz nicht mehr allein eine Steuerungs- und Kommunikationsmittel, das die Produktion und Distribution lenkt, sondern seine Vermehrung ist das Ziel von Produktion und Handel. Eine Bewegung, die nur sich selbst zum Ziel hat, ist unendlich. In der unendlichen Zeitreihe verliert jedes Moment unendlich an Wert. Die Menschen, die in Funktionskreise des wirtschaftlichen, technischen und informationellen Handelns eingebunden sind, werden angesichts der unendlichen Dauer der Zeit bedeutungslos. Die Zeichenhandlung des Kapuzinerpaters unterbricht diese unendliche Akkumulation von Kapital an der Stelle, an der sie für die Menschen sichtbar und oft genug auch leidvoll erfahren wird: Im Passantenstrom kann man – so haben es viele Menschen erfahren – seine Fähigkeit verlieren, sich selbst zu steuern. In der Unübersichtlichkeit des Waren- und Informationsangebotes, des dauernden Wechsels der Moden und technischen Neuerungen und in der Zumutung von Mobilität ist dasjenige bedroht, was nach der biblischen Anthropologie den Menschen zum Menschen macht – seine Verantwortung für sich selbst, seinen Nächsten und die Welt, die ihn umgibt.

Die Zeichenhandlung des Kapuzinerpaters unterbricht die Bewegung des

Passantenstromes, indem er den Menschen ins Gesicht schaut. Und indem er ihnen ins Gesicht schaut, gibt er sich selbst und sein Gesicht zu erkennen. Er macht sich verletzlich. Er riskiert, als ein Störfaktor abgelehnt zu werden. Eine solche Zeichenhandlung macht die Durchbrechung von Anonymität und sozialer Distanz ansatzhaft erfahrbar. Die Zeichenhandlung ist ein Anstoß für die Menschen im Passantenstrom, ihre eigene Subjektivität und Fähigkeit zur Selbststeuerung zu bewahren oder wiederzuerwecken. Diese Handlung kündigt von der Würde des Menschen, wie sie nur der haben kann, der von Gott geschaffen ist. Darin ist sie Verkündigung der frohen Botschaft.

Im Passantenstrom den Menschen entgegenzutreten und ihnen das eigene Antlitz zu offenbaren, erfordert Mut. Es ist für die Christen, die sich in der Citypastoral engagieren, eine Übung ihres eigenen Subjekt-Seins. Darin vollendet sich der missionarische Charakter eines solchen Handelns: Das Evangelium zu verkünden ist nicht nur eine Tat am oder für den Anderen, sondern immer auch „Selbstevangelisierung“. Das ist einer der wichtigsten Stichworte von *Evangelii nuntiandi*.

Die Erneuerung der missionarischen Dimension der Kirche hat für die hier beschriebenen Formen der Citypastoral jenseits der Grenzen der traditionellen Pfarreseelsorge in zweierlei Hinsicht eine wichtige Bedeutung: Das missionarische Verständnis der Kirche klärt den ekklesiologischen Stellenwert der Citypastoral. Citypastoral ist der Aufbruch der Kirche in die ökonomisch determinierten Zentren der großen Städte. Hatte die Kirche das Selbstbild der Dorfkirche und war das Image der Landpfarrer eher das eines staatlichen Beamten, der auf die Anweisungen von oben wartet, bevor er etwas tat, dann ist die City ein ungewohnter, fremder Ort für die Kirche. Die Mitarbeiter der Initiativen und Einrichtungen fühlten sich eher am Rande der Kirche. Wenn nun die Kirche missionarisch ist, dann ist ihre Dynamik, ihre Veränderungs- und Reformbereitschaft von entscheidender Bedeutung. Sie ist als pilgerndes Gottesvolk auf dem Weg zum ewigen Heil. Permanent die Grenzen ihres eigenen Daseins zu überschreiten ist ihr Wesen. In einer missionarischen Kirche ist das, was am Rande steht, das, was im nächsten Augenblick in der Mitte steht.

Citypastoral ist in den letzten Jahren von der Peripherie ein ganzes Stück weit ins Zentrum des kirchlichen Lebens gerückt. In der Neuorientierung der Pastoral, die seit dem Jahre 2000 die Gemüter der Verantwortlichen erhitzt, spielen ihre Themen und Anliegen eine wichtige Rolle. Ja, einige Diözesen begründen Sparmaßnahmen damit, um Spielräume zu erhalten, neue pastorale Aufbrüche fördern zu können.

Potential Ortsgemeinde

Ein praktisch-theologisches Plädoyer

Seit geraumer Zeit ist in nahezu allen deutschen (Erz-)Bistümern ein umfassender Prozess der Neuordnung der pastoralen Strukturen in Gang. Nach Bischof Joachim Wanke signalisiert er „eine historische Zäsur in der Geschichte der Seelsorge in Deutschland.“¹ Es zeichne sich eine Entwicklung ab, die allenthalben Unübersichtlichkeit, Orientierungslosigkeit und Ängste erzeuge. Dies ist offensichtlich nicht nur bei den Haupt- und Ehrenamtlichen und an der Basis der Gemeinden, sondern bis hinauf zu den Bischöfen der Fall.

1. Ein Studientag der deutschen Bischöfe

Im April letzten Jahres hatten sich die Bischöfe auf einem Studientag während ihrer Frühjahrs-Vollversammlung mit der Neuordnung der pastoralen Strukturen befasst.² Dabei befanden sie, dass die Gemeindeftheologie der sechziger und siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts mit ihrem Anspruch, jede Pfarrei müsse von einer versorgten zu einer selbstsorgenden Gemeinde werden, sich nicht erfüllt habe. Aber sie beurteilten die heutige Situation der Gemeinden auch nicht negativ. Es würden sich Chancen und Aufbrüche zeigen, viele Männer und Frauen, Jugendliche und Kinder stellten in den Gemeinden einen pastoralen Reichtum dar. Daneben seien freilich auch andere Entwicklungen zur Kenntnis zu nehmen. Gemeinden dünnten aufgrund des demographischen Wandels, aufgrund von wirtschaftsbedingten Wanderungsbewegungen aus. Eine wachsende innerkirchliche wie auch innergemeindliche Pluralisierung des Lebens lasse die Menschen vom Gemeindeleben Abstand nehmen.³ Hinzu komme die Verlagerung des modernen Lebens von einer begrenzten Ortsbezogenheit auf größere Lebens- und Sozialräume. Das al-

1 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Arbeitshilfen Nr. 213. „Mehr als Strukturen... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen.“ Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, 19.

2 Siehe dazu Anmerkung 1 sowie Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Arbeitshilfen Nr. 126. „Mehr als Strukturen...“ Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick, Bonn 2007.

3 Dieses Abstandnehmen muss unserer Meinung nach nicht sein, wenn man nur die „innergemeindliche Pluralisierung“ nicht als erlittene Pluralisierung auf dem Territorium einer Gemeinde ansieht, sondern als *Pluralisierung der Gemeinde* versteht, durch die die Gemeinde mehr Lebendigkeit erfährt.

les mache es erforderlich, die pastoralen Strukturen diesen Entwicklungen anzupassen, indem die Kirche den Menschen in die größeren sozialen Lebensräume folge. Die engen Grenzen zu klein gewordener und personell ausgedünnter Gemeinden müssten überschritten und ein neues Forum gemeinschaftlich zusammenarbeitender Gemeinden müsste geschaffen werden.

Das alles erweckt den Eindruck, als bestünde das Hauptmotiv der Bischöfe zur Neuordnung der pastoralen Strukturen darin, den Menschen in die größeren Lebensräume zu folgen und ihnen dort nahe zu sein. Andere Motive, wie die Personal- und Finanznot, spielten nur eine Nebenrolle.

Verhält es sich tatsächlich so? Machte denn die Pastoral der Kirche bisher, in den letzten Jahren und Jahrzehnten, die Pastoral in den Gemeinden also, tatsächlich den überzeugenden Eindruck, sich ernsthaft mit den Lebensbedingungen der Menschen befasst zu haben? Den Menschen ihr aufmerksames Interesse geschenkt zu haben? Das darf ernsthaft bezweifelt werden. Und dies nicht erst angesichts der Äußerung Bischof Wankes auf dem Studientag, dass eine Pastoral, die alle Gläubigen gleichmäßig versorge, endgültig der Vergangenheit angehöre.⁴ Wenn schon, stand nicht der einzelne Mensch in seinem biographischen Auf und Ab im Zentrum, sondern das Heil der „Seele“. Gemeinden wurden nach Seelen, nicht nach Personen mit ihren unterschiedlichen Biographien gezählt. Woher soll also heute das wirkliche seelsorgliche Interesse für den Menschen herrühren? Dass es ihnen bis in die behaupteten größeren Lebensräume folge?

In einer gewissen Spannung dazu legt der CIC von 1983 dem Begriff des „Pfarrvolkes“ eine sehr weitgefaste Bedeutung zugrunde. Dem Pfarrvolk habe der Pfarrer seine Sorge zukommen zu lassen. Es rekrutiert sich, wie Erzbischof Schick beim Studientag ausführte, aus allen Gläubigen, die zu einem pfarrlichen Territorium gehören. Darunter fallen religiös Abständige ebenso wie getaufte Christen, die nicht der katholischen Kirche angehören, ja, selbst Ungetaufte zählen dazu (vgl. Can 528 § 1). Die Zugehörigkeit zur Pfarrei ist nach Schick demnach ähnlich „vielschichtig und vielstufig wie die Zugehörigkeit zur Kirche.“⁵ Nur scheint Schick diese Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit der Zugehörigkeit zur Gemeinde in seinen weiteren Ausführungen aus dem Auge verloren zu haben, wenn er die Gemeindewirklichkeit anhand von fünf Mängeln meint erheben zu sollen.

Der erste Mangel bestehe im „Pfarrermangel“. Dabei sprach er bewusst vom Pfarrer- und nicht vom Priester-mangel und räumte ihm die Priorität ein, die ihm heute tatsächlich zukommt. Er unterschied sich darin – ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, sei dahin gestellt – von der allgemeinen

4 Vgl. Arbeitshilfen Nr. 213, 19.

5 Arbeitshilfen Nr. 216, 26.

Sprachregelung, dass Raumanpassungen, aber nicht der Pfarrermangel die Neuordnung der pastoralen Strukturen erforderlich machten.

Diesbezüglich tat sich vor Jahren bereits Tebartz-van Elst hervor. In seinem Buch „Gemeinden verändern sich“⁶ dreht sich alles um die Mobilität des heutigen Lebens, der sich die pastoralen Strukturen anpassen müssten. Dabei konnte er freilich vom Priestermangel nicht gänzlich absehen und so beginnt er einen Abschnitt über den Priestermangel mit dem bezeichnenden Satz: „Der Priestermangel ist ein Anlass, aber nicht der ausschließliche Grund für die Überlegungen zur Neustrukturierung der Seelsorge.“⁷ Anlass, aber nicht Grund. Er wagte nicht zu sagen, der Priestermangel sei der Grund der Reformen. Er erlaubte sich nur, von Anlass zu sprechen, um ihm in der zweiten Satzhälfte ungewollt als dem wahren Grund, sogar als dem nicht ausschließlichen Grund, auf den Leim zu gehen. Er stellte fest, man dürfe sich nicht auf den Priestermangel fixieren, da das bedeute, das Denken in der Schiene der alten Versorgungspastoral fortzusetzen. Nur entging ihm dabei offensichtlich, dass die bisherigen Reformschritte in ihrer Orientierung an der Zahl der zur Verfügung stehenden Priester nichts anderes tun.

Bei Schick lautet der zweite Gemeindemangel: „Katholikenmangel“. Statistisch gesehen beträgt die Zahl der Katholikinnen und Katholiken in Deutschland im Jahr 2006⁸ knapp 25,7 Millionen. Damit hat sich ihre Zahl seit 1990 um 2,6 Millionen bzw. um 9,1 Prozent verringert. Statistisch gesehen bedeutet das, dass pro Jahr etwa 100 Pfarreien mit durchschnittlich 3000 Katholikinnen und Katholiken aussterben. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass tatsächlich jedes Jahr 100 Gemeinden mit einer Größe von 3000 Katholiken von der Bildfläche verschwinden. Ich frage mich überhaupt, was dazu berechtigt, angesichts eines statistischen Rückgangs von einem Katholikenmangel zu reden. Wo liegt denn die Bemessungsgrenze, ab der von einem quantitativen Mangel zu reden ist? Und was meint man eigentlich, wenn man konstatiert, der Christenmangel in unseren Gemeinden sei nicht zu leugnen?⁹ Man misst diesen Mangel an den leerer werdenden Kirchenbänken, am nachlassenden Gottesdienstbesuch am Sonntag? Wo bleibt da das Kriterium der Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit des Gemeindeprofils? Wo die innergemeindliche Pluralisierung, die man eben nicht, schon gar nicht in toto, als Mangelsymptom verbuchen darf? Noch problematischer wird es, wenn man aus dem allein unter quantitativem Aspekt gesehenen Gottesdienstbesuchermangel die Konsequenz ableitet, solche

6 Franz-Peter Tebartz-van Elst, *Gemeinden verändern sich. Mobilität als pastorale Herausforderung*, Würzburg 2001.

7 Tebartz-van Elst, a.a.O., 157.

8 Das ist das Jahr, für das die letzte kirchliche Statistik vorliegt; vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Arbeitshilfen Nr. 221. Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2006*, Bonn 2008.

9 Vgl. Tebarz-van Elst, a.a.O., 32.

Gottesdienste lohnten sich nicht mehr, sie würden Kosten verursachen, in denen wir „über die Verhältnisse“¹⁰ lebten. Wenn es darauf ankommt, verengt sich bei den Bischöfen das Verständnis des Pfarrvolkes auf die „aktiven Katholiken“, deren Zahl sich seit der Mitte des letzten Jahrhunderts von 50 Prozent auf derzeit 15-18 Prozent gesenkt hat. Die Folgerung: Das könne bezüglich der pastoralen Strukturen nicht außer Betracht bleiben.

Der dritte Gemeindemangel bestehe im „Glaubensmangel“. Er zeige sich im schwindenden Bewusstsein für das Sakramentale und das Sakramental-Spirituelle. Vor allem die drei Sakramente, die einen Schwerpunkt der bisherigen Tätigkeit von Priestern bildeten, Eucharistie, Beichte und Krankensalbung, würden aus dem Bewusstsein schwinden. Man mag sich fragen, warum hier das Grundsakrament der Taufe und das Sakrament der Ehe außen vor bleibt, sind sie doch ebenso in der Regel wiederkehrende Sakramente in der Tätigkeit eines Pfarrers. Schick hat recht, wenn er den Einbruch des Bußsakramentes hervorhebt, der in der Tat dramatisch ist. Aber auch der hat viele eigene Gründe, die nicht einfach unter der Formel des Glaubensmangels zu verrechnen sind. Er erfolgte vor allem aufgrund der Tatsache, dass das Bußsakrament zu einem Ritus erstarrt war, der sich kaum noch auf das reale Leben bezog und wenig mit einem spirituell suchenden Glauben zu tun hatte. Auch hier muss man vorsichtig sein, Entwicklungen einfach als kruden Glaubensmangel zu identifizieren. Und ob generell der Sinn für das Sakramentale und Spirituelle im Schwinden begriffen ist, darf auch bezweifelt werden. Eher würde ich einen „Glaubensmangel“ anderer Art identifizieren wollen, nicht bei den Ortsgemeinden, sondern bei Bistumsleitungen und Generalvikariaten. Glauben diese tatsächlich an die grundsätzliche Sakramentalität der Ortsgemeinden? An das sakramentale Potential, das sie als Kirche, als Volk Gottes nach LG Art. 1 haben?

Einen vierten Mangel erhebt Schick im „Geldmangel“ der Gemeinden. Der ist bei ihm dezent nach hinten gerutscht, wo er in Wahrheit neben dem Priesterangel den Ausschlag für die pastoralen Strukturereformen gab, auch wenn dies die wenigsten Bistümer offen einräumen. Zuletzt findet bei Schick noch der „Kindermangel“ als ein Aspekt des Gemeindemangels Erwähnung, der gewissermaßen alle anderen Mängel, den Priester-, Katholiken- und Geldmangel, nach sich zieht.

10 Tebartz-van Elst, a.a.O., 33.

2. Statt Raumöffnung Priester- bzw. Pfarrerfixierung

Im Ganzen fällt auf, dass in dieser Mängelliste der Hinweis auf zu klein gewordene, ausgedünnte, in ihren Arbeitsmöglichkeiten beschränkte bzw. überforderte Ortsgemeinden fehlt. Wo das doch sonst das nach außen am stärksten betonte Argument ist. Ist es am Ende gar nicht so stark?

Wie schon erwähnt, tat sich Tebartz-van Elst als Protagonist dieses Arguments hervor. „Mobilität als pastorale Herausforderung“ lautete der Untertitel seiner Untersuchung. Mobilität sei ein Zeichen der Zeit, dem die kirchlichen Strukturen Rechnung tragen müssten. Tebartz-van Elst scheint damit ernst machen zu wollen, aber bei genauerem Hinsehen lässt sich der Eindruck nicht unterdrücken, dass hier potemkinsche Dörfer vorgeführt werden. Sein Pastoralverständnis sieht sich durch die moderne Mobilität nicht wirklich herausgefordert. Entlarvend ist seine Bemerkung, dass der Wandel in der Gesellschaft zwar sorgfältig wahrgenommen werden müsse, er dem aber unverbunden an die Seite stellt, dass die theologische Vergewisserung der Frage zu gelten hat, „wer wir als Kirche sind.“¹¹ Gesellschaftsanalyse und theologische Vergewisserung, wer wir als Kirche sind, was eine Ortsgemeinde ist, finden hier nicht zusammen. Die Analyse der Gegenwart wird nicht zum Kennzeichen des gottgewollten Kirche- bzw. Gemeindeseins. Kirche und Gemeinde sind „zuerst Gabe Gottes in der Wirkkraft und Lebendigkeit des Heiligen Geistes.“¹²

Dieser Satz nimmt sich wie das friedliche Arkadien aus. Aber was ist an ihm dran? Was ist an diesem „zuerst“ dran? Ist denn Kirche, ist denn eine Gemeinde zuerst Gabe Gottes und sozusagen nichts anderes als Gabe Gottes, um von dieser erhabenen Höhe in die Untiefen der Analyse der Zeichen der Zeit zu starten? Dieses fromme apriorische „zuerst“ verschleiert, dass die Kirche bzw. eine Ortsgemeinde eben keine Klarheit hat, wie sie in der Situation einer Herausforderung, konkret unter den heute gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen, handeln soll. Sie kann da nicht unmittelbar auf die Offenbarung zurückgreifen und aus ihr schöpfen.

Ob sie sich wirklich zuerst vom Geist Gottes leiten lässt und nicht im Gegenteil von eigenen sehr menschlichen Ängsten, das erweist sich exakt daran, wie sie die Gegenwart sieht. Ob sie in den Zeichen der Zeit¹³ den Widerpart Gottes und eine gottferne Zumutung und damit – in einer beinahe Selbstidentifizierung mit Gott – ihren eigenen Widerpart erblickt oder ob sie aus ihnen Gottes Anruf zu vernehmen bereit ist, der sie zu neuem Handeln und zum Mut zu neuen Handlungsstrukturen herausruft. Die Art und Weise, wie die pastoralen Strukturreformen auf die moderne Mobilität einzugehen behaupten, erweckt einen doppelten Verdacht. Zum

11 Tebartz-van Elst, a.a.O., 7.

12 Tebartz-van Elst, a.a.O., 47.

13 Mehr zum Begriff der Zeichen der Zeit unter Punkt 5.

einen den Verdacht, dass sie gar nicht die heutige Lebensmobilität meinen, sondern nach der Devise handeln, mit der vorhandenen Personal- und Finanzdecke fürs erste noch einmal über die Runden kommen. Zum anderen kommt der Verdacht auf, dass sie gleichwohl die Phantasie haben – das „zuerst“ scheint das nahe zu legen –, die heute größeren Lebens- und Sozialräume kirchlich/gemeindlich zu umhegen, sie nicht aus der Obhut zu entlassen, weil diese größeren Sozialräume alles Mögliche seien, nur eines nicht, der Ort Gottes. Trifft dieser Verdacht zu, so verpasst die Kirche, so verpassen die Ortsgemeinden exakt darin jene Beweglichkeit, jene Flexibilität, die nach dem II. Vatikanischen Konzil ihr Wesen ausmacht: Kirche *in* der Welt, Gemeinde *in* der Gesellschaft zu sein.

Die Versuchung ist groß, es sich auf dem Polster des „zuerst“ – Kirche, Gemeinde ist zuerst Gabe Gottes – gemütlich zu machen, auf einem Polster, das das Konzil nicht als Polster, sondern eher als Sprungfeder versteht, damit Kirche, damit Gemeinde nach LG Art. 1 gleichsam das Zeichen und Werkzeug des Heiles werde. Kirche nimmt sich, Gemeinde nimmt sich nicht ernst, solange sie ihren gesellschaftlichen Kontext nicht ernst nimmt. So ist es eine ernsthafte Frage, ob sich die derzeitigen pastoralen Strukturreformen als eine Leistung verstehen dürfen, die den heutigen pastoralen Herausforderungen angemessen ist. Nein, das ist keine ernsthafte Frage mehr. Sie ist längst zu einer rhetorischen geworden, auf die die Spatzen die Antwort von allen Dächern pfeifen: Die Kirche, die Ortsgemeinden müssen in ihrer inneren Struktur mobiler und flexibler werden. Solange Ortsgemeinden ihren Volk-Gottes-Status auf Gemeindeebene nicht strukturell einholen und umsetzen, solange sie also in-amovibel bleiben, so lange sollten sie sich aller Mobilitätskoketterien enthalten.

Denselben Verdacht, dass sich die pastoralen Strukturreformen nicht ernsthaft auf die gegenwärtigen Gesellschaftsverhältnisse einlassen, nährt eine Beobachtung bei Bischof Marx,¹⁴ der in seinem Studentagbeitrag die Forderung erhob, der Priester der Zukunft müsse „sich bei aller lebensweltlichen Einbindung doch auf die ‚sakramentale Nähe‘ konzentrieren... Das ist es, was die Menschen vom Priester erwarten: dass er Zeichen der Nähe Gottes ist.“¹⁵ Hieran mag weniger zu kritisieren sein, dass das tatsächlich einige Gläubige so erwarten. Heftiger zu kritisieren ist, dass ein Bischof so denkt und damit, formal ähnlich wie Tebartz-van Elst, die lebensweltliche Einbindung der Priester in ihrer Bedeutung unterschätzt, um Vermittler der Nähe Gottes zu sein. Bischof Marx unterscheidet, trennt, ordnet einander nach, was – um es mit der chalcedonensischen Formel auszudrücken – ungetrennt und unvermischt existieren soll, oder es existiert nicht: nämlich die lebensweltliche Einbindung und die sakra-

14 Er war damals noch Bischof von Trier.

15 Arbeitshilfen Nr. 213, 65.

mentale Zeichenhaftigkeit des Priesters. Die Folge ist eine doppelte. Zum einen werden die Priester zu Typenträgern „sakramentaler Nähe“ erklärt, das heißt, zu Trägern einer Gott vermittelnden Nähe, eine Rolle, der sie dann schwerlich nachkommen können, wenn sie ihre lebensweltliche Einbindung vernachlässigen. Denn so gefährden sie ihre sakramentale Rolle bzw. sie verfehlen sie, *indem* sie sie bzw. *indem* ein Bischof sie überhöht. Zum anderen werden im selben Atemzug die Mitglieder des Volkes Gottes der Nähe, die Gott zu ihnen hat, quasi beraubt, da ja der Priester als Typenträger dieser Nähe fungiert. Bei dieser Sicht wundert es nicht, ja da passt es exakt dazu, dass die derzeitigen pastoralen Reformen zwangsläufig alle um die Figur des Priesters bzw. des Pfarrers kreisen. Denn er ist das Zeichen der Nähe Gottes. Wofür sind dann aber die Gemeinden „Zeichen“?

Doch auch anderes kam beim Studientag zu Wort. So erläuterte Schick, es müsse darum gehen, die Gemeinschaft der Gläubigen auf Gemeindeebene so in die Funktionen bzw. Dimensionen des Gemeindelebens „einzu- binden, dass die Pfarrei selbst Träger, Subjekt der Verkündigung, der Liturgie, der Gemeinschaft und der Caritas nach innen und außen ist.“¹⁶ So richtig das ist, könnte man sich allenfalls an dem „Einbinden“ stoßen. Denn da fragt sich, wer der Einbindende und wer der Eingebundene ist und wie es um dessen Subjektsein bestellt ist. Aber immerhin. Ähnlich äußerte sich Erzbischof Zollitsch: „Wir müssen weit mehr als bisher damit ernst machen, dass Seelsorge nicht allein Aufgabe der Priester und noch weiter gefasst, nicht allein Aufgabe der hauptamtlich in der Kirche Tätigen ist, sondern verstärkt Sache möglichst vieler in den Pastoralverbänden und Seelsorgeeinheiten.“¹⁷ Noch einen Schritt weiter ging Paul Wehrle, der darauf hinwies, dass in der Kirche nicht nur gefragt werden dürfe, „für welche Aufgaben brauchen wir noch jemanden, sondern auch, was will uns der Geist Gottes durch vorhandene Talente erst als bedeut- same Herausforderung der Gemeinde zeigen.“¹⁸ Und er unterstrich sei- nen Gedanken durch den Verweis auf die biblische Orientierung an den Charismen, die die Voraussetzung für Kooperation und Fruchtbarkeit pa- storale Handelns bildeten.

Was der Geist Gottes uns zeigen will, in welchen Konstellationen und Kontexten auch immer, sei es aus dem Fundus der Gemeinden, sei es im Spiegel der Zeichen der Zeit, es ist exakt diese Frage, an der sich die Reformen der pastoralen Strukturen entschieden ausrichten müs- sen. Diesbezüglich hinterlässt der Studientag einen reichlich unsicheren Eindruck. Die Bischöfe sehen mit ihren Reformschritten den heutigen pa- storale Herausforderungen nicht entschlossen ins Auge.

16 Arbeitshilfen Nr. 213, 35.

17 Arbeitshilfen Nr. 213, 51.

18 Arbeitshilfen Nr. 213, 76.

3. Differente Handlungsziele

In den Arbeitshilfen Nr. 216 haben die Bistümer ihre Reformschritte offen dargelegt. Und zwar unter der dreifachen Rubrik der Grundlagen, Strukturen und Realisierung. Es soll hier ausreichen, lediglich auf die Grundlagen einen kursorischen Blick zu werfen.

Als erstes registrieren wir, dass die Grundlagen in die drei Aspekte der Ziele, der Hintergründe/Motive und Anlässe der Reformen unterteilt werden. Damit reißt man manches auseinander, was einmal in einem kausalen Zusammenhang steht, ein andermal aber nur eine lose bis keine Verbindung aufweist. Lassen die Strukturreformen erkennen, dass ihnen die Verschmelzung der Offenbarung, des Evangeliums und der Lebensbedingungen der Menschen von heute als Kriterium zugrunde liegen? Lassen sie zumindest erkennen, dass sie diese Verschmelzung anstreben? Das muss doch das Ziel der pastoralen Orientierung an der Chiffre der modernen Mobilität sein, die im Übrigen nicht nur eine räumliche Mobilität, sondern eine innere Mobilität des Menschen meint, sein Suchen nach Selbstvergewisserung und Identität. Haben die pastoralen Strukturen diesen Sachverhalt im Blick? Oder behaupten sie das nur von sich? Das ist die Frage.

Es gibt in der Tat einige Bistümer, die ihre pastoralen Ziele ausdrücklich mit den tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen und der Veränderung der Lebenswirklichkeit der Menschen begründen. So sprechen die Mainzer Grundlagen davon, dass die Reformen die Gemeinden „evangeliumsgemäß und zeitgemäß“¹⁹ stärken wollen. Daraus ist die Absicht erkennbar, beide Dimensionen in ihrem Reformprogramm zu verschmelzen. Ähnlich gibt sich das Erzbistum Berlin das Ziel einer Erneuerung der Pastoral, „die theologisch durchdacht den Zeitumständen entsprechen soll.“²⁰ Auch daran lässt sich der Anspruch erkennen, dass die theologische Reflexion der heutigen Lebensbedingungen zu entsprechenden pastoralen Konsequenzen führt. Allerdings beherrscht im Fall Berlins die Finanznot des Erzbistums alle anderen Aspekte der Zeitgemäßheit derart, dass die Finanznot alle anderen Aspekte gewissermaßen verschlingt. Nur so ist der Zielsatz zu erklären, der sich wie die Quadratur des Kreises liest: „Die quantitative Kürzung der kirchlichen Dienste muss mit einer Konzentration auf Kernaufgaben bei gleichzeitiger Qualitätssteigerung einhergehen.“²¹ Papier ist geduldig, kann man da nur sagen. Das Erzbistum Freiburg nimmt sich vor, Grenzen zu überschreiten und einen Aufbruch zu wagen, der Entlastung und Freiraum schafft und es ermöglicht, „kirchliches Handeln neu zu denken und zu gestalten.“²² Dabei sieht

19 Arbeitshilfen Nr. 216, 78.

20 Arbeitshilfen Nr. 216, 27.

21 Arbeitshilfen Nr. 216, 27.

22 Arbeitshilfen Nr. 216, 45.

es in der Offenheit der Menschen für religiöse Erfahrungen eine Chance für solch neues Denken und Gestalten. Indirekt ist die Verschmelzung von Evangelium und heutigen Lebensbedingungen auch aus dem Zielsatz des Erzbistums Köln herauslesbar, dass Voraussetzungen geschaffen werden müssen, die es erlauben, dass Gemeinden vor Ort ihre eigene pastorale Perspektive entwickeln. Dazu passt, dass die Strukturvorgaben von den vorhandenen Charismen und nicht von den gestellten Aufgaben ausgehen sollen.²³ Regensburg schließlich setzt sich programmatisch zum Ziel, die Zeichen der Zeit zu erkennen, um auf dieser Grundlage die neuen pastoralen Strukturen zu errichten.²⁴ All diesen (Erz-)Bistümern ist gemeinsam, dass sie – wenigstens theoretisch – in der Verschmelzung von Evangelium und heutigen Lebensbedingungen die wesentliche Grundlage ihrer pastoralen Erneuerung sehen.

In anderen Bistümern wird das weniger deutlich, wenn es überhaupt im Blick ist. Das Bistum Augsburg setzt gleich mit dem technischen Begriff der „Pfarreiengemeinschaften“ ein. Damit sie gelingen, müsse die Vision einer aus ihren Quellen erneuerten Kirche von den Gläubigen aufgenommen werden.²⁵ Vielleicht liegt das Unbehagen, das bei diesem Zielsatz bei uns aufkommt, in der sprachlichen Formulierung. Aber es ist wohl mehr. Eine Vision müsse von den Gläubigen aufgenommen werden. Bei ihr handelt es sich, dem sprachlichen Duktus nach, jedenfalls nicht um die Vision der Gläubigen selbst. Deren Wahrnehmungshorizont, deren Erfahrungsschatz, auch deren Schatz an Glaubenserfahrung scheinen nicht zu zählen. Damit lässt es dieser pastorale Ansatz von vornherein an Zeitgemäßheit, an Offenheit und Beweglichkeit, am Zulassen der pluralen Erfahrungen der Menschen udgl. fehlen. So bleibt die Verschmelzung der Horizonte von vornherein versagt, und entsprechend greifen die pastoralen Strukturreformen zu kurz. Wenig befriedigend ist auch die Zielbeschreibung des Bistums Speyer, die schlicht lautet, bistumsweit Pfarreiengemeinschaften zu bilden.²⁶ Die Motive und Hintergründe reichen über die abnehmende Katholikenzahl und über die Notwendigkeit der Kooperation der Pfarreien nicht hinaus. Im Bistum Paderborn scheint wenigstens andeutungsweise das Kriterium der Verschmelzung in dem Satz auf, dass die vorhandenen Kräfte konzentriert werden müssten, „damit die Sendung der Kirche sowohl heute als auch in Zukunft gelebt werden kann.“²⁷ Man kann daraus immerhin indirekt schlussfolgern, dass dem die Überzeugung zugrunde liegt, dass diese Zukunft nur dann gelingt, wenn das Kriterium der Verschmelzung von Evangelium und Zeitgemäßheit zum Zuge kommt.

23 Vgl. Arbeitshilfen Nr. 216, 64.

24 Vgl. Arbeitshilfen Nr. 216, 110.

25 Vgl. Arbeitshilfen Nr. 216, 17.

26 Vgl. Arbeitshilfen Nr. 216, 121.

27 Arbeitshilfen Nr. 216, 99.

Gewissermaßen eine mittlere Position scheinen andere Bistümer einzunehmen. Angesichts der Veränderungen in Gesellschaft und Kirche soll das Zukunftskonzept im Bistum Essen „die kirchliche Präsenz und Nähe zu den Menschen in der Fläche des Bistums sicherstellen“.²⁸ Hier klingt zwar, so könnte man wohlwollend lesen, in den Menschen der Pol der Zeitgemäßheit an, aber er erweist sich, genau besehen, nicht als echter Pol. Die Menschen werden hier lediglich unisono als Empfänger, als Adressaten der kirchlichen Nähe gesehen, zu der sie selber von sich aus nichts beitragen. Die kirchliche Nähe kommt auf sie gewissermaßen in den reformierten kirchlichen Strukturen von außen zu. Nur bei größtem Wohlwollen kann man heraushören und mit herauslesen, dass die Lebensbedingungen der Menschen ein konstitutives Element ortskirchlicher Existenz darstellen, ein Element, das dann aber auch in den pastoralen Strukturen vorkommen muss. Und zwar nicht aus Gerechtigkeitsgründen oder aus einem Anflug hierarchischer Großmut. Hier geht es vielmehr um das Verständnis der Ortsgemeinden selbst. Sie lahmen nicht nur auf einem, sie lahmen auf beiden Beinen, wenn sie ihrem evangeliumsgemäßen Auftrag ohne die Verschmelzung mit dem Lebensstoff der Menschen meinen nachkommen zu können. Dann lahmen nicht nur die Menschen „in der Fläche des Bistums“, dann lahmen auch die Bistumsleitungen. Ist dieses Phänomen nicht überall zu greifen?

Auch die Zielvorgabe des Erzbistums München und Freising klingt nicht nach einer entschiedenen Verschmelzung. Angesichts der gewandelten Rahmenbedingungen müsse man darüber nachdenken, wie man die Strukturen der territorialen Seelsorge verändern könne, ohne den Auftrag der Kirche zu vernachlässigen.²⁹ Das macht wieder den Eindruck, als stehe der Auftrag der Kirche, das Evangelium zu verkünden, aufgrund der veränderten Rahmenbedingungen ausschließlich unter einem ungünstigen Stern. Man rührt diese Bedingungen nur mit spitzen Fingern an. Am liebsten hätte man mit ihnen überhaupt nicht zu tun. Aber man versteht sie nicht als Zeichen der Zeit, die nach neuen Handlungsstrukturen rufen. Das Bistum Trier schließlich formuliert das pastorale Ziel, die Pfarrestrukturen am Lebens- und Sozialraum der Menschen zu orientieren.³⁰ Hier scheint sich die Orientierung der Pfarrestrukturen am Lebens- und Sozialraum der Menschen allerdings nur auf das territoriale Raumverständnis zu beschränken, von dem Tebartz-van Elst sogar behauptet, die heutige Mobilität bringe es mit sich, dass der Territorialitätsbezug der Menschen mitwachse.³¹ Der Punkt ist hier wieder, dass man mit diesem territorialen Raumverständnis der Komplexität des

28 Arbeitshilfen Nr. 216, 41.

29 Vgl. Arbeitshilfen Nr. 216, 82.

30 Vgl. Arbeitshilfen Nr. 216, 124.

31 Vgl. Tebartz-van Elst, a.a.O., 41.

Lebensraumes, der Lebenswirklichkeit und der Lebensbedingungen der Menschen von heute nicht gerecht wird. Der Lebensraum in seinem umfassenden Sinn, in seiner differenzierten Vielfalt und Komplexität, auch in seiner Undurchschaubarkeit, muss zum Strukturprinzip der Pastoral werden. Darauf kommt es heute in der Erneuerung der pastoralen Strukturen an.

Das meint freilich nicht, damit da kein Missverständnis aufkommt, eine ausschließliche Orientierung der Pastoral an den Menschen. Wir sprechen hier ja von der Pastoral, von der Seelsorge, vom kirchlichen Handeln, zu deren Wesen es gehört, unabdingbar dem Evangelium verpflichtet zu sein. Nur lösen die Ortsgemeinden diese Verpflichtung nicht ein, so lange sie die Botschaft des Evangeliums nicht in die Lebensbedingungen der Menschen hinein vermitteln. Johann Baptist Metz hat schon vor vielen Jahren gefordert, dass sich Theologie und Verkündigung – und wir sagen allgemeiner, Seelsorge und ihre Strukturen – als Biographie begreifen. Sie müssten ihren Stoff aus den Lebens- und Glaubenserfahrungen der Menschen gewinnen. Dass sich die Religiosität heute aus Teilen der Öffentlichkeit zurückgezogen hat, sowohl der kirchlichen wie der gesellschaftlichen, hat nach Metz mit der Abspaltung der Verkündigung (und der Seelsorge überhaupt) von den Lebensbedingungen und Fragen der Menschen zu tun. Die Menschen müssen als Subjekte in der Verkündigung, in der Pastoral eine Rolle spielen. Dann wird das Wirken der Kirche – und nun sei Metz wörtlich zitiert - zur „Mystagogie für alle, ohne Vulgarisierungsangst, ohne Berührungsangst gegenüber dem alltäglichen, langweiligen, ‚normalen‘ Leben und seinen kaum entzifferbaren religiösen Erfahrungen.“³² Von diesem Geist muss die Neuordnung der pastoralen Strukturen erfüllt sein.

Überblicken wir die gegenwärtigen Projekte der Neuordnung der Pastoral in den (Erz-)Bistümern,³³ so ist zwar überall die Einsicht in die Notwendigkeit pastoraler Reformen deutlich erkennbar. Nur, die Begründungen dieser Reformen überzeugen nicht. Die Bistümer tun zögerliche Schritte, vielleicht sogar Schritte, um deren Surrogatscharakter sie durchaus wissen. Das legt zumindest der Titel der beiden Dokumentationen des Studientages nahe, „Mehr als Strukturen ...“ Worin dieses Mehr besteht, bleibt unklar, so dass wir mit der inneren Zustimmung der Bischöfe rechnen, wenn wir feststellen, dass die bisher getanen Schritte keine adäquate Antwort auf die heutigen pastoralen Herausforderungen darstellen.

32 Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1984, 197.

33 Auf der Basis der beiden Dokumentationen des Studientages der Deutschen Bischofskonferenz.

4. Ekklesiologisch begründete andere Schritte

Es bedarf anderer Schritte, zu der die Theologie die Bischöfe ermutigen muss. Dabei kann ihr Kardinal Lehmann ein Gewährsmann sein, der in einem Beitrag zur Fortschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils die Theologie ermuntert und ihr als ihre Aufgabe ins Stammbuch geschrieben hat, die im Konzil unerledigt gebliebenen Aufgaben „auf ihre eigene Verantwortung (Hervorhebung S.K.) hin mutig auf(zu)nehmen und weiter(zu)führen.“³⁴ Darunter fällt heute vordringlich die Frage der angemessenen pastoralen Strukturen. Dazu ermunterte auch Bischof Wanke, der in einem Vortrag vor dem Katholisch-Theologischen Fakultätentag in Erfurt Ende Januar dieses Jahres den Theologinnen und Theologen nachdrücklich bewusst machte, dass die Bischöfe sie als theologische Lehrer bräuchten, „die nicht einfach das Alte nur wiederholen, als ob es dadurch richtiger würde.“³⁵ In der Tat, Neues muss angedacht werden, auch wenn dabei gewissermaßen über Bande gespielt wird.

So richtig es ist, was Benedikt XVI. in seinem zur Eröffnung des Akademischen Jahres an der römischen Sapienza-Universität nicht gehaltenen, aber später veröffentlichten Vortrag sagte, „dass die Erfahrung und Bewährung über Generationen hin ... ein Zeichen ihrer Vernünftigkeit und ihrer weiter reichenden Bedeutung ist,“³⁶ – und das gilt dann auch für den Bereich der Seelsorge und ihre Strukturen –, so darf daraus nicht die Konsequenz gezogen werden, es reiche aus, sich allein auf die Erfahrungen und das Bewährte früherer Generationen zu berufen. Heute haben sich die Bedingungen der Seelsorge so dramatisch verändert, dass es die Dramatik nur steigert, wenn man weiter lediglich den bewährten Erfahrungen früherer Generationen vertraut. Es ist nur ein Schlaglicht, aber ein bezeichnendes: In der Kirchenzeitung für das Bistum Mainz *Glaube und Leben* erschien dieses Jahr zum am vierten Ostersonntag begangenen Weltgebetstag für geistliche Berufe ein Artikel unter der Überschrift: „Zölibat für Priester muss bleiben,“³⁷ gewissermaßen als einzig denkbare Form des Priestertums. Fordert man damit nicht möglicherweise die Gläubigen auf, sozusagen gegen eine Wand zu beten, an der Gott an anderer Stelle längst schon Öffnungen geschaffen hat. Erinnern wir uns der Aufforderung Paul Wehrles, dass wir uns fragen sollten, wo uns der Geist Gottes längst schon vorhandene pastorale Talente und Begabungen zeigt, die die Kiche aber, hart gesagt, übergeht

34 Karl Lehmann, Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung, in: Peter Hünermann (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg-Basel-Wien 2006, 11-26, hier 16.

35 Vgl. Herder Korrespondenz 62 (2008) Heft 3, 113.

36 *Unitas*. Zeitschrift des Verbandes der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine UNITAS, 148. Jahrgang 1/2008, 5-8, hier 6.

37 Vgl. *Glaube und Leben*. Kirchenzeitung für das Bistum Mainz, 13. April 2008 Nr. 15 64. Jahrgang, 14.

und gering schätzt, weil ihr das zölibatäre Priestertum mehr wert zu sein scheint als die Existenz von Gemeinden.

Man muss es deutlich sagen: Die von den Bischöfen in Gang gesetzten Reformen bleiben in ihrem Ansatz hinter der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück. Sie schreiben sie vor allem, was dringend notwendig wäre, nicht mutig nach vorne fort.

Von daher scheint es uns geboten, nicht zum x-ten Mal die Ekklesiologie des Konzils darzustellen, um uns gewissermaßen an ihr zu erwärmen, wie schön und erhaben sie sei. Vielmehr soll es darum gehen, sie im Kontext der Frage nach den heutigen pastoralen Herausforderungen zu erörtern und aus ihr eine Gemeindeftheologie zu generieren, die heute an der Zeit ist.

Der fundamentale Satz in LG Art. 1, „die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“, gilt ohne Frage auch für unsere Gemeinden. Dafür muss man nicht viele Argumente bemühen, wenn man sich vor Augen hält, dass das Konzil für eine Teilkirche – worunter wir hier auch Gemeinden verstehen wollen – den Begriff „portio“ verwendete. Erst der CIC von 1983 ersetzte nicht von ungefähr „portio“ durch „pars“. Die inhaltliche Differenz springt in die Augen. Eine Portion Kuchen, ein Stück vom Kuchen, hat an der Substanz des ganzen Kuchens teil, das Teilstück eines Nagels aber, der bloße Nagelkopf zum Beispiel, ist in der Tat nur Teil, nur „pars“, nicht „portio“. An diesem vom CIC bewusst vorgenommenen Begriffswechsel wird deutlich, dass es für eine aufmerksame Theologie nicht nur darum geht, im Konzil selbst Liegende gebliebenes weiter aufzuarbeiten, sondern ebenso darum, nachkonziliare Abstriche und Abweichungen vom Konzil zu benennen und einzuklagen, damit heutige Strukturreformen sich nicht an nachkonziliaren Abweichungen, sondern am Konzil selbst orientieren.

Die entscheidende Charakteristik der Gemeinde ist nach LG Art. 1, dass sie Sakrament ist. Diese Qualität gewinnt sie nicht erst dadurch, dass ein vom Bischof ernannter Priester in ihr als Pfarrer installiert wird. Der Gemeinde ist vielmehr - nicht aus eigener, sozusagen demokratisch erworbener, sondern aus Gottes gnadenhaft geschenkter Vollmacht – eine Grundsakramentalität eigen, aufgrund deren sie Zeichen und Werkzeug der Einheit mit Gott und der Menschen untereinander ist. Und dies nicht lediglich im Sinne eines ethischen Appells an sie. Hier geht der Heilsindikativ, das, wozu Gott die Gemeinde gemacht hat, dem Heilsimperativ, dem, wie sie das ihr Aufgetragene in die Tat umsetzt, voraus.

Exakt hier zeigt sich heute die eigentliche Krise der Gemeinde. Sie besteht nicht darin, dass ihr die Leute weglaufen. In einem rein quantitativen Sinn vom „Christenmangel“, vom „Gemeindemangel“ zu reden, wenn die Kirchenbänke leerer werden usw., das greift zu kurz. Die Gemeindekrise,

der Gemeindemangel, besteht im Mangel der Realisierung ihrer Ermächtigung durch Gott. Die eigene Sakramentalität ist im Bewusstsein der Gemeinden nicht angekommen. Das macht das Grundproblem aus. Die von den Bischöfen und Generalvikariaten eingeleiteten Reformen verleiten Gemeinden ein weiteres Mal dazu, eine Gemeinde als Gemeinschaft von Glaubenden anzusehen, die so gut wie nichts zähle, die Manövriermasse sei, mit der eine Diözesanleitung beliebig umgehen könne. Gewiss, wir wollen nicht ungerecht sein. Bistumsleitungen und Generalvikariate gehen mit ihnen nicht nach Belieben um, sondern – im Bewusstsein eigener Ohnmacht und im Wissen um den Surrogatcharakter ihres Handelns – unter dem Zwang der abnehmenden Zahl der zur Verfügung stehenden Priester. Auf diese Weise wird aber der sakramentale Charakter der Gemeinde faktisch verkürzt auf die Sakramentalität, die gewissermaßen erst mit dem Priester in die Gemeinde Einzug hält.

Solche Reformansätze orientieren sich zu wenig an der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie schreiben sie vor allem nicht mutig fort.

LG Art. 10 und 12 handeln vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes. Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen wie das hierarchische Priestertum „nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil,“ heißt es in Art. 10. „Je auf besondere Weise.“ Die besondere Weise der Teilhabe ist nicht auf das hierarchische Priestertum beschränkt, sie gilt ebenso für das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen. Das ist der Grund, weshalb LG Art. 32 den berühmten Satz formulieren konnte, dessen Satzkonstruktion mit einem „wenn auch“ beginnt, was zu beachten ist: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit im Aufbau des Leibes Christi.“ Wo ist bisher diese wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit in der Kirche geblieben? Wo bildete sie das Fundament der gegenwärtigen Strukturreformen?

In dem Zusammenhang muss freilich auch an den Versuch der *Instructio „Dominus Jesus“* vom Jahr 2000 erinnert werden, die dem Satz aus LG Art. 32 eine andere Tendenz gab, indem sie formulierte: „*Während* unter allen eine wahre Gleichheit usw. waltet, *sind einige* nach Christi Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt.“ Das insinuiert eine Klimax, eine Steigerung von „allen“ zu „einigen“, die LG Art. 32 fremd ist. In LG Art. 32 liegt der Akzent auf der Gleichheit, in der *Instructio* auf der Ungleichheit! Im Prinzip liegt hier die gleiche Abschwächungs- und Rücknahmetendenz konziliarer Aussagen vor wie im Begriffswechsel von „*portio*“ zu „*pars*“. Friedrich Wulf hatte in seinem Kommentar zu Art. 2 des Dekrets über Dienst und Leben der

Priester (PO) klar betont, „dass das grundlegende Priestertum *in* der Kirche das Priestertum *der* Kirche, des ganzen Gottesvolkes ist, dass darum das Amtspriestertum, unbeschadet seiner Einsetzung durch Christus (nicht durch die Kirche!)... seinen unmittelbaren theologischen Ort im Priestertum der Kirche hat.“

Es ist nicht müßig, angesichts der Ansätze der heutigen Reformen die gesicherten Erkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils einzuklagen. Es hilft nicht, zu konstatieren, die Wertschätzung des gemeinsamen Priestertums habe sich in der Realität der Gemeinden nicht bewährt. Und man wiederhole eigentlich „Altes“, wenn man auf das Konzil verweise. Heute müsse die Theologie Neues andenken.

Es wäre in der Tat prekär, würden Theologie und Ekklesiologie des Konzils bereits als „alte“ bzw. veraltete theologische Positionen angesehen, über die die Zeit mittlerweile hinweggegangen sei und von denen man im Grunde abrücken müsse.³⁸ Es kommt umgekehrt darauf an, die heutigen pastoralen Herausforderungen mit der Konzilstheologie zu vermitteln und auf diese Weise das im Konzil unerledigt Gebliebene weiter voranzutreiben.³⁹ Im Bereich der Pastoral zeigen die Bischöfe ein nachdrückliches Zögern, die heutigen Herausforderungen beherzt anzupacken. Sie verweigern sich in einem surrogaten Handeln der Wucht der Realität. Dabei setzen sie viel aufs Spiel! Sie setzen aufs Spiel, die Botschaft Jesu auszurichten, die doch darauf abzielt, sich mit dem konkreten Leben zu vermitteln, um so als Botschaft Jesu anzukommen.

5. Die Chiffre der „Zeichen der Zeit“

Damit haben wir nun ganz ausdrücklich vom Begriff der „Zeichen der Zeit“ zu sprechen, der im Vorausgehenden schon wiederholte Male gefallen ist. Ein Begriff, der vom Konzil auf uns gekommen ist, aber im Konzil selbst nicht die durchgehende Wirkung entfaltete, die ihm eigentlich zukommt.⁴⁰ Johannes XXIII. hatte ihn ins Spiel gebracht. Unter den Zeichen der Zeit verstand er Hauptfakten einer Epoche und die sich daraus ergebenden Handlungsnotwendigkeiten. So sah er es zum Beispiel als Zeichen der Zeit an, wie er in seiner Konziseröffnungsrede darlegte, „die Substanz der

38 In dem Zusammenhang stimmt es traurig und macht sehr nachdenklich, dass Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Spe salvi* nicht einen einzigen Verweis auf das Konzil erkennen lässt.

39 Bezüglich gesellschaftsstruktureller Fragen melden sich die Bischöfe in unserem Land immer wieder zu Wort. So zum Beispiel im Sozialwort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ vom Februar 1997. Oder, um ein jüngeres Beispiel zu nennen, wenn Kardinal Lehmann in seinem Hirtenbrief vom Februar dieses Jahres das Thema aufgreift „Jeder Mensch – eine Chance. Über einige praktische Folgen der Menschenwürde in unserer Gesellschaft“.

40 Vgl. zum Folgenden Peter Hünemann (Hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*.

alten Lehre des Glaubenssatzes von der Formulierung ihrer sprachlichen Einkleidung (zu) unterscheiden.“⁴¹ Allein dieser Satz könnte dazu anregen, ohne ihn einer Deutung zu unterziehen, die mit der Aussageabsicht Johannes XXIII. nicht mehr in Einklang zu bringen wäre, ihn im Horizont der heutigen pastoralen Herausforderungen zu lesen. Wir könnten ihn dann so formulieren: Die Substanz bzw. das Wesen der Gemeinde darf nicht mit ihren geschichtlich gewachsenen Strukturen in eins gesetzt werden.

In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils begegnet der Begriff „Zeichen der Zeit“ an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen. GS Art 4 stellt die allgemeine Pflicht heraus, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ PO Art. 9 betont, dass die Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu deuten, eine von Priestern und Laien gemeinsam zu übernehmende Aufgabe ist. AA Art. 14 legt den Fokus auf die Solidarität unter den Völkern und UR Art. 4 sieht in den ökumenischen Fragen ein Zeichen der Zeit. Ist also der Begriff beliebig interpretierbar bzw. unscharf? Das Konzil jedenfalls war sich damals sicher nicht all seiner Facetten und auch nicht der Konsequenzen, die der Begriff nach sich ziehen konnte, bewusst. Es sah ihm möglicherweise seine revolutionäre Sprengkraft nicht an. Erst in der Nachkonzilszeit, vor allem in der Diskussion der letzten Jahre, nahm der Begriff der Zeichen der Zeit klarere und schärfere Konturen an.⁴²

„Zeichen der Zeit“, so lässt sich zunächst noch relativ einfach sagen, sind Ereignisse, in denen sich Gott in die Geschichte hinein vernehmbar macht. Das setzt klar voraus, dass sein Sprechen in die Zeit nicht mit der neutestamentlichen Offenbarung abgeschlossen war. Wenn wir von Ereignissen sprechen, trifft das die Sache noch nicht sehr ungenau. Denn Zeichen der Zeit sind keine nackten Fakten, es sind sprechende Fakten, die nach einer Deutung, nach einer Interpretation rufen. Und zwar nach einer Deutung insbesondere durch das im Glauben erleuchtete Bewusstsein, für das es nicht ungewöhnlich oder gar ausgeschlossen ist, Gott in den Konstellationen und Kontexten einer jeweiligen Zeit und Gesellschaft zu entziffern.

Man kann hier an die klassische Lehre des Melchior Cano von den „loci theologici“ erinnern und sie um den Gesichtspunkt erweitern, auch Herausforderungen der Gegenwart als „loci theologici“ anzusprechen. Ohne Frage liegen die Topoi der „loci theologici“ und der „Zeichen der Zeit“ nahe bei einander. Das Spannende am Begriff der Zeichen der Zeit ist aber

41 Zitiert nach Giuseppe Ruggieri, Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte, in: Peter Hünermann (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, 63.

42 Vgl. zum folgenden Giuseppe Ruggieri, Zeichen der Zeit, 61-70, sowie im selben Band Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, 71-84.

nun, dass ihn das Konzil zunächst nur im Sinne von GS Art. 4 verwendet hat, wonach die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu deuten sind, wie immer das dann gehen möge. Das ungleich Spannendere aber ist, dass nach GS Art. 44 auch den „verschiedenen Sprachen unserer Zeit“, sagen wir dafür auch, dem Wahrnehmungshorizont der Menschen von heute, eine Deutungsinstanz zukommt, so dass unter dem Beistand des Heiligen Geistes „die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“ Wenn hier auch der Terminus der Zeichen der Zeit nicht fällt, so bewegt sich GS Art. 44 gleichwohl in der Semantik seines Begriffsfeldes. Die Kirche habe es, so heißt es wörtlich, von Anfang an gelernt, „die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen.“ Daraus leitet GS Art. 44 ein Grundgesetz der Evangelisation ab, das, um das hier schon vorauszunehmen, für das gesamte kirchliche Handeln von eminenter Bedeutung ist: „Die(se) in diesem Sinn angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz aller Evangelisation bleiben“ (quae quidem verbi relevati accommodata praedicatio *lex* omnis evangelizationis permanere debet). Diese *lex*, dieses Gesetz der Akkommodation hat analog auch für die pastoralen Strukturen zu gelten, die sich in solcher Anpassung nicht nur nichts vergeben, sondern sicherstellen, dass die Botschaft Jesu unter den Menschen vernehmbar bleibt.

Die Reformen in diese Richtung voranzutreiben, mag schwerer sein, als sie an der Zahl der einsatzfähigen Priester auszurichten, aber sie ist die einzig richtige Richtung. Sie ist zugleich die Richtung, in der wir im Konzil gewissermaßen Liegegebliebenes weiter entwickeln können. Wir haben zu bedenken, dass diese „*lex*“, dieses „Gesetz“ des Art. 44 erst auf einer der letzten Konzilssitzungen im Dezember 1965 in den Text eingefügt wurde, so dass das Gewicht dieser Einfügung, das Gewicht dieses Gesetzes nicht mehr auf den ganzen Artikel hin, geschweige denn auf die gesamte Konstitution und erst recht nicht auf die anderen Dokumente des Konzils hin ermessen werden konnte. Exakt an diesem Beispiel lässt sich die Forderung Kardinal Lehmanns an die Theologie verdeutlichen, im Konzil Liegegebliebenes bzw. auch lediglich punktuell Angerissenes aufzugreifen, um daraus theologische Kriterien zu entwickeln, die schließlich zu einem an die Zeiterfordernisse angepassten Handeln führen. In dieser „*lex*“ des Art. 44 handelt es sich in der Tat um eine „prinzipielle Aussage“⁴³, die auch im Bereich der pastoralen Strukturen zum Tragen kommen muss.

43 Vgl. Christoph Theobald, a.a.O., 74.

6. Die theologale Erfahrung der Basis

In der lateinischen Textfassung rückt uns diese *lex* noch näher auf den Leib. Sie könnte manchen sogar Leibschmerzen bereiten. GS Art. 44 spricht von den „*varias loquelas nostri temporis*.“ Das klingt geradezu nach einem Geschwätz der Leute, um es bewusst überzuakzentuieren. Auf dieses Geschwätz, das theologisch gesehen nach Art. 44 eben in Wahrheit kein Geschwätz ist, sollen die Bischöfe, die Theologinnen und Theologen und das Gottesvolk hören. Dabei scheinen Bischöfe, Theologinnen und Theologen und das Gottesvolk nicht einfach auf einer Linie zu liegen. Beim Volk Gottes – hier im Gegenüber zu Bischöfen und Theologen – liegt die ursprünglichere Fähigkeit, in seinen „*loquelaes*“, in seinem Austausch über Fragen und Probleme des kirchlichen Lebens auf Handlungsnotwendigkeiten hinzuweisen, die „weiter oben“ nicht angerührt werden bzw., was noch schlimmer ist, deren weitere Diskussion blockiert wird. Das päpstliche Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ von 1994 ist dafür ebenso ein Beweis wie vor Jahren die Weigerung Bischof Lehmanns⁴⁴, bei der Befragung der Gläubigen des Bistums Mainz im Rahmen der Aktion „*Damit Gemeinde lebt*“ Eingaben weiter zu verfolgen, die die Lockerung des priesterlichen Zölibates anmahnten.

In der Tat ist die theologische These zu vertreten,⁴⁵ dass die Zeichen der Zeit in erster Linie Gegenstand der „*theologischen Erfahrung*“ der Menschen an der Basis, der kleinen Leute gewissermaßen, sind. Verweisen kann man in dem Zusammenhang auf die Art und Weise, wie im Volk Gottes „*die Kirche der Armen*“ zu einem Thema wurde. Daran hatte das Konzil den geringeren Anteil, den entscheidenderen hatte die theologale Erfahrung der Kirche Lateinamerikas, die aus der kritisch-gläubigen Wahrnehmung der ungerechten Gesellschaftsverhältnisse erwuchs.

Die These von der theologalen Erfahrung der einfachen Leute wird gestützt durch GS Art. 11, wo davon die Rede ist, dass das Volk Gottes sich bemüht, „*in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.*“ Natürlich bewegt man sich da auf einem unsicheren Feld. Es führt weg von einem rigorosen Positivismus, der ein fixes Bild von der Wirklichkeit, von der Wirklichkeit der Kirche und ihrer Strukturen hat. Es führt hin zu einer Wahrnehmung der Realität, bei der diese unklare, unsichere Konturen annimmt. Das mag befremden. Man hätte es lieber anders, lieber klarer. Aber um sich von der Wirklichkeit ein Bild zu machen, braucht es immer einen Schritt über den *status quo* hinaus, den man gerade einnimmt. Das aber spielt nicht in reiner Beliebigkeit. Das Volk Gottes weiß sich geführt vom Geist Gottes, weiß sich gewissermaßen von Gott in den Horizont der

44 Er war damals noch kein Kardinal.

45 Vgl. Giuseppe Ruggieri, a.a.O., 67.

Wahrheit gestellt, den es aber nie zur Gänze einnehmen kann, innerhalb dessen es aber in der Deutung der Zeichen der Zeit analytisch-interpretierend Einzelschritte tun muss, die sich der Botschaft Jesu ebenso verdanken wie der Interpretation der Wirklichkeit.

Darin liegt nichts grundlegend Neues. Kirche lebt von Anfang an, man denke an GS Art. 44, aus dem Akt des Austausches mit der je gegebenen Wirklichkeit, mit je gegebenen Vorstellungs- und Sprachwelten. Es gehört zu den Bedingungen ihrer Existenz – anders ist sie nicht und ist sie nie gewesen –, sich um die Kenntnis der sie umgebenden und sie fordernden Welt bemühen zu müssen. Das war die grundlegende Einsicht, die die Kirche im Konzil gewann. Und die sie zugleich verunsicherte. Eine Erfahrung, die Karl Rahner einmal so auf den Punkt brachte: „Das Problem, *wie* die Kirche die Situation ihres Handelns erkennen könne, da sich diese Erkenntnis doch nicht aus der Offenbarung schöpfen ließ, (wird) plötzlich sehr unheimlich.“⁴⁶ Das Kriterium, man kann auch sagen, das theologische Kriterium, nach dem gehandelt werden soll, ist dabei nicht streng inhaltlicher Art. Das kann es nicht sein, weil man im Vorhinein nie weiß, was genau heraus kommt. Es ist vor allem motivationaler, ja, spiritueller Art, weil sich das Volk Gottes geführt und ermutigt weiß durch Gottes Geist. Hier sei noch einmal Rahner zitiert: „Dieser Einfluss des Geistes wird ... vor allem darin zu sehen sein, dass die Kirche einerseits eine solche Analyse wagt, die für sie damit unter Umständen gegebenen harten Erkenntnisse nicht verdrängt, sondern sich ihnen unbefangen und demütig stellt, und andererseits darin, dass die Kirche aus der unübersehbaren Fülle der einzelnen Tatsachen und Ergebnisse einer solchen Analyse diejenigen hervorzuheben vermag, an denen ihr der charismatische Anruf des Geistes zu ihren eigenen Entscheidungen und Weisungen vermittelt wird.“⁴⁷ Von einer Analyse – wir können auch sagen, von einem Umgang mit den Zeichen der Zeit – ist hier die Rede, in der die Kirche, in der das Volk Gottes, harte Erkenntnisse nicht verdrängt, nicht verdrängen darf, ja, in denen sie den charismatischen Anruf Gottes erblickt.

Vom selben, für manche Ohren ungewohnten Sachverhalt spricht auch AG Art. 11. Er spornt die Theologie zu einer Besinnung, zu einer theologischen Arbeit an, bei der die von Gott offenbarten Taten und Worte immer wieder aufs neue durchforscht werden müssen. Das aufs neue Durchforschen meint nichts anderes als die überkommene Glaubenstradition, die überkommene Botschaft Jesu, im Licht der je gegebenen gesellschaftskulturellen Konstellationen und Kontexte, die ja einem ständigen Wandel unterworfen sind, neu zu überdenken. Wobei man hier Tradition und aktuelle Deutung, streng genommen, nicht nebeneinander stellen oder gar in einen Gegensatz bringen darf. Vielmehr besteht das Wesen der

46 Karl Rahner, Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“, in: ders., Schriften zur Theologie. Band 8, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 629.

47 Karl Rahner, a.a.O., 631.

Tradition in der Kirche exakt darin, die Botschaft Jesu sich stets unter neuen Bedingungen neu zu erwerben.

Diese Grundeinsicht kommt in den Beschlusstexten des Zweiten Vatikanischen Konzils nur an wenigen Stellen klar zum Ausdruck. Neben GS Art. 44 eigentlich nur noch in GS Art. 11 und in dem eben erwähnten Art. 11 des Missionsdekrets AG. Rahner wertete diese wenigen Stellen als „Aufhänger für eine spätere Theologie“.⁴⁸ Da kommt mehr in den Blick als nur eine kleine Korrektur des Theologietreibens bzw. des Verständnisses der Offenbarung. Da kommt in den Blick, wie Christoph Theobald sagt, dass die „göttliche Selbstoffenbarung ... allein in historisch-kultureller Rezeption“⁴⁹ existiert. Das könnte man mutwillig gleich wieder missverstehen wollen, als werde damit die göttliche Offenbarung zum Produkt menschlicher Phantasie. Das ist in keiner Weise gemeint, wenn die heutige Theologie, und nicht erst sie, die Relationalität bzw. die Geschichtlichkeit der Rezeption der göttlichen Offenbarung betont.

Unser Thema ist hier freilich nicht dieses große Thema der menschlichen Rezeption der Offenbarung, sondern die diesem Thema implizite Konsequenz für das pastorale Handeln der Kirche. Das pastorale Handeln der Kirche darf sich in seinen Strukturen nicht in einem a-historischen Positivismus als unveränderlich vorgegeben betrachten. Die Erkenntnis, die das Konzil, unentwickelt genug, bezüglich der Rezeption der Offenbarung gewann, muss nun auch für Gestaltung der pastoralen Strukturen zur Geltung kommen. Daran fehlt es noch an allen Ecken und Kanten. Ottmar Fuchs spricht in dem Zusammenhang⁵⁰ von einer „Konversion“, die anstehe: von einer Konversion „vom Selbststrahl des Habens zur Spiritualität des Suchens und Empfangens; zu einem vorbehaltlosen Glauben daran, dass Christus selbst die Geschichte der Kirche führt und ihre Nichtzerstörung in der Geschichte sichert (vgl. Mt 16,18); zum Verzicht auf gewalttätige Zugriffe, die Prozesse im Griff haben zu wollen, sie planerisch kalkulieren zu müssen.“⁵¹

Um das alles noch einmal an den Begriff der Zeichen der Zeit zurückzubinden. Man trifft die volle Bedeutung dieses Wortes erst dann, wenn man es nicht nur bei einer theoretischen Einsicht in eine abstrakt erkannte Notwendigkeit belässt. Noch weniger freilich trifft man seine Bedeutung, wenn man eine solche theoretische Einsicht überhaupt nicht aufkommen lässt oder sie nur hinter vorgehaltener Hand ventiliert und sie nie als Tagesordnungspunkt auf die kirchliche Agenda setzt. Ja, man muss es

48 Zitiert nach Christoph Theobald, a.a.O., 73.

49 Christoph Theobald, a.a.O., 74.

50 Fuchs hat dabei freilich zunächst den größeren Kontext der Frage nach der Offenbarungsrezeption in Glaube und Theologie im Blick.

51 Zitiert nach Bernd Jochen Hilberath, Alte und neue Herausforderungen angesichts sich wandelnder Zeichen der Zeit, in: Peter Hünermann (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, 603.

noch drastischer formulieren: Die Kirche, wir meinen hier die Amtskirche, setzt solche Fragen zwar auf die Agenda, weigert sich aber beharrlich aus Angst vor Konsequenzen, die nicht abzusehen seien und die man nicht mehr in der Hand habe, überhaupt die Notwendigkeit tiefgreifender Reformen zuzugeben. Die volle Bedeutung der Zeichen der Zeit wird erst dann realisiert und erfasst, wenn sie zu wirkmächtigen, die Praxis der Kirche verändernden Zeichen werden.⁵²

7. Der Wert der Gemeinde

Danach aber sehen die bisherigen Reformen ganz und gar nicht aus. Sie verdecken, sie verschleiern Probleme, sie argumentieren, eher fadenscheinig, mit den erweiterten Lebensräumen und setzen sich gerade dadurch von einer weiteren Grundeinsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils ab, die in LG Art. 26 ihren Niederschlag gefunden hat. Das Konzil hatte sich ja, wie kein anderes Konzil, mit der Kirche, mit dem Verständnis ihrer selbst, befasst und dabei den Blick gewissermaßen zwangsläufig auf die Gesamtkirche, auf die Universalkirche, fokussiert. Erst durch die Intervention einer kleinen Konzilsgruppe wurden bei dieser kirchlichen Selbstvergewisserung auch die Ortskirchen, „die rechtmäßigen Ortsgemeinschaften“, in den Blick genommen. Es sollte das Missverständnis ausgeschlossen werden, dass neben der glanzvollen Universalkirche die Ortskirchen gewissermaßen nur in einem „recht mäßigen“ Sinn Kirche seien. Das führte zu einem etwas gewaltsamen Einschub in LG Art. 26, einem Artikel innerhalb einer langen Serie von Artikeln, die von der hierarchischen Verfassung der Kirche und insbesondere von den Bischöfen handelten. In diesem Einschub in LG Art. 26 heißt es: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen.“ Sowohl der Hinweis auf die Hirten wie die Formulierung „auch selbst Kirchen“ erklären sich offensichtlich aus dem Kontext, in den dieser Text eingefügt wurde. Es wäre dem Konzil nie eingefallen, zu formulieren, dass die Universalkirche „auch selbst“ Kirche sei. Als Kirche leben die Ortsgemeinschaften aus der Verkündigung, aus dem Abendmahl und aus der Liebe. Dann heißt es weiter: „In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig.“ In ihnen verwirklicht sich die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

Man wollte, wie Karl Rahner diesen Texteschub kommentierte, „die konkrete Kirche des alltäglichen Lebens da sehen, wo sie den Tod des Herrn feiert, das Brot des Wortes Gottes bricht, betet, liebt und das Kreuz des

52 Vgl. Peter Hünemann, Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums, in: ders., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, 589.

Daseins trägt, wo ihre Realität wirklich eindeutig und greifbar mehr ist als eine abstrakte Ideologie oder eine dogmatische These oder eine gesellschaftliche Großorganisation.⁵³ Eine Ortsgemeinde, die mehr ist als eine abstrakte Ideologie, als eine dogmatische These oder Teil einer gesellschaftlichen Großorganisation! Es ist ein Appell, die kleine, manchmal arme Ortsgemeinde nicht aus abstrakt-theologischer Perspektive zu sehen, sondern als Realisierung einer konkreten Form des Glaubens, in den sich – wie immer schon – Unglaube mischt, aber der versucht und darauf angewiesen ist, aus der Verkündigung, aus dem Abendmahl und aus der Liebe genährt zu werden und zu leben. Diese örtliche Ekklesiologie am Leben zu erhalten, ja, sie lebendig werden zu lassen, darum geht es.

Es hat heute unserer Meinung nach den Charakter eines Zeichens der Zeit, Ortsgemeinden nicht für zu klein, nicht für lebensunfähig, für ghettogefährdet, für einfalls- und mittellos und für was sonst noch zu halten. In ihr muss man, bei aller kümmerlichen Kleinheit, auf die reale Vielfalt in Gestalt konkreter Menschen und konkreter Glaubensbiographien setzen, die das Leben der Gemeinde konstituieren. Sie repräsentieren einen Schatz, der das entscheidende Faustpfand einer Gemeinde ist. Ein Schatz, der in unterschiedlicher Intensität bleibend auf die Verkündigung, auf das Abendmahl und auf die Liebe angewiesen ist. Wenn demgegenüber die neuen pastoralen Strukturen das Zeichen setzen, solche Gemeinden seien am Untergehen, am Austrocknen, so setzen sie ein falsches Zeichen, das sich nicht an der realen Vielschichtigkeit auch kleiner und armer Gemeinden ausrichtet, sondern eher an der zentralen Gestaltungswut, die Fäden nicht aus der Hand zu geben. Heute ist der Einschub in LG Art. 26 aktueller denn je. Er warnt davor, Ortsgemeinden aus vermeintlich übergeordneten strategisch-strukturellen Gründen von der Bildfläche verschwinden zu lassen.

8. Gegenstrategien realisieren

Dringend angesagt sind Gegenstrategien, die der Richtung folgen, die die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Stichworte des Wertes der Ortsgemeinde, der theologalen Erfahrung der Basis und der Zeichen der Zeit vorgeben. Dabei geht es hier nicht darum, gewissermaßen mit Pfeil und Bogen gegen sozusagen verfestigte und nicht zu erschütternde Bastionen anzukämpfen und sich der Lächerlichkeit eines Don Quichotte und eines Sancho Pansa preiszugeben. Wer zu lesen vermag und nicht nur zu lesen vermag, was zwischen den Zeilen steht, sondern was sich bisweilen bis auf die Zeilen vorwagt,⁵⁴ dem kann

53 Karl Rahner, Das neue Bild der Kirche, in: ders., Schriften zur Theologie. Band 8, 335.

54 Vgl. manche Äußerung während des Studentages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz.

nicht entgehen, dass die von den Bischöfen eingeleiteten pastoralen Strukturreformen an inhärenten Blockaden leiden, die nicht sein müssen und die den Reformen wie ein Klotz am Bein hängen. Noch schonungslos gesagt, die bischöflichen Strukturreformen stabilisieren die Agonie, indem sie die Ortsgemeinden destabilisieren. Das erscheint wie ein Sieg des Prinzips über die Tatsachen. Des Prinzips, dass der verfassten Kirche auf dem Feld der pastoralen Strukturen die Hände gebunden seien. Über die autoaggressiven Folgen dieser gebundenen Hände macht sich kaum einer der Bischöfe – wenigstens nicht öffentlich, es sei denn in schlaflosen Nächten – Gedanken.

Von daher verschieben sie die Argumentationslinien. Sie sprechen, wie aufgezeigt, von der notwendigen Anpassung der pastoralen Strukturen an die größeren Sozialräume des heutigen Lebens und heben so die Mobilität auf den Schild ihrer Argumentation. Dabei treffen sie freilich lediglich einen Aspekt der modernen Mobilität, und noch dazu einen, bei dem sie wenig Glaubwürdigkeit erheischen.

Sie heben lediglich ein räumliches Mobilitätsverständnis auf den Schild, die Tatsache nämlich, dass sich die Menschen heute in einem größeren räumlichen Umfeld bewegen, sei es aus schulischen, beruflichen, sei es aus wirtschaftlichen, kulturellen oder aus welchen Gründen auch immer. Nähmen die Bischöfe das Mobilitätsargument tatsächlich ernst, dann müssten die pastoralen Strukturen den Menschen tatsächlich in alle diese Bereiche folgen. Davon aber kann keine Rede sein.

8.1 Die Vitalität der Ortsgemeinden entdecken

Der entscheidendere Mobilitätsaspekt ist die innere Mobilität des Menschen, das heißt, sein Suchen und Bestreben angesichts der Transformationen des öffentlichen wie privaten Lebens nach Selbstfindung und Selbstvergewisserung, nach Identität, eine Aufgabe, die heute nicht leicht einzulösen ist. Sie wird kaum noch befriedigt durch die Übernahme vorgegebener Schemata, sondern an ihr arbeiten die Menschen in der persönlichen Auseinandersetzung mit pluralen Lebensentwürfen, die sie ausprobieren und verwerfen und erneut ausprobieren. Diese Dynamik des Lebens, die gewiss ein Reflex auf die pluralen Einflüsse aus dem größeren Sozialraum ist, nicht zu vergessen der Einfluss der Medien, ruft nach einem Verarbeitungsraum, nach einem Begegnungsraum, für den sich unserer Meinung nach *die örtliche stabile Nähe der Ortsgemeinde* anbietet. Natürlich nur dann, wenn in ihr die tatsächliche Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit der Gemeindegemeinschaft zur Geltung kommen darf, wenn das Suchen und Fragen der Menschen in ihr Platz hat und nicht gewissermaßen das Diktat gemeinsamer Interessen, gemeinsamen Engagements und gemeinsamer Ausrichtung alles andere überdeckt. Das authentische

Leben, das ein suchendes, fragendes, auf Distanz gehendes und wieder Nähe suchendes Leben ist, kommt in den Ortsgemeinden zu wenig zum Zug. So wird das kirchliche Leben unauthentisch, die Verkündigung erstarrt zu einem Klischee, die Seelsorge wird floskelhaft und das Gemeindeleben büßt im Mief seines Milieus seine Vitalität ein.⁵⁵

Die Vitalität der Menschen, ihr Suchen und Fragen, die Antworten, die sie finden, ihr Bedürfnis nach gemeinsamen Suchprozessen, aber auch nach Rückzugsmöglichkeiten, *diese Vitalität* in ihrer Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit muss der Ausgangspunkt gemeindlicher Strukturen sein, gerade angesichts der inneren und äußeren Mobilität der Menschen von heute. Dafür muss nicht in der Gemeinde ein Tableau eröffnet werden, sondern dafür muss die Ortsgemeinde das Tableau werden.

Das geschieht nicht von heute auf morgen. Das dauert. Es bedarf eines behutsamen mentalen Umbaus, in dem die Ortsgemeinde, wie Erzbischof Schick formulierte, zum Träger, zum Subjekt der Verkündigung, der Liturgie, der Gemeinschaft und der Caritas wird. Eine entscheidende Bedingung dabei ist, dass die Leitungsorgane einer Diözese die Ortsgemeinden tatsächlich wertschätzen. Sie müssen an den Gegebenheiten der Ortsgemeinden ansetzen. Es bedarf eines mühsamen Prozesses, der nur schwerlich ohne die Begleitung durch pastoral Hauptamtliche Erfolg haben wird, in welchem sich die Menschen als Subjekte der Ortsgemeinde zu sehen und zu erleben lernen. Ohne falsches Mäntelchen, ohne vorschnell herbeigeredete Erfolge. Eine Ortsgemeinde erlebt sich in solchen Such- und Öffnungsprozessen als Gemeinde. So öffnet sie sich auf die Menschen und auf ihr Leben hin, so bekommt sie den Geschmack der Diversität des Lebens auf die Zunge, in der Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit, Unausgeglichenes und Differentes bleibend ihren Platz haben. Hier muss man nicht und darf man nicht nach einem Jahr „Probelauf“ gewissermaßen den Schlussstrich ziehen wollen. Ein solcher Probelauf ist kein Probelauf, sondern er ist das reale Leben einer Ortsgemeinde, die von allen lebt und in der alle leben können.

Erzbischof Zollitsch stand nicht an, das mit Recht als Seelsorge zu bezeichnen. Wir müssten damit ernst machen, so sagte er, dass Seelsorge nicht nur eine Aufgabe der Hauptamtlichen in der Kirche ist, „sondern verstärkt Sache möglichst vieler in den Pastoralverbänden und Seelsorgeeinheiten.“⁵⁶ Ernst machen, sagte er. Nur, warum erst in den Seelsorgeverbänden und Seelsorgeeinheiten? Und nicht schon auf der Ebene der (vielleicht kleinen) Ortsgemeinde? Da drängen dann die „*variae loquelae nostri temporis*“, „die verschiedenen Sprachen unserer Zeit“ (GS Art. 44), da drängt die theologale Erfahrung der Menschen nach vor-

55 Vgl. Redlef Neubert-Stegemann, Zur Aktualität der Pastoralpsychologie. Politische Herausforderungen, theologische Aufgaben, in: Wege zum Menschen 60 (2008) 65-73, hier 67.

56 Arbeitshilfen Nr. 213, 51.

ne. Da werden Fragen gestellt, die die kirchliche Hierarchie nicht mit fertigen Antworten deckeln darf, weil es vielfach Fragen und Wortmeldungen sein werden, auf die die Antworten erst gemeinsam gefunden werden müssen. In solchen Prozessen wird die wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit der Gemeindemitglieder erfahrbar. In solchen Prozessen erfährt sich die Ortsgemeinde als Subjekt der Verkündigung, der Gemeinschaft und der Liturgie. So auch dürfte sie ihrer Verwiesenheit auf das Wort Gottes, auf die Feier des Abendmahls und auf die Liebe inne werden. Ja, sie wird dessen inne, dass in der Tat das grundlegende Priestertum *in* der Kirche das Priestertum *der* Kirche, also ihr eigenes Priestertum, ist, und dass das Amtspriestertum seinen theologischen Ort im Priestertum des Volkes Gottes hat.

8.2 Sehen, dass vieles schon geschieht

Wir wollen hier nicht abheben, wir wollen realitätsnah bleiben. Dieser realitätsnahe Blick erfasst, was in den Ortsgemeinden schon alles geschieht, aus dem Drängen und aus der Initiative von Gemeindemitgliedern heraus. Und zwar auf vielen Ebenen und in vielen Zusammenhängen. Zum Beispiel auf einer Ebene, die man ohnehin unschwer als gemeindlich identifiziert: Wenn sich junge Eltern zusammentun und eigenverantwortlich parallel zum Sonntagsgottesdienst einen Kindergottesdienst organisieren und sich ab der Gabenbereitung mit den Kindern dem Gottesdienst der Gemeinde anschließen. Oder wenn eine Krabbelstube eingerichtet wird, damit Eltern von Kleinkindern am Gottesdienst teilnehmen können. Aber es geht nicht nur um solche um die Liturgie gruppierte Aktivitäten. Da und dort gibt es immer wieder spontane Anläufe zu Familienkreisen, zu Bibelkreisen, zu Gesprächskreisen, die nicht von Hauptamtlichen initiiert sind und die freilich nach der anderen Seite auch nicht ewig Bestand haben müssen, um als gemeinderelevant gelten zu dürfen. Da gibt es in den Wochen der Advents- und Fastenzeit privat initiierte Exerzitien im Alltag, es gibt Bildungsangebote der Vereine und Verbände. Da gibt es die Haus- und Krankenbesuchsdienste, und zwar nicht auf dem Territorium der Ortsgemeinde, sondern in der Art der „Grünen Damen“ bis in die Kliniken hinein. Örtliches Gemeindeleben äußert sich auch in subtileren, vielfach nicht als gemeindlich wahrgenommenen Formen, in treuer aufmerksamer Nachbarschaftshilfe, in der häuslichen Pflege von Angehörigen, von Alten, von Langzeitkranken, von Behinderten, ja, nicht zuletzt auch in der Art und Weise, wie Familien, Teilfamilien miteinander Freude und Leid teilen.

8.3 Die theologale Erfahrung als Schatz der Ortsgemeinden ernstnehmen

Das ist eine exemplarische Aufzählung von Initiativen, die nicht künstlich und gewaltsam von außen angestoßen werden, damit in der Ortsgemeinde „etwas los ist“. Vielmehr leben Menschen so in den Ortsgemeinden, darin drückt sich ihr Leben als Gemeindemitglieder aus, darin drückt sich ihre Vitalität aus. Aber auch weniger Vitales, das abwartende, sich zurückhaltende, beobachtende, auf Distanz gehende Verhalten und Ähnliches gehört zu einer Ortsgemeinde, gehört zu ihrer Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit. Die Ortsgemeinde schon – und nicht erst die größeren Pfarrverbände und Seelsorgeeinheiten – lebt vom Glaubenszeugnis ihrer Mitglieder, das kirchengemeindlich viel zu wenig wahrgenommen wird. Es trifft zu, was Stephanie Klein konstatiert hat: „Die fehlende Integration des alltäglichen Lebenszeugnisses in das Selbstverständnis der Kirche macht es den Gläubigen schwer, ihr Handeln selbst nicht nur als ein christliches, sondern auch als ein kirchliches (bzw. gemeindliches; S.K.) zu begreifen.“⁵⁷ Hier muss im Sinn unserer Gegenstrategie der Reformprozess einsetzen, der sich die Chancen einer Ortsgemeinde zu eigen macht. Wobei wir damit nicht die ideologisch überhöhte Rede von der um sich selbst sorgenden Gemeinde der 60er und 70er Jahre des letzten Jahrhunderts aufleben lassen wollen. Die Rede ist vielmehr von der neuen Wertschätzung der theologalen Erfahrung der Mitglieder einer Ortsgemeinde, eine Erfahrung, die nicht als Störpotential, sondern als „geistlicher Schatz“⁵⁸ der Gemeinde angesehen werden muss.

Hierzu passt ein kritischer Blick auf das Milieuhandbuch des Heidelberger Sinus-Instituts „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“.⁵⁹ Das Handbuch scheint den Eindruck zu erwecken, als hätten nur noch „Konservative“, „Traditionsverwurzelte“ und die „Bürgerliche Mitte“ mit den Ortsgemeinden zu tun. Das kann nicht unwidersprochen bleiben. Man muss auch sehen, dass auch andere Lebensmilieus wie die „Etablierten“, die „Postmateriellen“, die „Modernen Performer“, ja, sogar „Konsum-Materialisten“, „Experimentalisten“ und „Hedonisten“ Lebenserfahrungen machen und Lebensprioritäten setzen, die durchaus einen bedeutsamen Part des „geistlichen Schatzes“ einer Ortsgemeinde darstellen. Auch sie tragen zum „Subjektsein“ der Ortsgemeinden bei. Wenn das bei ihnen ankäme, würde sich gemeindeklimatisch einiges verändern. Man denke zum Beispiel an die „Experimentalisten“. Mit ihnen sind Menschen gemeint, die die Vielfalt des Lebens und der Lebenserfahrungen in den Ortsgemeinden kommuniziert sehen möchten. Und der Gruppe

57 Stephanie Klein, Das Lebenszeugnis als Glaubenszeugnis, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 156 (2008) 123-131, hier 125.

58 Vgl. die homepage des Bistums Essen: <http://www.bistum-essen.de>

59 Medien-Dienstleistung GmbH, München (Hrsg.), Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen“, München 2006.

der „Hedonisten“ bestätigt die Studie den Glauben an die Existenz und Wirkung transzendenter Kräfte, worin sie letztlich ein religiöses Potential anzeigen, das in den gemeindlichen Kommunikationsprozessen fruchtbare Anregungen erhalten könnte.

Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch. Das Rettende wächst in den Ortsgemeinden. Aber es sieht sich zu wenig gewürdigt, es sieht sich von den pastoralen Strukturreformen zu wenig anerkannt, ja, es sieht sich von ihnen bisweilen bedroht und reagiert auf die Bedrohungen. So wird – als Beispiel, stellvertretend für andere – im Bistum Aachen der Unmut von Ortsgemeinden laut, denen auf Weisung des Bischofs Zwangsfusionen und der Verlust der Selbständigkeit bevorstehen. So werde, heißt es in einer der Eingaben an den Bischof, „aktives Gemeindeleben von der Bistumsleitung zerschlagen.“⁶⁰ Gewiss gehen in solche Protesthaltung auch sehr menschliche Motive ein. Zum Beispiel das Motiv von Kirchenvorständen, verhindern zu wollen, dass das Vermögen ehemals autonomer Ortsgemeinden in das Vermögen der fusionierten Großgemeinde eingehe. Natürlich hat ein Bischof recht, wenn er sagt, vermögende und weniger vermögende Gemeinden müssten lernen, aufeinander zuzugehen. Aber diesen Lernprozess darf ein Bischof nicht durch ein Dekret gewissermaßen überspringen und ihn so um Gunde gerade gefährden. Lernprozesse brauchen Zeit.

8.4 Unumkehrbare Schrumpfungsprozesse anerkennen

Unser auf LG Art. 26 gestütztes Plädoyer für den Bestand der Ortsgemeinden will nicht als argumentativer Totschläger verstanden werden. Es gibt ohne Frage Situationen, zumal in Diasporagebieten wie in weiten Teilen der neuen Bundesländer, in denen Ortsgemeinden erst nach dem 2. Weltkrieg infolge der Ansiedlung von Flüchtlingen und Vertriebenen aus den Ostgebieten entstanden waren. Heute, nach mehr als zwei Generationen, sind die Gemeinden vielfach geschrumpft und ausgedünnt. Geschrumpft auch ist die Zahl der Priester und Priesterkandidaten, die damals mit ins Land kamen. Es handelt sich in vielen dieser Ortsgemeinden um einen natürlichen Schrumpfung-, um nicht zu sagen, um einen Sterbeprozess. Das darf nicht verkannt werden. Dass hier größere Flächen einbeziehende pastorale Maßnahmen notwendig sind, liegt auf der Hand und weckt auch kaum Proteste. Hier kommt das Rettende sozusagen von der Bistumsleitung, aber eben, wie im Fall des Bistums Magdeburg, in kluger Absprache mit den oft kleinen, ja, zu klein gewordenen Ortsgemeinden. So hat Bischof Gerhard Feige am Ende eines sich über Jahre erstreckenden „Pastoralen Zukunftsgesprächs“ ein Dekret zum Immobilienmanagement in den Gemeindeverbänden und Pfarreien erlas-

60 KNA-Informationsdienst Nr. 13/53. Jahrgang, 26. März 2008, 3.

sen.⁶¹ Es sieht vor, dass die Ortsgemeinden eine Bestandsaufnahme ihrer Immobilien, der Kirchengebäude, Gemeindezentren und Pfarrhäuser vornehmen und darüber eigenständig entscheiden, welche „Kernimmobilien“ in Zukunft pastoral gehalten und finanziell gefördert werden sollen. Diese Entscheidung wie auch die spätere Verantwortung für die Immobilien und ihre Finanzierung liegt bei den Gemeindegremien. Ein interessanter Ansatz, der die Ortsgemeinden als Subjekte ernst nimmt. Und dies im sensiblen Bereich von Finanzierungsmodellen, was eine Dynamik in Gang setzen kann, so möchte man hoffen, die auch auf die Verkündigung, die Liturgie und Diakonie als Akte der Gemeinden Auswirkungen hat.

8.5 Neue Formen des Amtes wagen

Man könnte einwenden, all diese Gedanken einer Gegenstrategie seien, platt gesagt, für die Katz. Denn sie stoßen sich an zwei harten Realitäten, an denen sie scheitern müssen: an der Tatsache des Priestermangels und an den knappen finanziellen Ressourcen der Diözesen und Gemeinden. Zwei getrennt zu erörternde Probleme.

Nach der jüngsten Statistik der Deutschen Bischofskonferenz ist die Zahl der Kirchenmitglieder in Deutschland zwischen 1990 und 2006 um 9,1 Prozent zurückgegangen, die Zahl der Welt- und Ordenspriester dagegen um 27,8 Prozent. Nimmt man, was man tun muss, die Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und –referenten hinzu, so beträgt der Rückgang in der Summe immer noch 19,6 Prozent. Sollen, so muss man hier fragen, die Ortsgemeinden zum pastoralen Pflegefall werden, nur, weil die verfasste Kirche nicht bereit ist, einen offensichtlichen Systemfehler zu korrigieren?

Die Parallele zum ruinösen Verfall der Bausubstanz in den Städten der ehemaligen DDR drängt sich auf, ein Verfall, der noch katastrophalere Ausmaße angenommen hätte, wäre das Gesellschaftssystem nicht 1989 zusammengebrochen. Soll Ähnliches mit den Ortsgemeinden geschehen, nur weil die verfasste Kirche meint, es sich nicht leisten zu können, einen Systemfehler zu korrigieren, der sich nicht erst heute, aber heute in aller Dringlichkeit als Systemfehler zeigt? Sollen Ortsgemeinden zum Pflegefall werden, bei denen das pastorale „Pflegepersonal“ nur kurz und immer unter Zeitdruck vorbeikommt?

Die Bischöfe und die Ortsgemeinden sollten sich an Sätzen ausrichten, die ein namhafter deutscher Theologe 1970 über die Kirche der Zukunft geschrieben hat. „Wie wird die Kirche im Jahr 2000 aussehen“?, so lautete seine Frage. Und er gab die Antwort: Die Kirche der Zukunft „wird als kleine Gemeinschaft sehr viel stärker die Initiative ihrer einzelnen Glieder

61 KNA-Informationsdienst Nr. 14/53. Jahrgang, 2. April 2008, 4.

beanspruchen. Sie wird auch gewiss neue Formen des Amtes kennen und bewährte Christen, die im Beruf stehen, zu Priestern weihen. In vielen kleineren Gemeinden bzw. in zusammengehörigen sozialen Gruppen wird die normale Seelsorge *auf diese Weise* (Hervorhebung S.K.) erfüllt werden. Daneben wird der hauptamtliche Priester wie bisher unentbehrlich sein.“ Der namhafte deutsche Theologe, der diese Sätze schrieb, war kein anderer als Joseph Ratzinger in seinem Buch „Glaube und Zukunft“.⁶² Warum gilt dieser Satz heute für Benedikt XVI. nicht mehr? Sind wir nicht längst bei dieser Kirche der Zukunft angekommen? Bei einer Kirche, die die Zeichen der Zeit nicht ausblenden darf, sondern sie wahrnehmen muss und aus ihnen neue Handlungsmuster und – wie Ratzinger damals sagte – neue Formen des Amtes kreieren muss? Wie lange noch wird man innerkirchlich zum Gespött, wenn man heute neue Formen des Amtes einklagt? Wie lange soll man sich noch als mit Pfeil und Bogen gegen Mauern anrennend vorkommen?⁶³ Schließlich kämpft man in dieser Frage, anders als Don Quichotte und Sancho Pansa, nicht gegen Windmühlen. Man hat die harte Realität, noch dazu die von der theologalen Erfahrung gedeutete Realität auf seiner Seite, wenn man – ein weiteres Mal vergeblich? – neue Formen des Amtes und ergänzende neue Zugangswege zum Amt einfordert.

Sollen denn die Ortsgemeinden immer mehr der sonntäglichen Eucharistiefeyer entwöhnt werden? Wenn die Bischöfe in unserem Land weiter so mit den Ortsgemeinden umgehen, wie sie es zur Zeit tun, endet das Ganze in einem Aneurysma, in einer Sackgasse. Mit Recht hat Manfred Lütz in einer seiner neueren Veröffentlichungen darauf hingewiesen, dass nicht die Juden den Sabbat gehalten haben, sondern der Sabbat die Juden gehalten hat.⁶⁴ Das sollte uns zu denken geben. Und wenn die Deutschen Bischöfe abwiegeln und sagen, der Priestermangel sei kein allein deutsches Problem, er könne nicht von der Deutschen Bischofskonferenz im Alleingang gelöst werden, hier sei die Weltkirche gefragt, dann müssen sie sich eben mit Gesinnungsgenossen aus dem Weltepiskopat zusammentun, um in dieser Frage Druck auf den Vatikan zu machen.

Cato endete seine Reden im römischen Senat stereotyp mit dem Satz: „Ceterum censeo, Carthaginem esse delendam“, „Im Übrigen meine ich, dass Karthago zerstört werden muss.“ So sollten auch die Deutschen Bischöfe keinen ihrer Ad-limina-Besuche in Rom ohne ihr Ceterum censeo beenden: „Im Übrigen meinen wir, Heiliger Vater, du solltest dich dei-

62 Joseph Ratzinger, *Glaube und Zukunft*, München 1970, 123.

63 Hier ist auch zu erinnern an die Schrift des ehemaligen Mainzer Weihbischofs Josef Maria Reuss „In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk“ von 1982, die Richard Hartmann mit Beiträgen von Ottmar Fuchs, Philipp Müller, Georg Köhl, Leo Karrer und Kardinal Lehmann 2007 neu herausgegeben hat.

64 Manfred Lütz, *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten*, München 2007, 250.

ner Worte zu neuen Formen des Amtes aus dem Jahr 1970 erinnern.“ Ein häufig gehörtes Entlastungsargument macht die Sache um keinen Deut besser. Man müsse, so wird gerne gesagt, von innerkirchlich-strukturellen Fragen, von der Fixierung auf binnenkirchliche Fragen loskommen. Die weltkirchliche Musik spiele ganz wo anders. Sie spiele im Bereich der Gerechtigkeit und Solidarität, im Bereich der Begegnung der Religionen der Welt, insbesondere im Bereich des Dialogs mit dem Islam.⁶⁵ Daran zeigt sich die Janusköpfigkeit der verfassten Kirche: Nach außen ist sie – nicht zuletzt aufgrund des Pontifikats Benedikt XVI. – auf der Höhe der Zeit, nach innen aber gibt sie sich betulich und ängstlich und scheint ihren eigenen regionalen Verfall ergeben in Kauf zu nehmen.

8.6 Die Kirchensteuer durch Fundraising substituieren

Das andere Problemfeld sind die knappen finanziellen Ressourcen der Diözesen und Gemeinden. Ohne die Bedeutung der Kirchensteuer auch nur im Geringsten in Frage zu stellen, wird es in der Zukunft für die pastorale Arbeit der Diözesen und Ortsgemeinden immer wichtiger, sozusagen ein zweites Standbein im so genannten „Fundraising“, in der professionellen Spenderwerbung, zu entwickeln.⁶⁶ Gewiss gibt es da und dort auf Gemeindeebene Kirchenbau-Fördervereine, die auf der Basis von Mitgliederbeiträgen und Spenden einzelne Projekte der Ortsgemeinden finanziell unterstützen. Sie verfügen aber in aller Regel nicht über das Volumen, das die Planung längerfristiger Projekte erlauben würde. Bedeutend wichtiger ist es deshalb, auf Bistumsebene als Ergänzung der Kirchensteuereinnahmen eine professionelle Spenderwerbung zu installieren. Die Professionalität einer solchen Einrichtung will sicherstellen, dass es, nicht zuletzt aufgrund einer klaren Transparenz der verwendeten Gelder, zu einer kontinuierlichen und motivierenden Kommunikation zwischen dem bistumseigenen Träger e.V. bzw. einer bistumseigenen Stiftung und potentiellen Sponsoren kommt. Dazu ist ein Bistum weit eher in der Lage als eine einzelne Ortsgemeinde. So können leichter und verlässlicher neue Spendergruppen angesprochen und gewonnen werden. Und was den Spendenfluss an die Ortsgemeinden betrifft, ist es wichtig – aber das bringt schon die Grundbedingung der durchgehenden Transparenz mit sich –, dass die zentral eingeworbenen Mittel nach einem transparenten Umverteilungsmodell den Ortsgemeinden auch tatsächlich zukommen, damit sie ihre pastoralen Projekte sicher umsetzen können.

Am Ende sollten beide Stränge, der Mut zu neuen Formen des Amtes und die durch Fundraising verbesserte Mittelausstattung, die Pastoral der Ortsgemeinden befruchten. Würde wieder mehr pastorales Personal –

65 Man denke an die Anfang Mai dieses Jahres vom Vatikan und von führenden iranischen Theologen gemeinsam herausgebrachte Erklärung zum Verhältnis von Glaube und Vernunft.

66 Vgl. Udo Schnieders, Mehr als kirchliches Spendenwesen. Fundraising in deutschen Bistümern, in: Herder Korrespondenz 62 (2008) 187-192.

nicht zuletzt auch in neuen Formen des Amtes – in den Ortsgemeinden tätig werden, finanziell mitgetragen durch zentral eingeworbene Mittel, und würde das pastorale Personal seine Rolle in der Tat so verstehen, die Gemeindemitglieder zu ihrem eigenen Subjektsein zu ermächtigen, nicht in einem abgehobenen, sondern in einem realitätsbezogenen Sinn, der um die Vielschichtigkeit, um das Differente und Unfertige als „Schatz“ der Gemeinde weiß – dann werden sich mit der Zeit die Menschen in ihren eigenen Potenzen, in ihren Charismen, in ihrem eigenen Glaubenszeugnis erkennen und erleben. Dann kann eine offene Praxisform des Gemeindelebens entstehen, die im Nebeneffekt auch den Boden für neue pastorale Berufe bereitet.

Freilich immer das *Ceterum censeo* der Bischöfe und der Theologenschaft vorausgesetzt: „Im Übrigen meinen wir, Heiliger Vater, du solltest dich deiner Worte zu neuen Formen des Amtes aus dem Jahr 1970 erinnern.“ Joseph Ratzinger schrieb sie im Blick auf das Jahr 2000. Und heute schreiben wir das Jahr 2008!

Situationen



Maria Elisabeth Aigner
Stephanie van de Loo
Tobias Kläden

Kirche der Alten, Kirche für die Alten?

Gesellschaftliche und pastoraltheologische Herausforderungen im Wandel der Zeit

Das Thema „Alter“ betrifft uns alle persönlich, weil wir täglich „älter“ werden und auf ein Ende zugehen, auch wenn uns das im Alltag selten bewusst wird. Wie mit dem Alter umgegangen wird, ist zugleich eine gesellschaftlich und kulturell bedingte Frage und ist im Kontext wahrzunehmen, in dem Menschen stehen. Die Kultur und die religiöse Tradition beeinflussen das Faktum des Älterwerdens ebenso wie die materielle Versorgungslage, die sozialen Beziehungsverhältnisse und die individuellen Biografien. Altern ist geprägt von den gesellschaftlichen und soziokulturellen Gegebenheiten und zugleich von psychodynamischen Merkmalen. Das bedeutet eine äußerst komplexe Herausforderung für die Kirchen und deren pastoralen Alltag.

Werden die Alten zunehmend auch eine gravierende Herausforderung für die Kirche oder ist diese selbst schon eine „Kirche der Alten“ geworden? Ist ersteres der Fall, dann heißt das, dass wir die immense Überalterung der Gesellschaft auch kirchlicherseits zu spüren bekommen. In wenigen Jahrzehnten wird in Deutschland ein Drittel der Bevölkerung älter als 65 Jahre sein und die Zahl der über 80-Jährigen dürfte sich gegenüber heute in etwa verdreifacht haben.¹ Oder ist zweiteres der Fall und damit die Kirche selbst schon eine Kirche *der* Alten geworden, in der die Alten in den Kirchenbänken „übrig bleiben“, weil die Jungen sich immer mehr abwenden und gesellschaftlich gesehen vielmehr eine generelle „Entkirchlichung“² stattfindet?

Was müsste in unserer Welt passieren, damit man die Zuversicht haben könnte, in Ruhe altern zu können? Wann könnte man mit dem Gefühl leben, dass die „normalen“ Menschen einen auch als Mensch behandeln werden, selbst wenn man alt geworden ist, ein wenig „anders“ als noch in jungen Zeiten? Ja, wenn man vielleicht sogar ein Stück senil, dement, in eine andere Welt ver-rückt ist?

1 Vgl. U Feeser-Lichterfeld, Versagen und Vergebung. Über den geglückten Umgang mit Fehlern in der Pflege alter Menschen, in: *Diakonia* 39 (2008) 57-61, 60.

2 Vgl. C. Wolf, Zur Entwicklung der Kirchlichkeit von Männern und Frauen 1953-1992, in: I. Lukatis / R. Sommer / C. Wolf (Hgg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000, 69-83, 80f.

1. Alter und Altern in unserer gegenwärtigen Gesellschaft

Alter und Altern ist in den letzten Jahren zunehmend immer stärker in der Öffentlichkeit thematisiert worden, allein schon wenn man an die politischen Programme rund um die gesamte Pflegepolitik denkt. Das Altern wird einerseits in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit andererseits aber auch im Bereich der Wissenschaften nicht mehr außer Acht gelassen. Was die Öffentlichkeit betrifft fällt auf, dass das Thema „Alter“ nicht nur vermehrt in den Bereichen Kultur und Politik auftaucht. Auch die Freizeitindustrie sowie die Werbung haben das „Alter“ entdeckt.

Im Bereich der Wissenschaften gibt es mittlerweile eine sehr große Bandbreite von Forschungen zur Altersthematik. Die vielschichtigen Phänomene, die in Zusammenhang mit dem Alter stehen, bedeuten neue Themen für Wissenschaft und Forschung – wie z.B. die notwendigen Neuregelungen im Pensionssystem und seine Auswirkungen für Jung und Alt oder der erhöhte Pflegebedarf mit all seinen psychodynamischen, sozialen und rechtlichen Fragestellungen. Auch das Thema Wohnen/Wohnraumplanung im Bereich der Architektur gehört da beispielsweise dazu und ist mit diversen neuen Projekten verbunden. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang sind auch die neu entstandenen Gerontologie-Lehrgänge, die von verschiedenen Berufsgruppen frequentiert sind.

Dass das Thema Alter boomt hat u.a. seine Gründe darin, dass immer mehr Menschen immer älter werden. Europa ist jetzt, am Beginn des 21. Jahrhunderts, der „älteste“ Kontinent. Jeder fünfte Mensch ist in Europa älter als 60.³ Es wird geschätzt, dass in 50 Jahren Europa tatsächlich eine Welt der Alten sein wird. Die Menschen werden im Durchschnitt über 50 Jahre alt sein und auf 100 Erwerbstätige werden in Deutschland 77 PensionistInnen kommen.⁴ Durch den Fortschritt in der Medizin, den hohen Lebensstandard und das Ausbleiben von Kriegen oder sonstiger humanitärer Katastrophen steigt die Lebenserwartung kontinuierlich. Zur gleichen Zeit geht die Geburtenrate zurück. Alter, bzw. das konkrete Altwerden mit all seinen Auswirkungen in individueller Hinsicht wie auch in Bezug auf das Zusammenleben wird verstärkt zum Gegenstand öffentlicher Diskussionen.

Dass das „Alter“ in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mehr zum Thema geworden ist, heißt aber nicht automatisch, dass sich die Menschen auch mit dem dadurch notwendig gewordenen gesellschaftlichen wie persönlichen Solidaritätspotenzial auseinander setzen.⁵ Es gibt zum Thema

3 Vgl. A. Eckart, Mit dem Beginnen nicht aufhören. Das „dritte Leben“ als pastorale Herausforderung, in: Lebendiges Zeugnis 60 (2005), 164-176, 165.

4 Vgl. A. Kissler, Abstieg ins Nirgendwo. In der demographischen Zeitenwende: Die Erfindung des Alters, in: Grauer Panther – Sonderheft 4/2003, 8, zit. nach: Eckart, Mit dem Beginnen nicht aufhören, 165.

5 „Solidarität“ hat ja zu tun mit „Gemeinsinn“ und bedeutet unter Menschen, sich der

„Alter“ auch krisenhaft besetzte und polarisierende Schlagwörter wie z.B. „Altenlast“, „Anti-Aging“, Generationenkrieg, Überalterung etc. Damit werden alte Menschen gesellschaftlich an den Rand gedrängt, stigmatisiert und ausgegrenzt. Alter wird so schnell mit Klischees und Stereotypisierungen behaftet. Diese verhindern eine neue, kreative Umgehensweise und einen wertschätzenden Blick, der darauf achtet, was durch die spezifischen Herausforderungen und unter den gegebenen Umständen gegenseitig voneinander zu lernen ist.

Alter beinhaltet immer eine körperliche, psychische, soziale und religiöse Dimension. Zwar wird der Begriff soziologisch auf die gesamten menschlichen Lebensabschnitte bezogen, doch per Definition fällt jene Menschengruppe unter die Kategorie der „Alten“, die im letzten Lebensabschnitt steht. Verbunden wurde dieser Abschnitt mit dem Ruhestand, dessen Phase früher im Vergleich zur langen Phase der Erwerbsarbeit relativ kurz war. Durch die kontinuierlich steigende, mittlerweile sehr hohe Lebenserwartung, ist dieser „letzte Lebensabschnitt“ zunehmend differenzierter zu betrachten.

Der englische Sozialhistoriker Peter Laslett schlägt eine Unterteilung vor, die sich vom kalendarischen Alter löst. Wichtig sei es demnach, sich an der persönlichen sowie gesellschaftlichen Situation des Individuums zu orientieren. Er spricht von einem so genannten „dritten“ und „vierten“ Alter⁶. Dieses Modell versucht die Realität der Vielfalt und Verschiedenheit des Lebens zwischen 55 und 100 zu beschreiben. Laslett versucht das dritte Alter als Zeit der frei gewordenen Ressourcen zu beschreiben (die Menschen sind meist schon im Ruhestand, die Kinder erwachsen und aus dem Haus). Es ist jene Zeit, die als die so genannte „späte Freiheit“⁷ beschrieben wird und von einem „Ressourcenüberschuss“ geprägt ist. Diese Menschen haben freie Zeit, freie Finanzmittel und freie Energien zur Verfügung – und das womöglich das erste Mal in ihrem Leben. Gebrechlichkeit und Einschränkungen sind in dieser Phase noch überhaupt kein Thema. Gute Gesundheit, Freizeitaktivitäten, Kultur, Bildung, und soziales Engagement kennzeichnen diesen dritten Abschnitt. Es gibt weitgehend materielle Absicherung, wenngleich trotzdem das Thema „Altersarmut“ – wovon insbesondere Frauen betroffen sind – nicht übersehen werden darf! Das so genannte „vierte Alter“ ist hingegen geprägt von Verlusten, Einschränkungen und der Sorge, kein selbst bestimmtes Leben mehr leben zu können. Im vierten Abschnitt kommen die Schattenseiten zum Tragen. Wenn es, was die körperlichen Lebensbedingungen anlangt, spürbare Zäsuren gibt, hat das erhebliche psycho-soziale Konsequenzen. Die Themen Bedürftigkeit und

gegenseitigen Verpflichtungen gewahr zu sein.

6 Vgl. P. Laslett, Das dritte Alter. Historische Soziologie des Alterns, München 1995.

7 Vgl. L. Rosenmayr, Die späte Freiheit. Das Alter – ein Stück bewußt gelebten Lebens, Berlin 1983.

Abhängigkeit rücken in den Vordergrund. Wichtig für diese Unterteilung zwischen „dritten“ und „vierten“ Lebensabschnitt zu bedenken ist, dass der Überstieg von einem Abschnitt zum anderen langsam aber auch sehr abrupt gehen kann – beispielsweise im wahrsten Sinn des Wortes „über Nacht“ durch einen Schlaganfall.

Wir haben es also beim „Alter“ mit einer Bandbreite von Menschen zu tun, die völlig gesund und agil als FrühpensionistInnen keiner beruflichen Erwerbstätigkeit mehr nachgehen bis hin zu hoch betagten Frauen und Männer, die bereits das Alter von einem Jahrhundert überschritten haben und womöglich dement und pflegebedürftig sind. Die individuellen Situationen dieser Menschen sind bei aller Kategorisierung in Abschnitte sehr unterschiedlich, was v.a. aus pastoraler Sicht in Bezug auf seelsorgliche Notwendigkeiten sehr bedeutend ist. So z.B. gibt es auch jetzt schon Menschen im dritten Abschnitt, die durch die neuen Pensionierungswellen keine gute materielle Absicherung haben. Die eben erwähnte *Freiheit*, nun Zeit und Energien für die Verwirklichung „alter Lebensträume“ zu haben, kann womöglich auf Grund finanzieller Engpässe gar nicht genutzt werden. Oder die Schwelle zwischen zweiten und dritten Abschnitt ist so groß, dass Menschen in eine Krise stürzen: Plötzlich sind Arbeit und Leistung für andere kein Thema mehr – das bedeutet, dass es auch weniger Anerkennung gibt, soziale Bezüge verschwinden u.v.a.m.

Das Thema „Alter“ gestaltet sich für Frauen anders als für Männer. Frauen werden im Schnitt um einige Jahre älter als Männer. Frauen haben oft durch die Geburt von Kindern, bzw. durch die Pflege von Angehörigen, mehr biografische Brüche erfahren als Männer, deren Biografie in der Regel durch Ausbildung, Beruf und Pension gekennzeichnet ist. Meist weist das Leben von Frauen aus diesem Grund aber auch ein besser funktionierendes soziales Netzwerk auf, als dies bei Männern der Fall ist. Was die finanziellen und materiellen Ressourcen anlangt, sind jedoch Männer im Schnitt besser abgesichert. Nicht selten fallen Frauen im Alter in finanzieller sowie in psychosozialer Hinsicht in eine Armutsfalle. Deren höhere Lebenserwartung bringt es mit sich, dass sie häufiger als Männer den Tod des Partners und damit sowohl materielle Einschränkungen als auch Einsamkeit und Isolation erleben.⁸

Was das Alter und das Altern in unserer gegenwärtigen Gesellschaft anlangt, lässt sich Folgendes zusammenfassend festhalten:

1. Altwerden ist eine Erfahrung, die auf vielerlei Ebenen erlebt wird. In einer Kultur, die junge, dynamische, leistungsstarke und mobile Menschen zum Ideal erhebt, wird das Alter öffentlich-gesellschaftlich mit Ausgrenzung und Abwertung in Zusammenhang gebracht.

⁸ Vgl. dazu M.E. Aigner, „Alt werden/Altenseelsorger/in“ in: dies. / A. Findl-Ludescher / V. Prüller-Jagenteufel, Grundbegriffe der Pastoraltheologie, 99 Wörter Theologie konkret, München 2005, 15f.

2. Die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse (Geburtenrückgang, hohe Lebenserwartung durch medizinisch-technischen Fortschritt, Pluralisierung der Arbeits- und Freizeitwelten etc.) bedeuten, dass auch das „Alter“ ein höchst komplexes und vielschichtiges Thema geworden ist. Selbst die Versuche der Alterskategorisierungen (z.B. die Einteilung in einen so genannten „dritten“ und „vierten“ Lebensabschnitt) dürfen nicht die Tatsache übersehen, dass die Lebenssituationen von alten Frauen und Männern sehr verschieden sein können und ihre je eigenen Herausforderungen beinhalten.
3. Das Thema „Alter“ ist kirchlicherseits gegenwärtig als ein bedeutendes „Zeichen der Zeit“ wahrzunehmen. Die notwendigen pastoralen Handlungsschritte sind vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse, die Menschen im so genannten „dritten“ und „vierten“ Leben berühren, neu zu überdenken.

2. Altern als lebenslanges Projekt – psychodynamische Faktoren

Alterungsprozesse sind einmalig und vielschichtig. Altern hat in erster Linie mit subjektiver Erfahrung zu tun, die v.a. über den Körper wahrnehmbar ist. Abnutzung, Schwäche, Reduktion der Leistungsfähigkeit, sowie das zu Ende gehen der Fortpflanzungsfähigkeit sind Zeichen dafür, dass Menschen sich im Alterungsprozess befinden. Die zunehmenden physischen oder auch psychodynamischen Begrenzungen bedeuten jedoch nicht, dass alte Menschen nicht noch lernen und wachsen können – auch und besonders in spiritueller Hinsicht. Eine Vertiefung der menschlichen Reife – ein stärkeres Gewahrwerden in Bezug auf das Geheimnis, das in der begrenzten Lebenszeit und somit Endlichkeit menschlichen Daseins liegt, kann im Zuge des Altwerdens zentrale Bedeutung erlangen.

Wir alle wissen auch um die *Ängste*, die das Älterwerden erschweren können. Dabei geht es häufig um Ängste, die zum Leben überhaupt gehören und bei jedem und jeder in einer sehr spezifischen Art und Weise da sind und im Alter vielleicht heftiger hervortreten können. Eine dieser Ängste, die im „Lebensprojekt Altern“ besonders viel Gewicht bekommt, ist die Angst vor Verlusten. Viele Menschen leben ihr Leben sozusagen durch andere. Bis zu einem gewissen Grad ist dies auch notwendig für die Entwicklung unsere eigene Identität, ein Prozess der nie abgeschlossen ist, wie wir alle wissen. Wir brauchen das „Du“, das „Gegenüber“, denn nur in Auseinandersetzung mit diesem „Du“ erfahren wir uns selbst. Es gibt aber genug Männer und Frauen, die glauben ohne den anderen/ die andere: z.B. die Lebenspartnerin oder den Lebenspartner nicht leben zu können. Meistens haben sie es aus Angst auch gar nicht versucht. Das Gefühl, ohne das Gegenüber nicht sein zu können, macht jedoch ab-

hängig und ist mit der Angst vor Verlust gekoppelt. Zudem können diese Menschen meist mit sich selber wenig anfangen. Sie legen, wenn sie auf sich alleine gestellt sind, ein kindliches Verhalten an den Tag – wie z.B. eine ganz ungewöhnliche Hilflosigkeit. Stirbt dann z.B. der Partner oder die Partnerin, dann wird das meist als Katastrophe erlebt. Es kann sogar passieren, dass nach einem solchen Verlust die Abhängigkeit bestehen bleibt, eine Art Totenkult an Stelle des Lebens gesetzt wird. Man bleibt an den/die Verstorbene gebunden und auf sie oder ihn ausgerichtet und lebt vorwiegend in den Erinnerungen.

Aber nicht nur Menschen loslassen kann schwer fallen, es kann uns auch mit dem Besitz so gehen. Die Angst vor dem Ende kann Menschen dazuhalten, noch krampfhafter fest zu halten. Es wird gesammelt und gespart, als ob damit die Gedanken an das Sterben weg geschoben oder zugedeckt werden könnten. Oder wir tun uns schwer mit dem Aufgeben von Macht. Dinge, die wichtig waren, für die man gelebt hat, die gestaltet und verwaltet wurden, plötzlich „Jüngeren“ überlassen zu müssen, tut weh und bedarf auch einer „Loslassübung“, eines bewussten Abschiedsprozesses.

Es steht nicht nur an, das eigene vertraute Gegenüber oder Besitz, Macht und Einfluss langsam oder womöglich auch sehr abrupt loszulassen. Der alte Mensch wird zunehmend häufig daran erinnert, dass er einen *Körper* hat. Auch dessen problemloses Funktionieren wird mit dem Zuwachs an Lebensjahren in Frage gestellt. Der Körper weist ja auf Mehreres hin: Einerseits hat er eine rein physische Dimension (d.h. der Körper als Ausdrucksmedium seiner selbst) andererseits eine soziale Dimension, gewissermaßen als Ausdrucksmedium der Gesellschaft und ihrer Ordnungen. Das Alter zeigt, welche Belastungen das Leben und das „Ich“ diesem Körper zugemutet hat. Hilarion Petzold spricht von „Leib“, der ich bin und nicht vom Körper, den ich habe. Er versteht den Leib als die erste seiner fünf Säulen der Identität, als Grundlage allen Wahrnehmens und Handelns, als Ursprung aller Gefühle und Gedanken, als Ort der Zeit.⁹ Die Integrität des Leibes, seine Gesundheit und Leistungsfähigkeit sind Voraussetzung und Garant eines klaren Identitätserlebens. Sein Abbau, seine Verletzung, sein Zerfall bedeuten eine Bedrohung der Identität. Sein Sterben bedeutet ihr Verlöschen.

Klaus Dörner und Ursula Plog verdeutlichen in Ihrem Lehrbuch der Psychiatrie und Psychotherapie mit dem Titel „Irren ist menschlich“, dass das Alter eine psychosomatische und soziosomatische Einheit darstellt.¹⁰ Schwierigkeiten sowie Kränkungen entstehen nicht durch das Alter an sich, sondern durch die psychische und soziale Situation der alten Menschen. Das heißt aber auch andersherum, dass die psychische und

9 Vgl. H. Petzold, Vorüberlegungen und Konzepte zu einer integrativen Persönlichkeitstheorie, in: Integrative Therapie 1-2/1984, 73-115, 89.

10 Vgl. zum Folgenden K. Dörner / U. Plog, Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie/ Psychotherapie, 71984, 409-432.

soziale Situation für ein menschenwürdiges, gelingendes Leben überhaupt – also auch für jenes der Jungen – von Bedeutung ist. Demnach halten die Alten der Gesellschaft immer auch einen Spiegel vor und erinnern in einer sehr unmittelbaren Art und Weise, was gesellschaftlich nur allzu gerne verdrängt wird. Dörner und Plog zählen folgende Kränkungen, die es zu verkraften und zu bewältigen gibt, auf:

- Das Gefühl, unerwünscht zu sein: Alte Menschen hören oft, sie sollen sich nicht bemühen..., sich nicht kümmern..., das den anderen überlassen...
- Das Gefühl vermeintlicher finanzieller Unsicherheit oder tatsächliche finanzielle Unsicherheit: Alter bringt häufig ein gewisses Maß an Verarmung mit sich (besonders sind hier wieder die Frauen zu nennen, z.B. Witwen mit kleiner Rente). Entscheidend ist dabei nicht so sehr die absolute Höhe des monatlichen Einkommens sondern meist die Kluft zum vorher Gehabten. Die Arbeitskraft ist vielleicht gar nicht mehr oder nur mehr sehr bedingt einsetzbar und somit wird auch die Abhängigkeit erhöht. Jeder wirtschaftlichen Veränderung oder größeren Anschaffung steht man ängstlich und bedroht gegenüber. Nicht selten wird das Gefühl, dass die körperliche Kraft schwindet, auch auf das Geld übertragen. Wichtig dabei ist zu sehen, dass Einkommen und existenzielle Absicherung für alle Menschen eine Notwendigkeit darstellen und alle diesbezüglich von der wirtschaftlichen Situation eines Landes und der dortigen Politik abhängig sind.
- Das Gefühl unbrauchbar zu sein: Hier geht es um die Frage, wie das Zeitloch gefüllt wird, das auftaucht, wenn die Kinder außer Haus sind, die Arbeit wegfällt und die eigene Selbstverwirklichung beispielsweise primär daran gebunden war.

Die Autorin und der Autor nennen weiters:

Einsamkeit, Langeweile und Ziellosigkeit, plötzliche Veränderung, sowie die Angst vor dem Tod als schwierige psychosoziale Gegebenheiten, denen alte Menschen in erster Linie ausgeliefert sind.

Dazu gehören sicherlich noch die Themen Wohnen (also beispielsweise eine mangelhafte oder schwierige Wohnsituation), soziale Isolation, mangelnde Mobilität, Schwierigkeiten bei Krankheiten etc.

3. Pastorale Herausforderungen

Was bedeutet nun dieser Befund für die Seelsorge, für die kirchlich Verantwortlichen, was bedeutet er für eine adäquate Altenseelsorge? Dass das Alter gesellschaftlich gesehen boomt und in der Öffentlichkeit heute stärker zum Thema gemacht wird als beispielsweise noch vor zehn oder fünfzehn Jahren, ist bei allen damit verbundenen Ambivalenzen prinzipiell gut so – auch für die Pastoral. Die Pastoral hat sich mit dem Thema „Alter“ auseinander zu setzen. Es stellt eine Herausforderung für sie da und sie hat es zu einer ihrer dringlichen Aufgaben zu machen. Wenn die Gesellschaft sich immer intensiver der Altersthematik stellen muss, dann bedeutet das – zweitvatikanisch gesprochen – dass es sich um ein so genanntes „Zeichen der Zeit“ handelt. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ heißt es, dass es zu den Pflichten der Kirche gehört, nach diesen so genannten „Zeichen der Zeit“ zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten, damit sie ihren Auftrag erfüllen kann (vgl. GS 4). Dieser Auftrag ist, das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zu verwirklichen und zu offenbaren (vgl. GS 45). Nur so entsteht Kirche überhaupt. Sie existiert *in* dieser Welt: nicht im Himmel, sondern in Zeit, Raum und Geschichte. Seit dem zweiten Vatikanum hat sich die Kirche „von außen her“ – von den jeweiligen gesellschaftlichen Gegebenheiten her – zu begründen. Der Pastoralbegriff bezeichnet eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt, in der sich Gottes Liebe und dessen Befreiungspotenzial den Menschen zeigt. Auch Papst Johannes Paul II hat in seinem „Brief an die alten Menschen“ daran erinnert, dass „das Alter... in den Plan [gehört], den Gott mit jedem Menschen hat“¹¹.

In Bezug auf die Altenseelsorge heißt das zu überlegen, welche Bedingungen es braucht, damit alte und alternde Menschen Erfahrungen mit einem Gott machen können, der da bleibt, nahe ist und mitgeht – auch in das Ungewisse, ja in den Tod hinein. Die Situation von alten Menschen ist aber sehr unterschiedlich. Denken wir an jene, die sich im so genannten „dritten“ Lebensabschnitt befinden, dann ist womöglich noch viel an Tatkraft vorhanden, um das zu verwirklichen, was ihnen schon immer am Herzen lag.¹² Die in den Gemeinden nach wie vor gängig vorfindbare „Seniorenarbeit“ in Form von Kaffeenachmittagen, Ausflügen und ähnlichem mehr wird den Herausforderungen dieses Lebensabschnittes wohl in keiner Weise gerecht. Die Begleitung von Menschen des vierten Lebensabschnittes, die mit Gebrechlichkeit, körperlichem Verfall, Demenz u.v.a.m. konfrontiert sind, verlangt wiederum ganz andere pastorale Handlungsoptionen. Hier braucht es vor allem pro-

11 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Johannes Paul II. Brief an die alten Menschen. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhl Nr. 142, Bonn 1999, 13.

12 Vgl. Eckart, Mit dem Beginnen nicht aufhören, 167.

fessionell ausgebildete Altenseelsorgerinnen und Altenseelsorger. In der seelsorglichen Begleitung dieser Menschen ist es beispielsweise notwendig, dem Erinnern und Erzählen von Lebensgeschichten Zeit und Raum zu geben.¹³

3.1 Alterswissen als Ressource

Ein Thema, das in letzter Zeit immer häufiger in Zusammenhang mit dem Alter auftaucht und das auch die Seelsorge angeht, ist das Thema „Bildung“.¹⁴ Ist Wissen im Alter etwas anderes, als das Wissen in der Jugend oder in der Lebensmitte? Führt man in Bezug auf das Wissen den Erfahrungsbegriff ein, dann ist Wissen im Alter sicherlich etwas anderes. Alterswissen ist erfahren, d.h. weiß mehr von Natur, Geschichte und Sinn. Es folgt weniger den Modeströmungen oder Aktualitäten, es ist mehr an Qualität, Humanität, Nachhaltigkeit und Warmherzigkeit orientiert. Es geht dabei um ein Wissen, das vom eigenen Leben geprüft ist und an künftige Generationen denkt. Dieses Wissen kennt auch seine Grenzen, bezieht aufgrund der Todesnähe stärker einen transzendenten Sinn mit ein und hat von daher auch ein anderes Verhältnis zu Raum und Zeit. Es beherrscht auch den Umgang mit Fülle in einer anderen Weise als jugendliches Wissen.

Harm Paschen erzählt in einer Seminarreihe zum Thema Alterswissen, in der Akademie Christlicher Hoteliers in Hamburg¹⁵ Folgendes zum Einstieg: „Meinen Kindern zu sagen, dass sie sich besser bei einer Bewerbung persönlich vorstellen, als dass sie eine E Mail senden, ist bereits eine Praxis, Alterswissen weiterzugeben.“ Für seine Generation – der Vortragende ist Jahrgang 1937 – sei die persönliche Vorstellung ganz selbstverständlich, aber diese Selbstverständlichkeit sei bereits in der nächsten Generation verloren gegangen.

Harm Paschen plädiert für die Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels, der weggeht von einem „*Lernen der Senioren und Seniorinnen*“ und stattdessen das Augenmerk hinlenkt auf das „*Wissen von Erwachsenen*“. „Die mediale und pädagogische Beschwörung [so Paschen], dass auch

13 Vgl. „Lebensräume gestalten – Glaubensräume öffnen. Eine Handreichung für PGR-Mitglieder bzw. Verantwortliche für die pfarrliche Seniorenpastoral, hrsgg. v. Pastoralamt der Diözese Eisenstadt, Referat für Seniorenpastoral P26-2007, Kapitel 12: Lebensgeschichten. In diesem Kapitel ist die Rede von organisierten und begleiteten Erzählrunden, Schreibwerkstätten und dgl. Ich halte das für eine ganz besonders wichtige Einrichtung.

14 Vgl. H. Paschen, Zur Entwicklung menschlichen Wissens. Die Aufgabe der Integration heterogener Wissensbestände, Münster-Hamburg-London 2005.

15 Den Hinweis auf diese Veranstaltungen, die im Jänner und Februar 2008 stattfanden, sowie unveröffentlichte schriftliche Auszüge aus einer Zusammenfassung der Seminarreihe verdanke ich Wolfgang Teichert. Die folgenden Ausführungen beziehen sich im Wesentlichen auf diese Auszüge.

Alte lebenslang lernen können, sollen und müssen, verkennt zu häufig, dass *diese Alten bereits ein durch ihre Biografie geprüftes, erlittenes und erfahrenes Wissen* besitzen.“ Diese Annahme bedeutet eine Umkehr in unserer Wahrnehmung, die entscheidend notwendig für die gegenwärtige Altenpastoral ist – und zwar auf diözesaner Ebene aber auch im Blick auf die ganz konkrete Seelsorge vor Ort, in den Pfarren. Es macht deutlich, dass Seelsorge nicht heißen kann, nur auf der Ebene der Angebote, Hilfestellungen und Dienstleistungen für Seniorinnen und Senioren zu agieren. Pastorales Handeln im Bereich der Altenseelsorge hat sich zu überlegen, wie sie diesen Schatz des Alterswissens in der Kirche und in der Gesellschaft hebt, lebendig hält, sichtbar und lebbar macht. Denn die gegenwärtige „Wissensgesellschaft“ scheint auf dieses Alterswissen nicht besonders neugierig zu sein oder sie entdeckt es nur, um es sogleich für Arbeit und Leistung zu funktionalisieren. Dass Alterswissen aber als Schatz und Ressource erkannt wird, das der Lebensbewältigung generell dienlich ist, darauf muss kirchliche Seelsorge hinweisen.

Es scheint so, als habe die „Wissensgesellschaft“ die „Informationsgesellschaft“ abgelöst. Unter „Wissen“ kann man die umfassende Ansammlung von Kenntnissen verstehen und die Fähigkeit, diese erworbenen Kenntnisse zu ordnen und praktisch anzuwenden. Fraglich bleibt freilich, ob das in diesem Sinne verstandene „Wissen“ auch schon mehr an „Orientierung“ bedeutet. Orientierung entsteht womöglich erst durch mehrere durchlebte und durchlittene Erfahrungsprozesse. Theologisch gesprochen geht es hier um die „Menschwerdung“, die ein Leben lang dauert und zu der auch Bildung, Wissens- wie Herzensbildung, gehört. Diese biografieorientierte Perspektive lenkt den Blick auf die Generationen. „Alter und Altsein“ gibt es nicht ohne „Jugend“ und „Jungsein“. Wir tun immer so, als stünde das eine abgegrenzt dem anderen gegenüber. Das stimmt natürlich auch zum Teil, auch weil Abgrenzungen wichtig sind und diese Grenzen ja auch erst Neues schaffen, Begegnung ermöglichen. Dennoch sitzen Alt und Jung gewissermaßen gemeinsam in einem Boot und dürfen sich gegenseitig inmitten ihrer Lebensbewältigungskämpfe und -strategien nicht aus dem Blick verlieren. Es braucht Hartnäckigkeit und Genauigkeit, um wahrnehmen, verstehen und begreifen zu können, dass alte Menschen bereits etwas ganz *Eigenes* besitzen. Es ist dies ein Wissen, das sich in einer Biografie als geprüftes und bewährtes Wissen gezeigt hat. Dieses Wissen kann auch von der Aufgabe des lebenslangen Lernens entlasten. Das ist wichtig, gerade im Hinblick darauf, dass wir in der Altenbetreuung nicht selten dem Wahn verfallen, den Leistungsdruck, der gesellschaftlich auf uns allen lastet, nun auch noch den alten Menschen aufzubürden.

Harm Paschen schreibt dem „Alterswissen“ folgende Eigenschaften zu:

- Es hat die Qualität der Fülle und ein genaues Bewusstsein von Endlichkeit und dem, was fehlt.
- Es ist gelassen.
- Es zeigt eine „vorsichtige Skepsis“.
- Es ist, da geprüft, ein auf die Konsequenzen achtendes Wissen („Was immer Du tust, bedenke das Ende!“)
- Es ist ein besorgtes Wissen (Sorge verlangt Sorgfalt).
- Es ist ein begrenztes Wissen bei gleichzeitigem Festhalten am vorstellbaren Ganzen.
- Es ist vielleicht weise.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird deutlich, dass Seelsorge nicht ohne differenzierte und geschulte *Wahrnehmung* funktionieren kann. Mit Wahrnehmung meine ich jenes *absichtslose* Hinsehen, Hinhören und Erfühlen in Bezug auf mein Gegenüber, das nur möglich wird, wenn ich meine eigenen Motive, Handlungsvorhaben und –zwänge hintanstelle und mich respektvoll öffne. Wenn es Seelsorge gelingt, Zeiten und Räume zu schaffen, wo eine solche Wahrnehmung möglich wird, dann ist das sehr viel. Das kann auch einmal ein klassischer „Seniorenpfarrkaffee“ sein. Allerdings wird zu überprüfen sein, wie die Bedingungen dort so gestaltet sind, dass es zu einer solchen Wahrnehmung kommen kann. Womöglich heißt das, dass wir als Kirche mehr zu den Menschen hingehen müssen – also: mehr Besuche dort, wo die Menschen leben und sich bewegen, als Programme „anbieten“. Die „Angebote“ können erst der zweite Schritt sein, wenn reflektiert wurde, was wahrgenommen wurde, was die Menschen bewegt, was mich – z.B. als Pfarrgemeinderätin, die ich für die Altenseelsorge verantwortlich bin – in der Begegnung mit ihnen bewegt. Dabei ist sicherlich ein besonders wichtiger Aspekt die Vernetzungsarbeit, d.h. Kontakte herzustellen, Verbindungen zu knüpfen usw. Wieso geschieht in der herkömmlichen Pfarrarbeit so wenig an Generationenarbeit? Oder vielleicht geschieht auch einiges und wir kennen es noch nicht. Es braucht in jedem Fall Räume wo es zur Begegnung und zum Austausch zwischen Menschen unterschiedlichen Alters kommen kann.

3.2 Sinnfrage und Tod

Eine entscheidende Dimension, die in der Altenseelsorge zum Tragen kommt, ist jene der Spiritualität. Mit ihr in Zusammenhang steht auch die Sinnfrage. Die Frage nach Spiritualität und Sinn ist pastoraltheologische betrachtet zugleich immer verbunden mit der Frage nach den konkreten Lebensbezügen, nach der konkreten realen Lebenssituation von Menschen. Denn ohne dieses Sosein und körperliche Dasein in dieser Welt gibt es auch keine spirituelle Dimension und auch keine adäquate Antwort auf die Suche nach Sinn.

Geht es in der Altenseelsorge um die Sinnfrage und den Tod, dann kommt die so genannte „zweite Ruhestandsphase“ oder der „Lebensabend“¹⁶ in den Blick, also jene Phase, wo die äußeren Aktivitäten abnehmen, körperliche Verfallserscheinungen zunehmen, Gebrechlichkeit und vielleicht auch Demenz zu Tage treten. Was heißt es aber überhaupt, die Sinnfrage zu stellen? Wie wird diese gestellt und wie stellt sie sich uns? Ich möchte jener Sinnfrage nachgehen, die nach dem Sinn unseres Menschseins überhaupt fragt, nach dem Sinn unserer persönlichen Lebensgeschichte, dem Sinn der Geschichte im Allgemeinen, dem Sinn von Zeit und Raum. Die Frage nach Sinn stellt sich uns während des ganzen Lebens. Im Alltag stehen jedoch meist die Dinge im Vordergrund, die zu tun sind. Auch das alleine kann schon Antwort auf die Frage nach Sinn geben. Dennoch stellt diese Sinnggebung die grundsätzlichere, tiefere Frage hintan – die Frage nach meinem Ursprung und meinem Ende. Wissen und Handeln, Denken und Fühlen können im Alltag Sinn stiften. Die Frage „Wo komme ich her und wo gehe ich hin?“ geht darüber noch einmal hinaus. Paradoxerweise gewinnen in Bezug auf diese Fragen oft die einfachen *Alltagsgesten* wieder oder vielleicht sogar erstmals ganz neu wesentlich an Bedeutung – gerade im Alter. Und noch eines wird neben den bewusster gelebten Alltagsgesten in Bezug auf unsere Sinnsuche wichtig und zwar die *Erinnerung*. Erinnerungen: beispielsweise an wichtige Augenblicke unserer Existenz, an Erfahrungen von Liebe und Erkenntnis, an Vertrauen und Beziehung. Diese Themen sind aber nicht nur im Alter relevant. Sie können uns das ganze Leben hindurch beschäftigen, in den Alltag hereinbrechen, ihn durchbrechen oder in Frage stellen. Womöglich rückt die Sinnfrage aber im Alter eher oder schneller oder drängender in den Blick, als sie das in jungen Tagen tut.

Mit der Sinnfrage einher geht die Frage nach dem Tod. In Europa erhöht sich der Anteil der Seniorinnen und Senioren beständig. Im Jahr 2050 wird nach Aussage von Experten der Anteil der über 60-Jährigen

16 Vgl. zu den folgenden Ausführungen v.a. C. Geffré, Die Sinnfrage des Lebens, in: Concilium 43 (2007) 607-611. Claude Geffré ist Dominikaner und Honorarprofessor am Institut Catholique in Paris.

um 80 Prozent ansteigen.¹⁷ Parallel dazu gibt es unter dem Druck von Öffentlichkeit und Medien einen propagierten Wahn ewiger Jugend. Wer bei halbwegs guter Gesundheit ist und das Glück hat, genug Geld zu besitzen, für den mag vor diesem Hintergrund das Altern nicht nur die Katastrophe bedeuten. Jedoch suggeriert der Jugendwahn für ganz viele Menschen, dass Alter etwas mit Makel, mit Ungerechtigkeit, mit Abstieg zu tun hat.

Es kann sein, dass sich hinter der Angst, zu altern, die Angst vor Sterben und Tod verbirgt. Sterben und Tod bringen die Sinnfrage an die absolute Grenze und stellen uns vor ein Rätsel. „Alles ist Windhauch!“ heißt es in Kohelet. Man könnte auch übersetzen: „Alles ist Nichts!“ oder „Alles ist sinnlos!“ Wenn wir das Leben vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachten, so stimmt es: alles Lebendige ist der Vergänglichkeit Preis gegeben – und dazu gehört auch das menschliche Leben. Der Mensch ist dem Altern und Sterben ausgeliefert. Und: den Tod kennen wir ausschließlich durch den Tod anderer. Es ist der Tod im Allgemeinen und nicht *mein* Tod als letzter, absoluter und unumgänglicher Schritt aus meiner irdischen Existenz heraus. Sosehr der Tod „natürlich“ ist, weil er alle Menschen aus Fleisch und Blut betrifft, so sehr hat er durch und durch etwas absolut Gewalttätiges an sich, das unsere Wesen mit unserer Sehnsucht nach Glück und Unsterblichkeit zutiefst trifft und verletzt.

Der Unausweichlichkeit des Todes ins Auge zu sehen, mag uns zu zwei Extremen verleiten: sich entweder resigniert damit abfinden oder sich aufzulehnen. Eine dritte Möglichkeit wäre der Versuch, „... die Herausforderung des Todes durch eine Fülle des Lebens zu überwinden“.¹⁸ Dass das möglich ist, verdeutlichen uns alte Menschen, die in bewundernswerter Weise „jung“ geblieben sind, in der Gegenwart leben, ihr Bestes dem Leben als Dienst zur Verfügung stellen. Und wir kennen umgekehrt auch, dass Frauen und Männer ihren Tod gewissermaßen bereits im Leben vorwegnehmen. Das kann durch physischen Ruin geschehen, oder auch in seelischer Hinsicht – weil wir uns z.B. auf unsere negativen Bilder fixiert und in unsere Schwierigkeiten verkrampft haben.

Claude Geffré verweist in seinem Artikel „Die Sinnfrage am Abend des Lebens“ darauf, dass der alte Mensch vielleicht vergeht und zerbricht, der neue Mensch aber nicht aufhört, wiedergeboren zu werden. Er bezieht sich auf die drei Ordnungen nach Pascal: die Ordnung der Körper, die Ordnung der Geister und die Ordnung der selbstlosen Liebe. Im Alter fortschreiten, heißt, unsere Grenzen zu erfahren, abhängig und verletzlich zu werden. Das betrifft vor allem den Körper, und diesem Verfall sind wir machtlos ausgeliefert. Im Bereich des Geistes jedoch finden wir ungebroschen Stärke und Kraft vor. Geffré sieht diese Stärke und Kraft vor

17 Vgl. Geffré, Die Sinnfrage des Lebens, 608.

18 Geffré, Die Sinnfrage des Lebens, 609.

allem in der Kultur, deren Wert nicht hoch genug geschätzt werden kann. Er positioniert jenseits von „Haben“ und den damit in Verbindung stehenden vorherrschenden Machtstrukturen, den unendlichen Schatz und Reichtum menschlicher Kultur. Dazu gehören Wissen, Kunst, Bildung als nie enden wollende Quelle. Und die letzte Ordnung, die Liebe? Sie ist sicher ein sehr besetzter Begriff, an dem gerade in der christlichen Tradition auch hohe Ideale hängen. Vielleicht geht es hier aber auch im Sinne einer Alltagspraxis um den *Dienst am Leben* als eine Form, dem Tod etwas entgegen zu halten.¹⁹

Claude Geffré ist der Ansicht, dass jedes Leben bis zum letzten Tag eine Chance in sich birgt, wieder geboren zu werden. Insofern ist nicht das menschliche Leben tödlich, sondern der Tod. Und er führt noch einen anderen wichtigen Begriff in Zusammenhang mit dem Alter und der Sinnfrage ein, nämlich jenen des *Übergangs*. Er spricht vom Alter als eine „Berufung“. Beim letzten Lebensalter gehe es um das „...Vorübergehen eines Zeugen, ein wenig wie bei einem Staffellauf“.²⁰ Alte Menschen können eine Mittlerfunktion für die nächstfolgenden Generationen übernehmen. Im Zeitalter der Globalisierung und Informatikrevolution brauche es, so Geffré, Weisheit. Es brauche Menschen, die den nachkommenden Generationen vor allem die Kunst des *Loslassens* und die Kunst der *Unterscheidung* hinterlassen würden.

3.3 Seelsorge im Spiegel des Alters

Die individuellen Prozesse des Altwerdens sowie die damit in Zusammenhang stehenden strukturellen und gesellschaftspolitischen Gegebenheiten sind in der Betreuung und Begleitung von Menschen, die reich an Lebenserfahrung sind, mit zu bedenken. Gerade wo durch Krankheit und Demenz ein hoher Grad an Abhängigkeit gegeben ist, sind Seelsorgerinnen und Seelsorger gefordert, ihre Tätigkeit kontinuierlich professionell zu reflektieren. Alte Menschen dürfen mit dem Wunsch, ihr Leben zu bilanzieren, nicht allein gelassen werden. Sie haben das Recht auf ein liebevolles Gegenüber, das sie in ihren Hoffnungen und Nöten, Zweifeln und Ängsten und bei auftauchenden Schuldgefühlen unterstützt und begleitet. Dabei spielt das gegenseitige Hin- und Herfließen von Geben und Nehmen eine ausnehmend wichtige Rolle, die von jenen, die alte Männer und Frauen versorgen, pflegen und betreuen, kontinuierlich im Blick behalten werden muss.²¹ Und es wird gerade in diesem Zusammenhang einen aufmerksameren Blick auf die Pflegenden geben müssen: Auf ihre Not, ihre Verzweiflung, ihre Erschöpfungszustände, ihre Fragen, Zweifel, Grenzen, Schuldgefühle. Da gibt es ein ganz wichtiges

19 Vgl. Geffré, Die Sinnfrage des Lebens, 610.

20 ebd.

21 Vgl. Aigner, Alt werden, 15.

Feld für die Seelsorge, das bislang noch viel zu wenig beachtet wurde.²² Wir haben keine andere Möglichkeit, alte Menschen zu verstehen, als sie in unserer *Beziehung* zu ihnen zu verstehen. Trotz allen Bemühens um Einfühlung, um Empathie, sind es *unsere* Gefühle, die uns in der Beziehung zum alten Menschen bewegen. Das Medium, das wir den alten Menschen in der Begegnung zur Verfügung stellen, sind wir selbst, unsere Person. "Person" – „per-sonare“ - heißt ja nichts anderes als „hindurch-tönen“.

Wir werden uns dem Thema „Alter“ und somit alten Menschen besser nähern können, wenn das Altern ein generelles Lebensthema sein darf, das uns alle betrifft – von Anfang an. Für alte Menschen sind verschiedenste Gruppen zuständig: Ärzte und Ärztinnen, Altenpfleger und -pflegerinnen, oder auch die Angehörigen, die die Betreuung und Pflege übernehmen. Der Seelsorger bzw. die Seelsorgerin steht als Repräsentant/in für einen anthropologischen und theologischen Grundansatz. Sie ist eine, die den Menschen in seiner Ganzheit sieht, und darauf vertraut, dass Gott in dieser Situation begleitet, unterstützt und nahe ist.

Alter und die damit verbundenen psychosozialen Kränkungen, körperliche Schwäche und Schmerz führen in Räume, die unsere tiefste Existenz berühren. Nicht selten wird dabei für Menschen eine ungewöhnliche Tiefendimension des Lebens spürbar, die meistens auch Veränderung und Verwandlung bedeutet. Wer Frauen und Männer begleitet, die sich den schmerzlichen Seiten des Alters stellen müssen, ist gefordert, in diese Tiefendimension einzutauchen – bzw. diese im Dasein und Mitgehen stellvertretend präsent zu halten. Seelsorgerinnen und Seelsorger leisten dabei als „Symbolfiguren“ einen seelsorglichen Dienst, weil sie sich für einen größeren Sinnzusammenhang durchlässig machen. Sie halten als Gegenüber eine spirituelle Qualität trotz und im Altsein offen. Ihr Einsatz erfordert äußerste Sensibilität in Bezug auf die Bedürfnisse alter Menschen. Es kann sein, dass sie sich auf einen schmalen Grat begeben müssen, auf dem das Ineinanderfließen von Leben und Tod ausbalanciert werden muss. Dem Alter ins Gesicht zu schauen heißt, sich mit der Brüchigkeit und Verletzbarkeit des Lebens – auch des eigenen –auseinander zu setzen. Der unverstellte Blick dorthin zwingt zur Selbstwahrnehmung und zum Eintauchen in eine Welt, die sich von der eigenen ein Stück weit entfernt, ja vielleicht auch ver-rückt hat. Das ist schwierig und mühsam, zugleich aber die Chance, etwas mehr von unserer Gott gewollten Existenz zu verstehen.

Es ist deshalb so schwierig, weil es uns im Letzten mit dem Tod konfrontiert und damit in den Blick kommt, was der Prediger, Kohelet folgendermaßen formuliert: „Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch ... Alle sind aus Staub entstanden, alle kehren zum Staub zurück.“ Im

22 Vgl. Feeser-Lichterfeld, Versagen und Vergebung.

Buch Kohelet heißt es aber auch: „Dann wird das Licht süß sein, und den Augen wird es wohl tun, die Sonne zu sehen.“ (Koh 11,7)

„der Mandelbaum blüht,
... doch ein Mensch geht zu seinem ewigen Haus ...
ja, ehe die silberne Schnur zerreißt,
die goldene Schale erbricht,
der Krug an der Quelle zerschmettert wird,
das Rad zerbrochen in die Grube fällt ...“ (Koh 12,5 f.)

Das ist eine Paradoxie, die hier zum Ausdruck kommt: Je älter wir werden, umso bewusster erleben wir die Radikalität der Vergänglichkeit allen menschlichen Lebens. Gleichzeitig jedoch wird uns auch der Wert des gelebten Lebens im Alltag bewusst. Und dass sich dieses übervoll mit bescheidenen Freuden zeigen kann.

Versöhnung als Zumutung

Bosnische Frauen und eine Theologie der Versöhnung¹

Ich möchte Ihnen eine Frau namens Mirsada vorstellen.



Dieses Foto, auf Leinwand gespannt, zeigt sie im Jahr 2005, als sie 33 Jahre alt war.² Sie wohnte vor dem bosnischen Krieg in der Stadt Srebrenica, in dem 1995 das Massaker an bosnischen Muslimen stattgefunden hat. Bis zu diesem Jahr lebte Mirsada mit ihrem Mann und ihrer Tochter dort. Dann wurden sie von serbischen Truppen vertrieben, ihr Mann wurde mit fast allen muslimischen Jungen und Männern der Stadt gefangen genommen und gilt seither als vermisst. Mirsada floh mit ihrer Tochter in die muslimische Nachbarstadt Tuzla. Fünf Jahre später heiratete sie ein zweites Mal. Ihr Mann hat eine Arbeitsstelle gefunden, inzwischen haben sie zwei weitere Töchter.

- 1 Dem folgenden Beitrag liegt mein Vortrag auf der Promotionsfeier der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster vom 8. Februar 2008 zugrunde. Der Text wurde für diesen Band überarbeitet und erweitert, der Vortragsstil blieb dabei erhalten. Meine Dissertation wird im Frühjahr 2009 unter dem Titel „Versöhnungsarbeit. Kriterien – Theologischer Rahmen – Praxisperspektiven“ in der Reihe „Theologie und Frieden“ (Bd. 38) beim Kohlhammer-Verlag publiziert.
- 2 Die Bilder wurden freundlicherweise von der Fotografin Barbara Hartmann zur Verfügung gestellt, ihr gilt mein herzlicher Dank.

Als Mirsada im Jahr 2005, also 10 Jahre nach dem Fall Srebrenicas, das fotografieren sollte, was ihr Leben ausmacht, fotografierte sie ihre Tochter und ihren Mann, das, was ihre Gegenwart lebendig und lebenswert macht.³

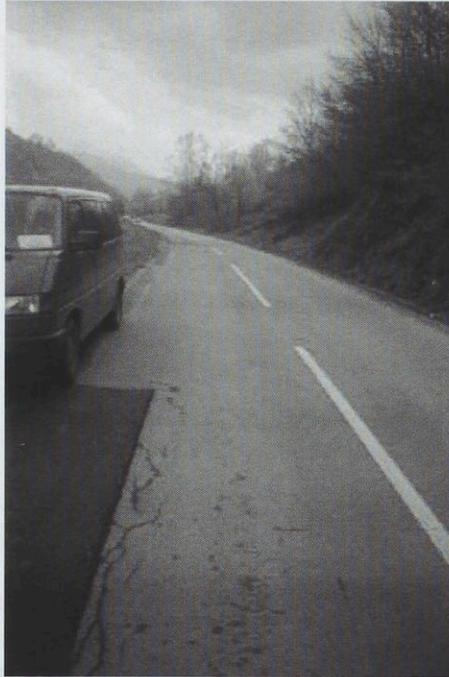


Den Schlusspunkt ihrer Fotoserie bilden zwei Fotos ihrer Vergangenheit. Dem vorletzten Bild gab sie den Untertitel: „Mein Cousin Damir, den ich liebte wie einen Bruder. Das ist sein Grabmal. Der Friedhof, auf dem unsere Liebsten begraben sind.“



³ Das Fotoprojekt mit den Bildern und Untertiteln wurde im modo-Verlag dokumentiert und kommentiert in dem Band Barbara Hartmann, Unsere Sicht – zwölf Frauen aus Srebrenica, Freiburg 2005. Zu den Bildern und Bildunterschriften von Mirsada vgl. ebd., 32-41.

Das letzte Bild zeigt einen Straßenabschnitt. Mirsada beschreibt es mit dem Satz: „Der Ort, an dem ich den Ehemann Nijazija am 13. Juli 1995 zum letzten Mal gesehen habe“. Er war gefangen von Truppen der bosnischen Serben. Von ihrem Mann gibt es keinen Grabstein. Zwar konnten Teile seines Leichnams aus einem Massengrab identifiziert werden, aber es müsste noch mehr gefunden werden, damit er auf dem Friedhof an der Gedenkstätte beerdigt werden könnte.



Dieser Schlusspunkt ihrer Fotoreihe zeigt deutlich, dass Mirsadas Leben von ihren traumatischen Kriegserlebnissen bestimmt ist. Selbst wenn ihr Leben nach dem Krieg im Vergleich zu dem vieler anderer bosnischer Frauen eine glückliche Wendung genommen hat – durch eine zweite Ehe, durch eine feste Arbeitsstelle ihres Mannes, durch eine eigene Wohnung –, setzt Mirsada das, was sie *verloren* hat, an das Ende ihrer Selbstdarstellung.

Ich möchte meinen Beitrag zum Thema „Versöhnung“ im Angesicht Mirsadas beginnen, denn es ist leicht, ganz allgemein und abstrakt von einem positiv klingenden Wort wie „Versöhnung“ zu reden. Wirklich herausgefordert wird der Begriff „Versöhnung“ erst angesichts schreienden Unrechts, wie es Mirsadas Lebensgeschichte prägt. Ist es angemessen, im Angesicht eines Opfers von Versöhnung zu sprechen? Dürfen wir von Mirsada erwarten, dass sie sich mit den serbischen Soldaten versöhnt, die ihre Familie vertrieben, die ihren Mann getötet haben? In Mirsadas Lebensgeschichte fließen ja persönliche und kollektive Aspekte zusammen. Werden sich bosnische Muslime und bosnische Serben als Volksgruppen jemals versöhnen können oder überhaupt versöhnen

wollen? Vielleicht bedeutet schon die bloße Rede von Versöhnung eine große Zumutung, vielleicht wäre das Schweigen über Versöhnung eine viel angemessenere Reaktion.

Ich möchte mit Ihnen darüber nachdenken, welchen Sinn eine theologische Rede von Versöhnung haben kann und wie ein Gespräch zwischen einer Theologie der Versöhnung und Opfern wie Mirsada beide Seiten bereichern kann. Ich beginne mit einigen Beobachtungen zum Phänomen „Versöhnung“.

1. Wie sie in Erscheinung tritt – Versöhnung beobachten

„Versöhnung“ bezeichnet ganz allgemein einen wechselseitigen Prozess, in dem mindestens zwei Seiten in unmittelbarem oder mittelbarem Kontakt ihre Beziehung zueinander reflektieren und positiv neu gestalten, nachdem vorher ein Konflikt aufgetreten war.⁴ Versöhnung tritt dabei in höchst unterschiedlicher Gestalt in Erscheinung. Das eine Mal gelingt sie sehr schnell, das andere Mal braucht sie eine lange Zeit, oft gelingt sie nicht. Das eine Mal versöhnen sich Menschen durch Gesten, das andere Mal durch eine Wiedergutmachung, oft durch eine Aussprache, manchmal auch ganz ohne Worte. Einer Versöhnung kann Trauer vorausgehen oder Wut oder Verletztsein. So vielgestaltig wie die Situationen, die einer Versöhnung bedürfen, so vielgestaltig ist auch der Versöhnungsprozess selbst. Fast immer vollzieht er sich ganz unbemerkt und gibt sich erst im Nachhinein zu erkennen. Wir benutzen das Verb „sich versöhnen“ beispielsweise fast immer in der Vergangenheitsform: „Sie haben sich miteinander versöhnt“, nicht aber im Präsens.

Der Begriff „Versöhnung“ bezeichnet also einen jeweils eigenen, immer unterschiedlichen, unplanbaren Prozess, der sich höchstens rückblickend nachverfolgen lässt. Angesichts dieser Ausgangslage scheint es zunächst unmöglich, „Versöhnung“ definieren zu wollen. Trotzdem möchte ich den Versuch einer Definition unternehmen.

4 Die Wechselseitigkeit des Prozesses unterscheidet Versöhnung von Vergebung. „Verggebung“ meint eine Einstellungsveränderung auf Opferseite, die unabhängig von Dispositionen oder Verhaltensweisen der Täterseite wie Reue oder Umkehr geschieht. Versöhnung als wechselseitiger Prozess setzt hingegen auf beiden Seiten Verantwortungsübernahme und den Willen zur Verbesserung der Beziehung voraus. Vgl. hierzu Beate M. Weingardt, „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“: Der Prozeß des Vergebens in Theorie und Empirie, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 44.

2. Was sie umfasst – Versöhnung definieren

Eine Hauptfrage lautet: Was bedeutet „Versöhnung“? Wie vollzieht sie sich, einerseits im persönlichen, andererseits im gesellschaftlich-politischen Bereich?

Wir können uns einer Definition von Versöhnung annähern, indem wir nach notwendigen Elementen fragen. Was muss ein Prozess enthalten, damit er den Namen „Versöhnung“ verdient? Für einen Versöhnungsprozess zwischen Opfer- und Täterseite als Einzelpersonen halte ich fünf Elemente für notwendig.

a. Begegnung mit dem Konflikt

Beide Seiten müssen sich erinnern und sich dem stellen, was sie erlitten bzw. getan haben. Eine solche Begegnung ist schwer für beide Seiten, wenngleich auf ganz unterschiedliche Weise: Für Mirsada ist es eine Begegnung mit ihrem Schmerz und ihren Ängsten, für die Soldaten eine Begegnung mit ihren eigenen Motiven und mit dem, wozu sie fähig waren.

b. Stellen der Schuldfrage

„Für eine ehrliche und tragfähige Versöhnung [...] ist es nötig, dass Schuld eingestanden und dass verziehen wird.“⁵ Die meisten Versöhnungskonzepte gehen in ähnlichen Formulierungen von einem Schuldbekenntnis als notwendiger Voraussetzung für einen Versöhnungsprozess aus. In Anlehnung an Jürgen Werbick möchte ich hingegen das *Stellen* der Schuldfrage als notwendiges Element betonen. „Die Frage nach dem Schuldigen kann nicht suspendiert werden, so sehr sie in unlösbare Aporien hineinführt; an ihr ‚muß‘ sich ja das Vertrauen in die moralische Weltordnung bewähren.“⁶ Wir dürfen nicht aufgeben, nach dem individuell Zurechenbaren, nach der Vorwerfbarkeit einer Tat bzw. ihrer Unterlassung zu fragen, wenn wir an der grundsätzlichen Freiheit des Menschen und an einer ethischen Basis von Versöhnung festhalten wollen. Gleichzeitig wird die Schuldfrage in vielen Versöhnungsprozessen jedoch kaum zu beantworten sein, sind doch strukturelle und persönliche Schuld und Verantwortung oft untrennbar verknüpft. „Wie lässt sich das individuell Zurechenbare – das selbst Verschuldete – auch nur annähernd gerecht von dem unterscheiden, was auf die Umstände zurückgeht?“⁷ Viele Täter können und wollen Sätze wie „ich habe das absichtlich getan“ oder „ich hätte auch anders handeln kön-

5 Klaus, Jacobi Versöhnung – Wo sie not tut und wo nicht, in: Thomas Eggensperger / Ulrich Engel / Otto H. Pesch (Hgg.), Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft (FS Paulus Engelhardt OP), Mainz 1991, 9-16, 15.

6 Jürgen Werbick, Schuldenerfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985, 93.

7 Jürgen Werbick, Versöhnung durch Sühne?, in: Josef Blank / Jürgen Werbick (Hgg.), Sühne und Versöhnung (Theologie zur Zeit 1), Düsseldorf 1986, 92-117, 93f.

nen“ nicht sprechen. Sie lehnen für sich die in einem Schuldbekennnis enthaltene Wissentlichkeit und Willentlichkeit ab. Es kann gut sein, dass die Soldaten, die Mirsada aus ihrem Haus vertrieben, nicht das Gefühl hatten, sich gegen die Vertreibung entscheiden zu können. Die Schuldfrage würden sie entsprechend verneinen, denn Schuld geht davon aus, dass bewusst und frei gehandelt wird. Ich halte deshalb nicht eine Übernahme von Schuld für notwendig für eine Versöhnung, wohl aber die Übernahme von Verantwortung.

c. Verantwortungsübernahme

Mit Blick auf die *Vergangenheit* ist die *Täterseite* gefordert, Verantwortung zu übernehmen und zu sagen: „ich habe das getan“. Sie muss sich mit der Tat identifizieren, denn sonst würde sie sich selbst gar nicht als Teil des Versöhnungsprozesses betrachten. Eine retrospektive Verantwortungsübernahme „ich habe das getan und stehe für die Konsequenzen meiner Handlung ein“ ist von der Täterseite her notwendig.

Die Übernahme einer prospektiven *Verantwortung für die Zukunft* ist nicht nur von den Tätern, sondern auch von der Opferseite her notwendig. Auch die Opferseite kann keine passive Rolle beibehalten. Bei einem gemeinsamen Versöhnungsprozess sind beispielsweise auch die vertriebenen bosnischen Frauen gebeten und gefordert, sich mit ihren eigenen Wünschen und Fähigkeiten zu beteiligen und nicht passiv in einer abwartenden, stummen Haltung zu verharren. Versöhnung als gemeinsamer, auf die Zukunft gerichteter Prozess kann nur gelingen, wenn beide Seiten sich als Akteure und verantwortliche Prozesspartner verstehen.

d. Wechselseitige Empathie

Gegenseitige Einfühlung stellt meiner Ansicht nach den Schlüssel für einen interpersonalen Versöhnungsprozess dar. Versöhnung zwischen Opfer- und Täterseite kann nicht gelingen, ohne dass beide Seiten versuchen, sich in die Perspektive des Gegenübers einzufühlen und sie als authentisches und berechtigtes, wenngleich völlig anderes Erleben des Konflikts anzuerkennen. Insbesondere ist es wichtig, dass die Opferseite Anerkennung findet in ihrem Leiden. Wenn die Täterseite sich darauf einlässt, den Schmerz des Opfers zu sehen, seine Trauer, seine Wut, seine Hilflosigkeit zu akzeptieren, dann drückt sie dem Opfer gegenüber die Achtung aus, die sie in dem Konflikt verweigert hat. Die Einfühlung in das Opfer wird dann zur Reue und Selbstdistanzierung von der Tat, biblisch gesprochen zur *Metanoia*, zur Umkehr führen.

e. Reue und Selbstdistanzierung von der Tat

Aus der Empathie der Täterseite gegenüber dem Opfer erwachsen Reue und Selbstdistanzierung von der Tat als fünftes Element eines interpersonellen Versöhnungsprozesses.

Umgekehrt fällt es gegenüber der Täterseite schwer, sich verständnisvoll in ihre Perspektive hineinzusetzen, wo sie doch dem Opfer so brutal jede Einfühlung und Anerkennung verweigert hat. Dass Mirsada den Soldaten, die sie aus ihrem Haus vertrieben, einfühlsam zuhören soll, wird sie zu Recht als Zumutung und menschliche Überforderung ablehnen. Auch Dritten fällt es schwer, sich um ein Verstehen der Tatmotive zu bemühen. Die Befürchtung, dass ein solches Bemühen als Gutheißen oder Rechtfertigen der Taten missdeutet werden könne, trifft umso stärker auf Menschenrechtsverletzungen zu, die eindeutig einer klaren Verurteilung bedürfen. Gerade die Beobachtung, dass die Täterrolle etwa in totalitären Systemen und Kriegssituationen nicht auf einzelne Personen in Führungspositionen zu begrenzen ist, sondern vielfältige Überschneidungen mit der Opferrolle und der Zuschauerrolle aufweist – gleichsam Grautöne statt scharfer Schwarz-Weiß-Kontraste –, lässt bei einem Bemühen um Empathie erwarten, dass bislang selbstverständliche Erwartungen an übliches Verhalten gesprengt, Unfassbarkeiten im augenscheinlich Alltäglichen aufgedeckt und so möglicherweise Grundlagen zwischenmenschlicher Vertrauensfähigkeit erschüttert werden. „Indeed, understanding is a devastating experience, not only for survivors, but also for others, who try to fathom such extreme cruelty could have been inflicted by so many apparently ‚normal‘ human beings on so many others. [...] There is a sense in which understanding blunts our indignation.“⁸

Trotzdem haben wir auch in dem Täter einen Menschen vor uns, der nicht auf seine Tat zu reduzieren ist, dem wir als Christen eine Umkehrmöglichkeit einräumen und der als Folge seiner unaufgebaren Menschenwürde auch der Empathie würdig ist. Auch wenn theologisch die Option für die Armen und die Opfer eindeutig zu betonen ist und wenn sicherlich zunächst die Empathie gegenüber *Mirsada* im Vordergrund steht, möchte ich deshalb an *wechselseitiger* Empathie als Schlüssel beim personalen Versöhnungsprozess festhalten.

Wir haben nun ein Gerüst an fünf unverzichtbaren Voraussetzungen für einen Versöhnungsprozess zwischen Einzelpersonen und damit eine erste Definition interpersonaler Versöhnung:

Versöhnung zwischen Einzelpersonen kann nicht gelingen ohne

- die Begegnung mit dem Konflikt

8 Carol A.L. Prager, Aspects of Understanding and Judging Mass Human Rights Abuses, in: Carol A.L. Prager / Trudy Govier (Hgg.), Dilemmas of Reconciliation. Cases and Concepts, Waterloo/Ontario 2003, 197-219, 201.

- das Stellen der Schuldfrage
- Verantwortungsübernahme
- wechselseitige Empathie und
- die Reue und Selbstdistanzierung der Täterseite von der Tat.

Das Kernelement und gleichzeitig die größte Zumutung für die Opferseite ist dabei die wechselseitige Empathie.

3. Welche Schwelle sie überschreiten muss – Versöhnung einen Rahmen geben

Diese Definition kann erweitert und präzisiert werden, indem interpersonale und gesellschaftliche Versöhnung und insbesondere die Versöhnungsarbeit Dritter kriteriell ausgewiesen werden.⁹ Nötig ist, die Grenze zu bestimmen, die versöhnende Arbeit Dritter von Nicht-Versöhnung unterscheidet, denn durch eine Beschreibung des Gegenteils wird der Rahmen für Versöhnung abgesteckt und sie so definitorisch eingegrenzt.

Wie eine solche Herangehensweise arbeitet und inwiefern sie das Konzept von Versöhnung nochmals schärfer profiliert, kann am Beispiel „Empathie“ verdeutlicht werden. Die Praxis wechselseitiger Einfühlung lässt sich inhaltlich nicht festschreiben, weil ihre Intensität und ihre Ausdrucksform stark variieren können. Einer Person mag das aufmerksame Zuhören des Gegenübers genügen, eine andere Person braucht darüber hinaus als Beleg, dass ihr Gegenüber das Verstandene in eigenen Worten wiedergibt. Das bloße Schlagwort „Empathie“ als definitorisches Merkmal von Versöhnung hilft entsprechend nicht weiter im Kriterienkatalog, denn ob und wie Empathie gelingt, lässt sich kaum von außen wahrnehmen und beurteilen. Versöhnung bleibt dann ein nebulöses Ideal, das sich kriteriell nicht fassen lässt.

Aussagekräftiger als der Satz „Versöhnung muss wechselseitige Empathie enthalten“ ist deshalb die Grenze, jenseits derer sich Empathie bewegt. Empathie lässt sich in vielen Formen leben, solange die Wahrnehmungen und Bedürfnisse des Gegenübers nicht untergeordnet oder ignoriert werden. Wenn sie untergeordnet oder ignoriert werden, ist eine Mindestbedingung von Empathie und damit von Versöhnung nicht erfüllt. Für eine Definition von Empathie als Grenze zwischen Versöhnung und Nicht-Versöhnung bedeutet das:

⁹ Vgl. Stephanie van de Loo, Versöhnungsarbeit. Kriterien – Theologischer Rahmen – Praxisperspektiven (s. Anm. 1).

Ein Prozess,

- der einen der Beteiligten (erneut) zum Opfer macht,
- der die Wahrnehmungen und Bedürfnisse eines Beteiligten ignoriert,
- der die eigene Perspektive anderen überordnet,

kann keine Versöhnung sein.

Diese Definition versucht keine positive inhaltliche Bestimmung von Empathie als Element eines Versöhnungsprozesses. Sie nähert sich vielmehr aus umgekehrter Perspektive und zieht die Grenze zwischen Versöhnung und Nicht-Versöhnung. Sie bestimmt die Schwelle, die Versöhnungsarbeit überschreiten muss, um diesen Namen zu verdienen. Oder anders gesagt: Sie steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen sich Versöhnung bewegen muss.

Mit Blick auf alle oben genannten fünf notwendigen Elemente eines Versöhnungsprozesses lässt sich der Rahmen von Versöhnungsarbeit Dritter nach interpersonalen Konflikten insgesamt folgendermaßen abstecken:

Eine Arbeit, die

1. eine Begegnung mit der geschehenen Verletzung ausschließt

- die Erinnerung an die Tat erzwingt

oder

2. die Frage von Schuld und Verantwortung ausklammert

- auf einer eindeutigen Beantwortung der Schuldfrage besteht
- keine Verantwortungsübernahme für Gegenwart und Zukunft enthält
- keine Identifikation der Täterseite mit der Tat einschließt im Sinne eines „Ich habe das getan“

oder

3. eine/n der Prozessbeteiligten (erneut) zum Opfer macht

- die Wahrnehmungen, Emotionen, Bedürfnisse und Intentionen der involvierten Opferseite, Täterseite oder dritten Partei ignoriert
- eigene Perspektiven und Intentionen denen Anderer überordnet

kann *nicht* versöhnend sein.

Eine solche Definition von Versöhnungsarbeit ruft vielleicht zunächst Enttäuschung hervor. Sie bietet keine umfassende inhaltliche Festschreibung, aus ihr lässt sich weder ein Profil idealer Versöhnungsarbeit noch ein praxisbezogenes Umsetzungskonzept ableiten.

Der Vorteil dieser Herangehensweise liegt darin, dass sie Raum lässt für die vielen möglichen Formen und Elemente von Versöhnungsprozessen, die eine umfassende positive Definition so schwierig machen. Versöhnung wird hier nicht auf einen bestimmten Ablauf festgelegt, sie ist aber auch inhaltlich nicht beliebig auslegbar. Der Rahmen kann als grundsätzliches Orientierungsschema dienen, das kontextübergreifende Kategorien für die Analyse, Einordnung und Bewertung konkreter Initiativen bereit zu stellen vermag. Er kann wie eine Art Landkarte fungieren, in die einzelne fixe Ankerpunkte eingezeichnet werden, um das Terrain abzugrenzen. Diese Ankerpunkte erlauben die Verortung konkreter Versöhnungsarbeit, ohne dabei jedoch das gesamte Gelände erschließen zu wollen, das sich kontextabhängig äußerst vielseitig und jeweils unterschiedlich gestaltet.

4. Was sie unterscheidet – Interpersonale und gesellschaftliche Versöhnung

Weitet man den Blick von Versöhnungsprozessen zwischen Einzelpersonen auf gesellschaftliche Versöhnungsprozesse wie die Nachkriegssituation in Bosnien und Herzegowina, so sind mit dem Wechsel des Paradigmas grundlegende Unterschiede bezüglich der Rahmenbedingungen und Notwendigkeiten von Versöhnungsprozessen verknüpft. Zunächst verlässt das soziale Paradigma die Ebene individueller Opfer und Täter. Es weitet die Perspektive auf Menschen, die als Teil von Strukturen Opfer und Täter wurden. Der Sozialethiker Thomas Hoppe benutzt den Begriff der Lebenswelt, um die gemeinsame Erfahrungswirklichkeit der Opfer- bzw. Täterseite in ihrem alle Lebensvollzüge umfassenden Charakter zur Sprache zu bringen. Die Ausgangssituation für gesellschaftliche Versöhnungsprozesse bezeichnet Hoppe als Zerschneiden gemeinsamer Lebenswelten von Opfern und Tätern:

„Tiefreichende Erfahrungen von Leid und Unrecht bewirken regelmäßig, dass derjenige, der ihnen ausgesetzt ist, aus dem Kontext einer gemeinsamen Lebenswelt mit denjenigen, von denen er dies erfährt, gewissermaßen ‚herausfällt‘: Was ihm zustößt, ist ja nichts anderes als die Negation seines fundamentalen Rechts auf eine menschenwürdige Behandlung durch die Täter.“¹⁰

Ein Konzept gesellschaftlicher Versöhnung hat somit von der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit mit ihren strukturellen Verflechtungen und kollektiven Lebenswelten auszugehen.¹¹ Versöhnung kann auf dieser Ebene

10 Thomas Hoppe, Von der Würde der Opfer. Zur internationalen Auseinandersetzung mit der Last jüngster Geschichte, in: Herder Korrespondenz 53 (1999), 139-145, 139.

11 Zur Verhältnisbestimmung von personalem und gesellschaftlichem Paradigma sowie zu Spezifika von „Versöhnung als soziale[r] Verständigung“ vgl. Axel Heinrich, Schuld und Versöhnung. Zum Umgang mit belasteter Vergangenheit in systema-

nicht länger als unmittelbarer Kontakt zwischen Opfer- und Täterseite gedacht werden. Täterschaft in ihren verschiedenen Abstufungen und ihren strukturellen Bedingtheiten ist oft nicht fassbar, Opfer und Täter können einander selten zugeordnet werden, zumal sich die Verletzungen vieler Opfer nicht in einzelne Taten auseinanderdividieren lassen. Die eigentlichen Träger sozialer Versöhnungsprozesse sind nicht einzelne Personen, sondern mehr oder minder große Bevölkerungsteile oder repräsentative Einzelne, die im Namen eines Kollektivs Prozesselemente wie Verantwortungsübernahme oder Wiedergutmachung leisten. Die repräsentativen Akteure wiederum sind für die Tragfähigkeit ihrer Handlungen darauf angewiesen, dass diejenigen, in deren Namen sie zu handeln berufen sind, diese Vollzüge stützen.

Gesellschaftliche Versöhnungsprozesse brauchen daher einen öffentlichen Vollzug und eine Verankerung im gesellschaftlichen Diskurs, etwa im Erinnerungsdiskurs. Jene Elemente im Prozessverlauf, die intersubjektiv wahrnehmbar gestaltet werden können, gewinnen im Vergleich zu interpersonalen Kontexten an Wichtigkeit, denn die Haltung des Partners im Versöhnungsprozess ist aufgrund des fehlenden direkten Gegenübers nur aus Worten, Taten und Zeichen ableitbar. Empathie braucht im gesellschaftlichen Versöhnungsprozess etwa eine explizite Entschuldigung als eindeutig wahrnehmbare Ausdrucksform, während der persönliche Kontext offen bleibt für verschiedene, verbale wie non-verbale Umsetzungen von Einfühlung, die allein auf der subjektiven Einschätzung der Beteiligten basiert. Auch materielle und symbolische Wiedergutmachung oder sichtbare Erinnerungsmaße sind für die gesellschaftliche Ebene notwendige und nicht allein mögliche Elemente eines Versöhnungsprozesses.

5. Warum sie relevant ist – Versöhnung ins Gespräch bringen

Der theologische Versöhnungsbegriff, den ich skizziert habe, unterscheidet sich in dreifacher Hinsicht von anderen Ansätzen. Er ist erstens differenziert, er ist zweitens gleichzeitig normativ und offen, und er ist drittens utopisch.

(1) Je *differenzierter* Versöhnung durchbuchstabiert wird, desto mehr verliert sie ihren nebulösen Charakter, der dazu beiträgt, dass Versöhnung von vielen Nicht-Theologen als ideologisch behaftet abgelehnt oder zumindest nicht ernst genommen wird. Ein differenzierter Versöhnungsbegriff bietet die Möglichkeit, dass auch das Spektrum von Versöhnungsarbeit in seiner Breite konkret benannt werden kann. Nicht

tisch-theologischen und pastoral-praktischen Diskursen seit dem Zweiten Vatikanum (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Arbeitspapier 95), hrsg. v. Deutsche Kommission *Justitia et Pax*, Bonn 2001, bes. 37-43.

nur jene Ansätze, die sich explizit als Versöhnungsarbeit bezeichnen, gelten dann als Versöhnungsarbeit. Vielmehr werden auch solche Projekte als Versöhnungsarbeit ersichtlich, die nur zu einzelnen Facetten beitragen.¹²

Mirsadas Fotos beispielsweise sind innerhalb eines Projektes entstanden, das nicht als klassisches Beispiel für Versöhnungsarbeit gelten würde, das sich aber anhand der differenzierten Definition sehr wohl auf der „Landkarte“ des Rahmens für Versöhnungsarbeit verorten lässt. Die junge deutsche Fotografin Barbara Hartmann reiste im Jahr 2000 für mehrere Wochen nach Bosnien, 100 Einwegkameras im Gepäck. Sie arbeitete dort mit der so genannten „Kontaktgruppe“ zusammen. Die Kontaktgruppe besteht aus 12 Frauen: einerseits aus muslimischen Frauen wie Mirsada, die aus Srebrenica vertrieben wurden und nun in Tuzla leben, andererseits aus serbischen Frauen, die aus Tuzla geflohen waren und jetzt in Srebrenica leben. Diese Frauen hatten sich seit 1998 privat getroffen und ihre Treffen mit der Unterstützung des Freiburger Vereins Amica im Laufe der Zeit regelmäßiger werden lassen. Ihnen gab Barbara Hartmann die Kameras mit der Bitte, das zu fotografieren, was ihr Leben ausmache. Die Gruppe traf sich regelmäßig, jede Frau zeigte den anderen ihre Bilder und erzählte, was zu sehen war und was sie mit dem Foto verband. Diese Gesprächsrunden, so Barbara Hartmann, seien manchmal sehr heikel gewesen, insbesondere wenn die vertriebenen muslimischen Frauen über ihre Verluste erzählt hätten.¹³ Einige serbische Frauen hätten sich gewundert, dass die muslimischen Frauen noch so intensiv über den Krieg sprechen müssten, für sie selbst sei der Krieg längst vorbei.

Eine Auswahl der Fotos wurde am Ende des Projektes für eine Ausstellung in Deutschland zusammengestellt. Jede Frau wählte aus ihren Bildern 30 Stück aus, beschriftete sie und Hartmann stellte abschließend insgesamt 90 Bilder zusammen. Fünf Jahre später führte sie eine zweite Projektphase mit der Kontaktgruppe durch und ergänzte die Ausstellung um eine zweite Bilderstaffel. Die Ausstellung wurde seither in mehreren deutschen Städten gezeigt, allerdings bislang nicht in Bosnien selbst.

Das Fotoprojekt mit der Kontaktgruppe ist kein klassisches Beispiel für Versöhnungsarbeit. Vermutlich würde Barbara Hartmann auch eine solche pauschale Zuschreibung als vereinnahmend ablehnen. Das Projekt kommt erst dann als Versöhnungsarbeit in Betracht, wenn ein differen-

12 Es wird beispielsweise eine gleichberechtigte Zusammenarbeit zwischen religiösen und nicht-religiösen Ansätzen ermöglicht, insofern sich alle im Rahmen von Versöhnungsarbeit verorten können. Neben der Definition und kriteriellen Bestimmung von interpersonalen wie gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen und Versöhnungsarbeit Dritter stellt die Frage nach dem Verhältnis zwischen religiös und nicht-religiös motivierter Versöhnungsarbeit einen weiteren Schwerpunkt meiner Dissertation dar, der jedoch im Rahmen dieser kurzen Darstellung nicht berücksichtigt werden kann.

13 So Barbara Hartmann im Telefongespräch mit der Verfasserin am 4.6.2007.

zierter Versöhnungsbegriff angelegt wird. Durch das Projekt erfahren sich die Frauen der Kontaktgruppe als gestaltende, professionell begleitete Akteurinnen und verlassen eine passive Opferrolle. Sie erfahren ihre eigene Lebenswelt als wertvoll, ihre eigene Perspektive als sogar internationaler Aufmerksamkeit wert. Die Frauen begegnen einerseits ihren schmerzlichen Kriegserfahrungen und können in einem geschützten Kreis auf Empathie durch die anderen Frauen hoffen. Auch seitens der externen Fotografin und seitens der Besucher der Ausstellung wird ihnen mit Empathie und Anerkennung begegnet. Andererseits werden die Frauen zu einer *reflektierten* Selbstwahrnehmung geleitet: Dadurch, dass sie auswählen müssen, welche Motive sie fotografieren und welche sie für die Ausstellung herausgreifen möchten, distanzieren sie sich von ihrer Lebenswelt, ordnen Gegenwart und Vergangenheit einander zu. Selbstreflexion und Selbstbewusstsein der Frauen werden durch das Projekt wachsen, und damit auch ihre Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme und zur Empathie, also zu wesentlichen Elementen eines Versöhnungsprozesses.

Sicherlich war es für das Gelingen des Projektes entscheidend, dass es an eine bereits bestehende, in Teilen gemeinsame Lebenswelt anknüpfte und sich die Gruppe nicht erst zusammenfinden musste. Die Frauen gingen schon mit einem auf Erfahrung gründenden Vertrauen in das Projekt hinein. Gleichzeitig trafen in der Kontaktgruppe durch die Zugehörigkeit der Frauen auch die kollektiven Kriegswahrnehmungen mit ihren jeweiligen Zuschreibungen von Opfer- und Täterrolle aufeinander. Ein Moment des Misstrauens, so schätzt es Monika Kleck ein, die das Projekt vor Ort begleitet hat, war sicherlich durchgängig vorhanden, gerade weil die muslimischen Frauen ihre Kriegserlebnisse mit Frauen teilten, die potentiell Täterinnen waren, auch wenn nie hinterfragt wurde, dass beide Seiten Verletzungen und Verluste erfahren hatten.¹⁴ Nicht zuletzt der Titel der Ausstellung „*Unsere Sicht*“ weist darauf hin, dass die Frauen ihre jeweiligen Präsentationen als zusammengehöriges Ganzes verstanden wissen möchten, nicht lediglich als Nebeneinander von Einzelperspektiven. Eine gemeinsame Lebenswelt von Opfern verschiedener Seiten wurde durch das Projekt zwar nicht neu geschaffen, aber intensiviert.

Eine solche Analyse des Fotoprojekts auf der Basis eines differenzierten Versöhnungsbegriffs erlaubt es somit, das Projekt in einen Rahmen von Versöhnung einzuordnen, ohne es zu vereinnahmen.

(2) Der theologische Versöhnungsbegriff ist *gleichzeitig normativ und offen*. Er hält zum Beispiel am Stellen der Schuldfrage fest, bleibt aber auch offen dafür, dass es vielleicht keine Antwort darauf gibt. Der Ansatz bewahrt

14 So Monika Kleck in einer Email an die Verfasserin vom 1. Juli 2007. Über eine serbische Frau aus der Kontaktgruppe habe es Gerüchte gegeben, dass sie in Militäruniform in Srebrenica für die serbische Seite tätig gewesen sei, so dass den muslimischen Frauen die potentielle Täterschaft durchaus bewusst gewesen sein wird.

Versöhnung davor, zu einer beliebigen Chiffre zu werden. Gleichzeitig schreibt er nicht aus der Theorie heraus vor, wie Versöhnung auszusehen hat, sondern kann aus praktischen Versöhnungserfahrungen lernen.

Das Fotoprojekt etwa gibt dem theologischen Konzept zwei Impulse. Erstens eröffnet das Medium Fotografie einen Weg, um Opfer von Menschenrechtsverletzungen als Subjekte zu stärken, und bietet ihnen eine Möglichkeit, um ihre Lebenswelt jenseits von Worten so darzustellen, wie sie sie wahrgenommen wissen wollen. Zweitens ist das Projekt aufschlussreich für die Rolle Dritter: Barbara Hartmann als externer Initiatorin kommt einerseits eine nur geringe, andererseits jedoch unersetzbare Rolle zu. Sie ermöglichte das Projekt durch ihre Aufenthalte in Bosnien, hielt sich jedoch in den Gesprächsrunden und bei der Motivwahl zurück. Auch bei der Auswahl der Ausstellungsobjekte ließ sie die Frauen selbst die Vorauswahl treffen und holte sich für die letzte Entscheidung die Rückversicherung der Frauen. Ihr eigener expliziter Beitrag in der Ausstellung beschränkte sich auf einen einführenden Text sowie auf die professionellen Portraitsfotos: Durch sie ergänzte Barbara Hartmann die Selbstdarstellung der Frauen durch eine Aufnahme aus der Außenperspektive, die den Fokus der Ausstellung auf das persönliche Erleben der Frauen auch bildlich akzentuierte. Obgleich die Initiatorin des Projekts somit seinen Verlauf und sein Ergebnis nur begrenzt beeinflusste, haben allein ihre Initiative und ihre Anwesenheit das Projekt überhaupt ermöglicht. Nur als externe Dritte konnte Hartmann den Frauen die Wertschätzung zusprechen, die sie erst motivierte, sich mit ihrer Lebenswelt zu beschäftigen und sie fotografisch darzustellen. Insgesamt wird weniger ihre fachliche Expertise für das Gelingen des Projektes relevant gewesen sein als vielmehr das von ihr in der Projektidee vermittelte doppelte Zutrauen, dass die Frauen erstens in ihrem Erleben öffentlich relevant sind und dass sie ihr Erleben zweitens ausdrucksstark über Fotografie vermitteln können. Hinsichtlich der möglichen Rolle externer Dritter kann das Versöhnungskonzept somit durch die konkrete Erfahrung vor Ort ergänzt und konkretisiert werden.

(3) Der Versöhnungsbegriff ist *utopisch*. Auch in seiner differenzierten, normativen und offenen Form bleibt er in etlichen Elementen chronisch unrealistisch und mutet allen Beteiligten viel zu. Als *eingeforderte* Utopie kann Versöhnung erdrückend wirken. Solange sie allerdings als *Hoffnung* formuliert wird, nicht als Forderung oder als Gewissheit, kann sie als Utopie auf die Gegenwart zurückwirken, selbst wenn sie sich nicht deckungsgleich in die Gegenwart hinein übertragen lässt. Schon die bloße Existenz des Gedankens Versöhnung verändert die Wahrnehmung der Unversöhntheit auch dann, wenn er sich nicht konkret umsetzen oder forcieren lassen mag. Heino Falcke, evangelischer Theologe aus der ehemaligen DDR, formuliert die Wirkmächtigkeit der Utopie Versöhnung mit Blick auf eine noch ausstehende Versöhnungsbereitschaft der Täterseite

wie folgt:

„Die Hoffnung auf die Verwandlung der Täter ist eine messianische Hoffnung. Wir können ihre Realisierung nicht erzwingen. Sie erzwingen wollen [...] hieße sie verfehlen. [...] Die Hoffnung auf die Verwandlung der Täter kann aber so etwas wie ein Regulativ im Gewissen sein, das unseren Umgang mit ihnen leitet, unsere Sprache prägt – auch im Zorn erfinderisch macht, Wege zu ihrem Denken und Fühlen zu suchen und uns immer wieder zögern lässt, den Stab über sie zu brechen.“¹⁵

Das Gleiche gilt für die Opferseite: Die Hoffnung auf ihre Heilung verändert die Wahrnehmung ihres Leids, ohne es auszublenden oder zu beschönigen. Hoffnung auf Versöhnung gilt es als Fluchtpunkt lebendig zu halten, als Fluchtpunkt mit utopischen und dennoch wirkmächtigen Anteilen. Versöhnung kann, so schreibt es der evangelische Theologe Johannes Dantine, als „eschatologische Inspiration“ verstanden werden, „aus der heraus reale utopische Entwürfe geboren werden“.¹⁶

6. Was sie einander zu sagen haben – Bosnische Frauen und Theologie

Mirsada gibt der Theologie einige Mahnungen mit auf den Weg, wie es alle Opfer von Menschenrechtsverletzungen tun. Sie klagt ein, dass Versöhnung oft eine Zumutung *ist*. Das lässt sich nicht schönreden. Wir als Außenstehende können Versöhnung nicht einfordern, sonst machen wir die Opfer des Krieges erneut zu Opfern.

Mirsadas Lebensgeschichte klagt ein, dass eine Versöhnung der Vergangenheit die Gegenwart mit einschließen muss. Ohne eine berechtigte Hoffnung, dass das Gegenüber nicht erneut mit Gewalt reagiert, wird niemand eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit wagen, und diese Hoffnung, dass ein anderes Miteinander möglich ist, erwächst aus der Gegenwart. Wer auch nach dem Krieg ohne Sicherheit und ohne Perspektive, ohne Arbeit und ohne Anerkennung durch die Gesellschaft ist, der erfährt sich nach wie vor als Opfer. Er hat keinen Anlass und wohl kaum die persönliche Kraft, Versöhnung als möglichen Fluchtpunkt anzuvisieren. Jede theologische Rede von Versöhnung muss diese Erdschwere behalten, sie darf den Blick nicht allein gen Himmel richten.

Mirsada gibt der Theologie auch einen verhaltenen, geduldigen Mut für Umwege mit auf den Weg, wie es alle Frauen der Kontaktgruppe tun. Aus

15 Heino Falcke, Verdrängen, vergelten oder versöhnen? Über den Umgang mit der Wahrheit, in: Ökumenische Rundschau 41 (1992), 346-360, 358f.

16 Johannes Dantine, Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns, Wien ²1996, 100.

heutiger Sicht erscheint die Gruppe der muslimischen und serbischen Frauen als ein prädestiniertes Forum der Versöhnung, dabei fing alles ganz unscheinbar an: Das Ziel war nicht, Versöhnung zu beginnen, sondern schlicht eine Anlaufstelle in der Stadt zu haben, aus der sie und ihre Familien und Nachbarn vertrieben wurden. Die Frauen der Kontaktgruppe wurden nicht als Pionierinnen der Versöhnung gefeiert, sondern ignoriert, selbst im engen Familienkreis. Einige Frauen verließen die Gruppe wieder. Mit der Unterstützung ausländischer Hilfsorganisationen, die sie zum Durchhalten ermutigten, einen Raum und auch einfach Kaffeepulver stifteten, blieb die Gruppe auf dem Weg, mit vielen Stolpersteinen und Umwegen, aber doch mit verhaltenem Mut auf dem Weg.

Was die Theologie den bosnischen Frauen zu sagen hat, ist nicht die Wegweisung, ist nicht ein Heraufbeschwören, dass Versöhnung doch irgendwann möglich sein wird. Ich sehe die Theologie als Wegbegleiterin, die ihre Hoffnung auf die von Gott verheißene Versöhnung nicht aufgibt und dadurch zu irritieren vermag. Theologie kann bezeugen, dass sie mehr für möglich hält als eine gewaltvolle Gegenwart. So spricht sie dieser Gegenwart ihre scheinbare Endgültigkeit ab und spricht ihren Opfern die begründete Hoffnung zu, dass es sich über die Gegenwart hinauszudenken und hinauszuhoffen lohnt. Theologie kann Versöhnung als wirkmächtige Utopie bezeugen und aufmerksame Wegbegleiterin sein. Sie schreitet nicht voran und gibt nicht die Route vor. Aber sie hält das Bewusstsein wach, dass es einen Weg gibt, der über das Hier und Jetzt hinausführt und auf dem Menschen wie Mirsada vielleicht, vielleicht auch erst irgendwann zur Versöhnung unterwegs sind.

Den Tod begreifen?

Herausforderungen an die Seelsorge im Kontext von Sterben, Tod und Trauer

1. Einleitung: Die Unbegreifbarkeit des Todes

Eines, vielleicht nur eines, ist ganz gewiss: die Tatsache unseres Todes, unseres je eigenen Todes. „Incerta omnia, sola mors certa – Ungewiss ist alles, nur der Tod ist gewiss“¹ – dieser Satz des Augustinus drückt ganz knapp eine anthropologische Grundkonstante aus, die das Leben des einzelnen, aber auch der Gesellschaft wie keine andere bestimmt. Unsere Existenz ist eine endliche, eingespannt in die Zeitspanne zwischen Geburt und Tod, und diese Endlichkeit prägt all unser Erleben und Tun.

Allerdings können wir den Tod, unseren eigenen Tod, nicht selbst erfahren, er entzieht sich unserem Zugriff. Die Zeit nach unserem Tod ist für unsere Erfahrung verschlossen – genauso wie die vor unserer Geburt. Niemand kann sagen, wie es ist, tot zu sein. Wir besitzen keine Berichte von Menschen, die gestorben und wieder lebendig geworden wären und uns berichten könnten, wie der Tod ist. Es ist für ein Individuum auch völlig unmöglich, das eigene Ende zu denken oder sich die eigene Nichtanwesenheit vorzustellen. Denn selbst wenn ich dächte, „ich existiere nicht mehr“ oder „ich bin nicht mehr da“, wäre ja ich selbst immer noch das Subjekt dieses Gedankens, und dieses Subjekt muss weiterhin existieren, um überhaupt einen Gedanken denken zu können. Unser Tod ist also für uns nicht zugänglich und nicht begreifbar.

Nur in Klammern gesagt: Die Unzugänglichkeit des Todes lässt sich auch demonstrieren anhand der Forschungen zu Nahtod-Erfahrungen. Nahtod-Erfahrungen lassen sich interpretieren als Reaktion des Gehirns auf die Unmöglichkeit des Gedankens „Ich sterbe jetzt“. Menschen, die von der Schwelle des Todes zurückgeholt wurden, berichten von oft positiv getönten Erfahrungen der Leichtigkeit und des Friedens, vom Verlassen des eigenen Körpers, von beglückenden Visionen oder der Kommunikation mit bereits Verstorbenen. Forschungen zu solchen Nahtod-Erfahrungen kommen zu dem Schluss, dass diese besonderen Erfahrungen eine Reaktion des Gehirns auf die im Grunde paradoxe Situation des bevorstehenden Endes sind. Denn normalerweise funktioniert das Gehirn wie eine Vorhersagemaschine, die andauernd die Zukunft vorwegnimmt. Dieses

¹ Augustinus, Ennarationes in Psalmos 38,19.

auf Fortdauer angelegte Gehirn wird nun durch den bevorstehenden Tod mit einer Unmöglichkeit konfrontiert: das eigene Ende zu denken. Zukunft und Gegenwart verschmelzen im Tod, so dass der normale, auf Zukunft angelegte Mechanismus des Gehirnapparates zusammenbricht. Diese außergewöhnliche Situation, in der sich das Gehirn befindet, führt dann zu der Hervorbringung der genannten außergewöhnlichen Erlebnisse².

Der Tod ist also niemals zu begreifen und nicht zu verstehen, und dies gilt nicht nur in kognitiver Hinsicht, quasi als philosophisches Problem, sondern auch und vor allem in emotionaler und in existenzialer Hinsicht. Der Tod beendet das Leben, er macht Möglichkeiten zunichte, er bricht Beziehungen und Kommunikation ab. Der Tod macht keinen Sinn – zumindest keinen, der glatt aufginge oder den wir ohne weiteres zu akzeptieren bereit wären.

Wie also kann die Pastoraltheologie auf dieses paradoxe Grundphänomen unserer Existenz umgehen? Wie können Seelsorgerinnen und Seelsorger reagieren, wenn sie Sterbende und Trauernde begleiten? Nebenbei bemerkt: Ich meine hier nicht nur die hauptamtlich angestellten Seelsorge Treibenden, sondern alle Gläubigen, die aufgrund ihres allgemeinen Priestertums aufgefordert sind, einander Seelsorger zu sein³.

Als erstes kann festgehalten werden: Wenn zwar auch der Tod unserer Erfahrung verschlossen ist, so ist aber doch das Sterben unserer Erfahrung zugänglich; erlebbar ist also der Tod des anderen. Genauso ist die Reaktion der Trauer empirisch greifbar. Im Folgenden möchte ich daher zunächst erheben, welche Ergebnisse verschiedene Humanwissenschaften zum Thema „Tod, Sterben und Trauer“ zutage gefördert haben. Im zweiten Schritt werde ich dann einige Aufgaben und Kompetenzen formulieren, die aus praktisch-theologischer Sicht in der Sterbe- und Trauerbegleitung wichtig sind und auf diese Erkenntnisse der Humanwissenschaften Bezug nehmen. Abschließend werde ich dann noch einmal fragen, welche Aufgabe Seelsorge angesichts von Tod, Sterben und Trauer haben kann.

2. Ergebnisse der Humanwissenschaften

Zu humanwissenschaftlichen Ergebnissen können natürlich nur einige Schlaglichter aufgezeigt werden; ich greife zurück auf die Sozial- und Mentalitätsgeschichte, auf die Soziologie und auf die Psychologie.

2 Vgl. Detlef B. Linke, An der Schwelle zum Tod, in: Gehirn & Geist 3/2003, 46-52.

3 Stephanie Klein hat hierfür den Begriff „Alltagsseelsorge“ verwendet, vgl. dies., Alltagsseelsorge, in: PThI 23 (2003-1) 62-65; vgl. auch Stefan Knobloch, Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit, in: Herbert Haslinger u.a (Hgg.), Praktische Theologie. Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 35-46, hier 38-41.

2.1 Sozial- und Mentalitätsgeschichte

Die Einstellungen zum Tod haben sich über die Jahrhunderte der europäischen Geschichte immer wieder verändert; zwar nicht schlagartig, aber doch so, dass charakteristische Unterschiede der Modelle vom Tod in den verschiedenen Epochen deutlich werden. Wer sich damit beschäftigt, kommt nicht um Philippe Ariès herum und dessen „Studien zur Geschichte des Todes im Abendland“⁴. Ariès spricht von vier grundlegenden Orientierungen in der Einstellung zum Tod: dem gezähmten Tod, dem Tod des Selbst, dem Tod des anderen und dem verneinten Tod⁵.

Bis ins Mittelalter hinein herrschte nach Ariès das Modell des gezähmten Todes vor. Für den antiken und den mittelalterlichen Menschen gehört der Tod ganz selbstverständlich zum Leben hinzu; der Tod ist etwas, auf das man sich vorbereiten kann und auch vorbereiten muss. Sterben ist ein Vorgang, der vom Sterbenden bewusst gestaltet und öffentlich, „ohne jegliche Dramatik, ohne überschießende emotionale Reaktion“⁶ vollzogen wird. Ein schrecklicher Tod ist für den mittelalterlichen Menschen daher nicht der gewisse Tod, der alle Menschen mit Sicherheit ereilt, sondern der plötzliche Tod durch Krankheit oder Unfall, auf den man sich nicht vorbereiten kann. Heute ist es angesichts oft langer und qualvoller Sterbeprozesse zum Teil umgekehrt, dass man sich einen raschen Tod wünscht.

Im Hoch- und Spätmittelalter nimmt ganz allgemein das Bewusstsein der Individualität des einzelnen zu; dies führt zu der zweiten der Arièsschen Orientierungen, dem Tod des Selbst. Der Tod ist nun das Ende der individuellen Person, auch wenn es die Hoffnung auf ein Weiterbestehen nach dem Tod gibt. Das Interesse an einer individuellen Eschatologie steigt, ablesbar etwa an den Darstellungen des Erzengel Michael als des Seelenwägers, der dem Menschen je nach dessen persönlicher Lebensbilanz sein jenseitiges Schicksal zuordnet. Die Angst vor der Hölle macht den Tod nun auch zu einer furchterregenden Realität. Hinzu kommt das Bewusstsein vom physischen Tod und dem körperlichen Verfall, der sich seit dem späten Mittelalter in drastischen Darstellungen von Leichnamen ausdrückt, die verwesen und vermodern und von Würmern, Kröten und Schlangen befallen werden.

Springen wir ins 19. Jahrhundert, wird nach Ariès besonders in der Romantik eine dritte Orientierung erkennbar: der Tod des anderen. Da das Leben vor allem durch die privaten Beziehungen Bedeutung hat, wird

4 Philippe Ariès, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München 1976; vgl. ders., Geschichte des Todes, München 1980.

5 Vgl. auch Rolf Winau, Einstellungen zu Tod und Sterben in der europäischen Geschichte, in: ders. / Hans Peter Rosemeier (Hgg.), Tod und Sterben, Berlin 1984, 15-26.

6 Ebd., 19.

der Tod als Verlust von Beziehungen erlebt. Der Tod wird daher betrauert als physische Trennung von geliebten Personen. Trauer als starke emotionale Reaktion gewinnt an Wichtigkeit, und die Bedeutung der Friedhöfe als Gedenkstätte für die Verstorbenen nimmt zu.

Im 20. Jahrhundert schließlich spricht Ariès von dem verneinten oder dem verbotenen Tod. Der Tod findet nun nicht mehr zuhause statt, man stirbt nicht mehr im Kreis der Familie, sondern im Krankenhaus, oft allein. Der Tod ist nicht mehr Anlass für ein bestimmtes festgefügtes Zeremoniell, sondern wird zu einem medizinisch-technischen Problem. Die Sphäre des Todes wird zunehmend tabuisiert, der Tod wird unbenennbar.

Ariès beschreibt somit die Geschichte des Umgangs mit Sterben und Tod als eine Verfalls- und Verlustgeschichte. Damit hat er ein Erklärungsmuster geprägt, das viele kulturkritische Stimmen aufgenommen haben. Diese kritischen Stimmen beschreiben die gegenwärtige Thanatokultur, also den gesellschaftlichen Umgang mit Sterben und Tod, als defizitär. Die Thanatokultur der westlichen Gesellschaften sei vor allem durch die Verdrängung des Todes geprägt – anders als in früheren Zeiten, in denen ein angemesseneres und gesünderes Verhältnis zu Tod und Sterben vorgeherrscht haben soll. Diese kulturkritische Sicht verkennt aber, dass sich vor „dem Hintergrund des [allgemeinen] gesellschaftlichen Wandels ... die Entwicklung der Thanatokultur weniger als Verlustgeschichte, sondern als Resultat eines spezifischen Verlagerungs- und Transformationsprozesses begreifen“ lässt⁷. Was ist mit dieser Aussage gemeint? Zur Erläuterung ist ein kurzer Blick auf soziologische Aspekte der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod nötig.

2.2 Soziologie

Veränderungsprozesse, die in der Gesellschaft der Spätmoderne festzustellen sind, prägen die gesamte Lebenswelt und somit auch den Umgang mit Sterben und Tod. Die hier gemeinten Veränderungen können beschrieben werden als Spezialisierung, als Pluralisierung und als Privatisierung:

a) Mit dem Prozess der *Spezialisierung* ist hier gemeint, dass Kompetenzen, die in bestimmten Handlungsfeldern benötigt werden, nicht bei allen Mitgliedern der Gesellschaft gleichermaßen vorhanden sind, sondern in die Zuständigkeit von Spezialisten verlagert werden. Dies führt zu einem

7 Ursula Roth, Art. Bestattung, in: Wilhelm Gräßl / Birgit Weyel (Hgg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 458-469, hier 461; vgl. dazu auch Volker Drehsen, Tod – Trauer – Trost. Zur christlich-religiösen Kultur des memento mori zwischen Verdrängung und Vergewisserung, in: ders., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994, 199-219.

System der Arbeitsteilung, die für moderne Gesellschaften typisch ist. Was im Todesfall zu tun ist, wissen die betroffenen Angehörigen meist nicht mehr aufgrund eines tradierten Handlungswissens, sondern es werden Spezialisten wie Ärzte, Bestattungsunternehmen oder Seelsorger und Seelsorgerinnen hinzugezogen, die mit ihrem Expertenwissen die nötigen Schritte vorgeben.

b) Der Prozess der *Pluralisierung* besagt, dass Ausdrucksmuster und Lebenskonzepte in einer Gesellschaft nicht mehr durch eine monopolartige Institution festgeschrieben werden, sondern dass sie vielgestaltig sind. Entsprechend plural sind die Vorstellung darüber, was der Tod bedeutet, wie Bestattungen vorzunehmen sind oder auf welche Weise man zu trauern hat. Von bestimmten Ausdrucksformen kann man heute nicht mehr zwingend auf bestimmte Lebensdeutungen oder Weltanschauungen zurückschließen; z.B. ist an einer Feuerbestattung nicht mehr die Mitgliedschaft in einem freigeistigen Bund ablesbar⁸. Der Tod und der Umgang mit ihm ist also mehrdeutig geworden. Mit dieser Pluralisierung und Ausdifferenzierung der Thanatokultur ist weiterhin die Tendenz zu einer Individualisierung verbunden. Dies bedeutet, dass Sterbe- und Trauerprozesse nicht mehr nach den Vorgaben der Tradition, sondern viel stärker nach den persönlichen Vorlieben, Empfindungen und Lebensgeschichten der einzelnen Betroffenen gestaltet werden. So z.B. bemühen sich Angehörige oft, Trauerfeiern auf die individuelle Lebensgeschichte oder das individuelle Stilempfinden des/der Verstorbenen auszurichten.

c) Ein dritter Prozess wird mit *Privatisierung* beschrieben, die nicht mit der Individualisierung gleichzusetzen ist, sondern teilweise sogar einen gegenläufigen Trend bezeichnet. Unter Privatisierung ist in diesem Zusammenhang zu verstehen, dass Sterbe- und Trauerprozesse nicht im öffentlichen Raum, quasi wie auf einer Bühne, sondern in der Privat-, ja in der Intimsphäre stattfinden. Ein Beispiel ist die manchmal in Todesanzeigen geäußerte Bitte, nach der Bestattung von Beileidsbekundungen abzusehen. Eine solche Bitte muss nicht notwendigerweise dahingehend verstanden werden, dass hier eine Unfähigkeit zu trauern vorläge, sondern kann einfach anzeigen, dass – im Rahmen eines übergreifenden gesellschaftlichen Wandlungsprozesses – eine Neuverortung von Trauer stattfindet. Offensichtlich kann die Trauer über den erlittenen Verlust von einer so hohen Intimität und Intensität sein, dass sie sich nicht zur öffentlichen Präsentation eignet, sondern in hohem Maße diskretionsbedürftig ist⁹.

Als Fazit zu den besprochenen soziologischen Phänomenen des Umgangs mit Sterben und Tod lässt sich festhalten, dass sie nicht schlechthin als Belege für die Hypothese von der Verdrängung des Todes in der moder-

8 Vgl. Drehsen, Tod – Trauer – Trost (s. Anm. 7), 207.

9 Vgl. ebd., 206.

nen Gesellschaft interpretiert werden müssen. Alternativ ist es genauso möglich, sie als Anzeichen für strukturelle Verlagerungen anzusehen, die alle Bereiche der Gesellschaft betreffen und die nicht von vornherein als negativ bewertet werden müssen.

Schwer verträglich mit der Verdrängungshypothese ist zudem die Tatsache, dass in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine Vielzahl von kulturellen Beiträgen zu verzeichnen ist, die sich einer hohen Rezeption erfreuen: Sie thematisieren unterschiedliche Aspekte des Todes – man denke nur Filme wie *Dead man walking*, *Dancer in the dark*, *Das Meer in mir* oder *Mein Leben ohne mich* – um nur einige zu nennen. Ebenso kann man auf den Bestseller-Erfolg von Literatur zu dieser Thematik verweisen, z.B. von Elisabeth Kübler-Ross, Yorick Spiegel oder Verena Kast. Diese Namen führen uns in den Bereich der Psychologie, die nun als nächstes danach befragt werden soll, was sie über Tod und Trauer zu sagen hat.

2.3 Psychologie

In der Psychologie hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine eigene Disziplin entwickelt, die so genannte Thanatopsychologie, die sich mit psychologischen Aspekten des Umgangs mit Sterben und Tod befasst¹⁰. Zu ihren Fragestellungen zählen u.a.: Wovon hängt die Angst vor Tod und Sterben ab? Was beeinflusst die Intensität der gedanklichen Beschäftigung mit Tod und Sterben? Welche Abwehrmechanismen gibt es als Reaktion auf Tod und Sterben? Wie entwickeln sich Todesvorstellungen bei Kindern und Jugendlichen? Wie ist die psychische Verfassung unheilbar Kranker und Sterbender zu beschreiben? Was ist bei der Betreuung von Menschen am Ende des Lebens zu beachten? Was lässt sich über die psychische Situation des Pflegepersonals bei der Betreuung Sterbender sagen?

Aus der Fülle der Befunde kann natürlich nur eine sehr begrenzte Auswahl getroffen werden; ich konzentriere mich hierbei vor allem auf besonders prominente Theorien, die trotz ihrer hohen Bekanntheit der Revision bedürfen. Dazu zählen Phasenmodelle sowohl des Sterbe- als auch des Trauerprozesses sowie die psychoanalytische Theorie der Trauer.

a) Psychoanalytische Trauertheorie

Freud definiert Trauer folgendermaßen: „Trauer ist regelmäßig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw.“¹¹. Diese

¹⁰ Vgl. Joachim Wittkowski, *Tod und Sterben. Ergebnisse der Thanatopsychologie*, Heidelberg 1978; ders., *Psychologie des Todes*, Darmstadt 1990; ders. (Hrsg.), *Sterben, Tod und Trauer. Grundlagen, Methoden, Anwendungsfelder*, Stuttgart 2003.

¹¹ Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie* (1917), in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 2000, 197.

Definition kann auch heute noch Geltung beanspruchen, und sie hat eine grundlegende Einsicht befördert: Dass Trauer als Verlustreaktion nicht nur normal ist, sondern zur Bearbeitung des Verlustes auch notwendig ist. Zu revidieren ist jedoch die Annahme, man trauere nur um *geliebte* Personen: Man trauert dann, wenn jemand für das eigene Leben bedeutsam war, selbst wenn die Beziehung zu dieser Person ambivalent oder negativ gewesen sein mag.

Noch ein zweiter Aspekt der psychoanalytischen Trauertheorie bedarf der Revision, er bezieht sich auf das *Ziel* des Trauerprozesses: Nach Freud war die möglichst vollständige Ablösung von der geliebten Person anzustreben, um sich wieder neuen Beziehungen zuwenden zu können. Heute wird aber statt der Ablösung eine andere Voraussetzung für einen gelingenden Trauerprozess angesehen: nämlich eine sinnvolle Neuverortung des/der Verstorbenen im Leben der Trauernden. Dafür ist es wichtig, dass Vorstellungen entwickelt werden, welchen Platz die Verstorbenen nach ihrem Tod haben und welche bleibende Bedeutung sie weiterhin für die hinterbliebenen Angehörigen haben.

b) Phasenmodelle

Das wohl bekannteste Modell stammt von der 2004 verstorbenen Schweizer Ärztin und Psychiaterin Elisabeth Kübler-Ross, einer Pionierin der Sterbebegleitung. Ihr Anliegen und Verdienst war es, die Probleme und Bedürfnisse Sterbender in das Bewusstsein der Öffentlichkeit zu bringen und, wie sie sagte, „den Tod von der Toilette zu holen“. Sie entwickelte ihr fünfstufiges Modell aufgrund intensiver Beobachtungen und Befragungen Sterbender¹². Das Modell nimmt fünf Phasen an: Verleugnung, Zorn, Verhandeln, Depression und Zustimmung. Auf die Diagnose einer unheilbaren Krankheit wird demnach zunächst mit Unglauben oder Verleugnung reagiert, gefolgt von wütender Ablehnung bzw. Anklage an vermeintlich Schuldige. Dann wird versucht, das Unvermeidliche durch einen Handel (z.B. ein Gelübde) oder eigene persönliche Anstrengung doch noch abzuwenden, bevor eine Phase der Depression anbricht, wenn die Realität des bevorstehenden Todes nicht mehr länger geleugnet werden kann. Am Ende steht, nach der Überwindung der vorigen Phasen, idealerweise die Akzeptanz des Todes nach der Erledigung bislang noch unerledigter Aufgaben.

Neben diesem Modell gibt es viele weitere mit diversen Modifikationen; auf Einzelheiten braucht in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden. In Deutschland sind vor allem zwei Modelle bekannt geworden, die sich im Gegensatz zu dem von Kübler-Ross nicht auf den Prozess des Sterbens, sondern den Prozess der Trauer beziehen; dies sind die Modelle von Yorick Spiegel (mit den vier Phasen Schock, Kontrolle, Regression und Adaptation) und von Verena Kast (mit den ebenfalls vier

12 Elisabeth Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Gütersloh 1990.

Phasen Nicht-Wahrhaben-Wollen, Aufbrechende Emotionen, Suchen und Sicht-Trennen, Neuer Selbst- und Weltbezug)¹³.

Wie sind die verschiedenen Phasenmodelle zu bewerten? Sie können als hilfreiche Heuristiken angesehen werden, die einen ersten wichtigen Zugang zu Sterben und Trauer ermöglichen. Ihren Autorinnen und Autoren kommt das Verdienst zu, diese Thematik überhaupt in die Öffentlichkeit getragen und hervorgehoben zu haben, dass es sich bei Sterben und Trauer nicht um statische Phänomene, sondern um Prozesse handelt. Außerdem haben sie ein Bewusstsein dafür geschaffen, dass scheinbar problematische Aspekte wie z.B. Verleugnung oder Zorn normale Bestandteile des Sterbeprozesses sind.

Es sind jedoch auch eine Reihe problematischer Aspekte der Phasenmodelle festzuhalten, die die neuere Forschung zutage gefördert hat und die daher auch zu deutlicher Kritik an ihnen geführt haben. Folgende Schwachstellen müssen genannt werden:

1. Phasenmodelle sind zu einfach und pressen die Realität in ein zu grobes Raster ein. Sie laufen damit Gefahr, die enorme Bandbreite der Trauerreaktionen im körperlichen, im psychischen und im Bereich des Verhaltens zu unterschätzen und auf ein zu uniformes Bild zu reduzieren.

2. Auch wenn es die Autorinnen und Autoren dieser Modelle wahrscheinlich nicht beabsichtigen: Die Modelle mit ihrer Stufenfolge legen nahe, dass es einen bestimmten richtigen Weg zu sterben („Orthothanasie“¹⁴) bzw. zu trauern gebe. Einstige Trauerverbote können nun in Trauergebote umschlagen – nach dem Motto: „Du hast nicht richtig getrauert, wenn du nicht ...“ – mit gleichermaßen kontraproduktiven Folgen.

3. Es besteht die Gefahr, dass die Helfenden zu stark in eine diagnostische Rolle schlüpfen. Sie sehen ihre Aufgabe darin, die Sterbenden bzw. Trauernden in eine Phase einzuordnen und ihnen zu helfen, in die nächste, vermeintlich „höhere“ Phase zu gelangen. Damit aber verlieren sie den eigentlichen Kontakt zu ihnen. Wittkowski bringt das Beispiel von „offensichtlich verzweifelten Schwestern, die darüber sprachen, der Patient müsse zum Fortschreiten von Phase 3 („Verhandeln“) nach Phase 4 („Depression“) veranlaßt werden, weil sich sein Zustand so rapide verschlechtere, daß ihm möglicherweise keine Zeit mehr bleibe, um Phase 5

13 Vgl. Yorick Spiegel, Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung, München 1973; Verena Kast, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Stuttgart 1982.

14 Vgl. Reimer Gronemeyer, Orthothanasie – Vorschläge für einen therapeutisch gesicherten Abgang aus dem Leben, in: Götz Eisenberg / Marianne Gronemeyer (Hgg.), Der Tod im Leben. Ein Lesebuch zu einem ‚verbotenen‘ Thema, Gießen 1985, 102-114.

(„Akzeptieren“) zu erreichen“¹⁵.

4. Schließlich gibt es Annahmen vor allem der Trauermodelle, die empirisch nicht haltbar sind: Die meisten gehen von einer Schockphase zu Beginn des Trauerprozesses aus, die den Trauernden wie betäubt sein lässt. Ihnen sei es dann erst einmal kaum möglich, ihre Umwelt wahrzunehmen und mit ihr zu kommunizieren. Tatsächlich aber ist die große Diversität von Trauerreaktion schon direkt zu Beginn des Trauerns festzustellen.

3. Aufgaben und Kompetenzen in der Sterbe- und Trauerbegleitung

Diese Beobachtung hat natürlich sofort Konsequenzen für die Trauerbegleitung, und damit wären wir angelangt bei der Frage nach den Konsequenzen aus den Forschungsergebnissen zu Sterben und Trauer für die Begleitung von Sterbenden und Trauernden. Ich konzentriere mich hier auf die Begleitung von Trauernden, wobei aber vieles, was für die Trauerbegleitung zutrifft, auch in der Begleitung Sterbender wichtig ist (und umgekehrt). Ein weiterer Grund für die Konzentration auf die Trauerbegleitung liegt darin, dass sie in der Praxis rein quantitativ ein höheres Gewicht hat als die Sterbegleitung, denn rechnerisch gesehen kommen auf einen Sterbefall jeweils sehr viel mehr Trauerfälle. Außerdem wird in der hauptamtlich-seelsorglichen Praxis die Seelsorgerin oder der Seelsorger in vielen Fällen erst während oder nach dem Tod hinzugerufen, so dass eine Sterbebegleitung gar nicht mehr möglich ist, wohl aber die Begleitung der Trauernden.

Dass dies nicht allein die Aufgabe der Hauptamtlichen ist, sondern dass die eingangs erwähnte Alltagsseelsorge eines jeden Christenmenschen hier eine große Rolle spielt, sei noch einmal hervorgehoben. Ich werde in einem ersten Schritt Aufgaben der Trauerbegleitung skizzieren, die keineswegs nur für professionelle Seelsorger gelten, und in einem zweiten Schritt stärker auf Kompetenzen fokussieren, die eher in den Bereich der Trauerbegleitung durch Hauptamtliche fallen.

3.1 Aufgaben der Trauerbegleitung

Noch einmal kurz zurück zum eben Gesagten: Wenn eine quasi obligatorische Schockphase zu Beginn des Trauerns ein empirisch nicht belegbarer Mythos ist, dann ist es auch falsch anzunehmen, Interventionen zu Beginn des Trauerprozesses seien unnötig oder unsinnig, weil die

15 Wittkowski, Psychologie des Todes (s. Anm. 10), 128.

Betroffenen im Schockzustand sowieso nicht ansprechbar seien¹⁶. Gerade das Gegenteil ist richtig: Trauerbegleitung sollte möglichst früh einsetzen, denn sie „hat eine wichtige präventive Funktion, um spätere Pathologisierungen im Trauerprozess zu verhindern“¹⁷. „Was in den ersten Minuten und Stunden nach dem Tod geschieht oder nicht geschieht, ist von prägender Bedeutung für den Verlauf von Trauerprozessen“¹⁸.

Welche Anforderungen sind nun an die Trauerbegleitung zu stellen? Zur Beantwortung dieser Frage greift man statt auf die eben besprochenen und auch kritisierten Phasenmodelle besser auf so genannte Aufgabenmodelle zurück. Solche Aufgabenmodelle gewinnt man retrospektiv aus der Beobachtung gelungener Trauerprozesse, innerhalb derer die Trauer bewältigt wurde. Sie benennen also Aufgaben, die auf Trauernde zukommen, die sie während der Trauerarbeit zu leisten haben. Sie können auch so formuliert werden, dass die jeweilige Aufgabe der Trauerbegleiter deutlich wird. Ich greife hier zurück auf ein etwas vereinfachtes Modell von Kerstin Lammer¹⁹, das sie in Aufnahme früherer Modelle entwickelt hat.

- Als Voraussetzung für alle weiteren Schritte ist es zunächst wichtig, den Tod be-greifen zu helfen. Dies bedeutet ganz konkret, dass man lernen muss, die Tatsache des Todes überhaupt zu *realisieren*. Diese Aufgabe kann am besten ganz körperlich angegangen werden, direkt am Totenbett, wo die Veränderungen am toten Körper sinnenfällig werden und der Tote berührt werden kann. Außerdem kann es hilfreich sein, die Tatsache des Todes schlicht und einfach auszusprechen in direkter, nicht verschleiender Sprache; also etwa „sie ist tot“ statt „wir konnten nichts mehr für sie tun“.

- Unter dem Stichwort „Reaktionen Raum geben“ geht es darum, Hilfen und Gelegenheiten zur Trauer-Auslösung, zur *Initiation von Trauer* zu bieten; dabei lautet die Devise „Trauerreaktionen fördern, nicht fordern!“²⁰. Der Trauerbegleiter soll sich also an den Bedürfnissen der Trauernden orientieren, nicht an seinen eigenen Erwartungen.

- Bei sozial nicht sichtbaren Beziehungen nimmt die Umwelt einen Anlass zur Trauer meist gar nicht wahr, z.B. bei nicht-ehelichen oder bei gleichgeschlechtlichen Partnerschaften oder auch bei perinatalen Todesfällen, wenn Eltern ihr Kind bei oder kurz nach der Geburt verlieren²¹. Dann kann

16 Vgl. Kerstin Lammer, Den Tod begreifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung, Neukirchen-Vluyn 2003, 201.

17 Michael Klessmann, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2006, 365.

18 Lammer, Den Tod begreifen (s. Anm. 16), 203.

19 Vgl. dies., Trauer verstehen. Formen, Erklärungen, Hilfen, Neukirchen-Vluyn 2004.

20 Ebd., 111.

21 Vgl. Andrea Morgenstern, Gestorben ohne gelebt zu haben. Trauer zwischen Schuld und Scham (Praktische Theologie heute 66), Stuttgart 2005.

es wichtig sein, die *Anerkennung des Verlusts* zu äußern, ihn so zu validieren und zu würdigen.

- Weiterhin sollen Trauernde in der Situation der *Übergänge unterstützt* werden, etwa durch rituelle Übergangshilfen zur Gestaltung des Abschieds (Uhr anhalten, Spiegel verhängen, Trauerkleidung anziehen, ...). Damit ist zum einen die Hinwendung zum Verstorbenen, dann aber auch wieder die Abwendung von ihm und die Hinwendung zum Leben gemeint. Dazu bedarf es in der Trauerbegleitung oft der expliziten Erlaubnis und Ermutigung.

- Durch das *Anregen von Erinnern und Erzählen* soll die Rekonstruktion von Lebensgeschichte und damit Biographiearbeit ermöglicht werden. Dabei geht es „nicht nur um die Biographie der *Verstorbenen*, sondern auch um die der Hinterbliebenen und um die *Verflechtung und Entflechtung beider*“²².

- Eine letzte, präventive Aufgabe besteht darin, *Risikofaktoren einzuschätzen*, um gegebenenfalls weitere Begleitung oder Therapien zu empfehlen. Es sollen aber auch *Ressourcen* zur Bewältigung der Trauer angesprochen und aktiviert werden.

3.2 Kompetenzen in der Trauerbegleitung

Während diese skizzierten Aufgaben der Trauerbegleitung sich grundsätzlich jeder Person stellen, die Trauernde begleitet, will ich in einem zweiten und abschließenden Schritt auf Kompetenzen eingehen, die vor allem von hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern in der Trauerbegleitung erwartet werden. Diese Kompetenzen verweisen auch auf das Proprium christlich-kirchlicher Trauerbegleitung.

Bevor ich die Aufgaben näher beschreibe, ist ein grundlegender Hinweis wichtig: Voraussetzung für eine Trauerbegleitung ist aufseiten der begleitenden Person, dass sie sich selbst mit ihrem eigenen Verhältnis zu Tod, Sterben und Trauer auseinandergesetzt und ein adäquates Maß an Selbsterfahrung absolviert hat.

Ich bündele diese Kompetenzen folgendermaßen: deutende, begleitende und performative Kompetenzen²³.

a) Zunächst sollte der Seelsorger in der Lage sein, das Leben, das Sterben und den Tod des Menschen vor dem Hintergrund der christlichen Botschaft *deuten* zu können. Eine solche Deutungskompetenz setzt bestimmte biblische und systematisch-theologische Kenntnisse voraus. Hier

22 Kerstin Lammer, Fortschritte der Trauerforschung – Herausforderungen an die kirchliche Praxis der Trauerbegleitung (Texte aus der VELKD 125), Hannover 2004, 18.

23 Vgl. Lammer, Den Tod begreifen (s. Anm. 16), 234-258; Roth, Bestattung (s. Anm. 7).

ist also eine Auskunftsfähigkeit gefragt, die nicht auf einer abstrakt-theologischen Ebene bleibt, sondern auf die existenziellen Fragen zu antworten versucht, die von den betroffenen Personen in konkreten Situationen gestellt werden. Dabei ist es wichtig, die Trauernden nicht vorschnell auf eine bestimmte Deutung des Todes festzulegen, sondern möglicherweise unterschiedliche Perspektiven und damit Deutungsräume anzubieten.

b) Die seelsorgliche *Begleitung* Trauernder setzt grundlegend die Fähigkeiten voraus, das Gegenüber aufmerksam wahrnehmen und empathisch mit ihm umgehen zu können. Über die Begleitung bei den oben beschriebenen Aufgaben im Trauerprozess hinaus geht es in diesem Zusammenhang auch um die Bedeutung, die Trauergottesdienste und Beerdigungen für die Trauernden haben. Der Seelsorger sollte im Blick haben und entsprechend dafür sorgen, dass der konkrete Todesfall durch die liturgischen Feiern in einen öffentlichen Rahmen gestellt wird. Dadurch wird er zu einer gesellschaftlich verbürgten und solidarisch getragenen Wirklichkeit.

Auch ist zu beachten, dass es bei einer Beerdigung unterschiedliche Beteiligungsrollen und Rezeptionsmuster gibt. So wird die Kerngruppe der Trauernden für die entfernteren Trauergäste möglicherweise zur Identifikations- und Projektionsfläche: Es kann die gedankliche Auseinandersetzung mit eigener Trauer, auch vergangener oder antizipierter Trauer, oder mit dem eigenen Tod angeregt werden²⁴.

c) Schließlich ist mit der liturgisch-rituellen Kompetenz der *performative* Aspekt anzusprechen. Hiermit ist die Fähigkeit gemeint, in der liturgischen Feier den kommunizierten Inhalten der beiden anderen Bereiche Gestalt zu verleihen. Bei der Beerdigung etwa werden Schwellen der Lebensgeschichte auf performative Weise begehbar. „Begehbar“ kann z.B. ganz konkret bedeuten, dass der zu Fuß zurückgelegte Weg von der Trauerhalle zum Grab den Übergang des Verstorbenen vom Leben zum Tod symbolisieren und erlebbar machen kann. Den in den liturgischen Feiern begangenen Ritualen wohnt also „ein transformatives, Lebenswelt veränderndes Potential“²⁵ inne, dem der Seelsorger durch seine bewusste Gestaltung Ausdruck verleihen soll.

4. Schluss: Den Tod begreifen?

Meine Eingangsfeststellung war, dass der Tod unbegreifbar ist. Blicken wir auf die beschriebenen Erkenntnisse der Humanwissenschaften und auf die Aufgaben der Trauerbegleitung zurück, so sind konnten viele Informationen und viele Handlungsanweisungen zum Umgang mit Sterben und Trauer zumindest angedeutet werden. Ist dadurch der Tod

24 Vgl. Roth, Bestattung (s. Anm. 7), 463-465.

25 Ebd., 465.

begreifbarer, handhabbarer geworden? Nein, es bleibt natürlich dabei, dass der Tod selbst uns unzugänglich bleibt, empirisch zugänglich sind uns „nur“ die Prozesse des Sterbens und Trauerns. Hier ist Sterbe- und Trauerbegleitung wichtig und hilfreich.

Aber ich möchte abschließend eine – auch selbstkritische – Frage stellen: Kann diese Beschäftigung mit der Frage, wie angemessen mit Sterben und Trauer umzugehen sei, vielleicht auch der Versuch sein, den Tod zu zähmen, ihm den Stachel der Unverstehbarkeit und des Schreckens zu nehmen? Ihn zu zähmen durch eine Thanatodidaktik, die durch das Wissen von Experten versucht, die Irrationalität, die Fremdheit und Widerspenstigkeit des Todes zu beherrschen? Besteht nicht die Gefahr, die Trauernden vielleicht zu schnell wieder lebens- und funktionstüchtig machen zu wollen?

Ich möchte als Ausblick eine praktisch-theologische Reflexion über die Aufgabe von Seelsorge andeuten: Seelsorge hat immer auch eine kritische Funktion – kritisch zu sein gegenüber einer Lebensgewissheit, die „allein der Realitätserüchtigung, der Wiederherstellung zur Fähigkeit zu normalem, angepasstem Verhalten“²⁶ dient. Zu fragen ist daher, ob nicht nur die vordergründig Betroffenen, die Sterbenden und Trauernden, sondern genauso immer auch die Lebenden und Nichttrauernden von der Seelsorge in den Blick genommen werden müssten. Gerade die Nichtbetroffenen bräuchten Zuwendung, um in ihrem Lebenskonzept angefragt zu werden und um die – noch oft genug anzutreffende – Tabuisierung des Todes im Lebensalltag zu überwinden. Damit problematisiere ich ein Defizitmodell der Seelsorge, das die Adressaten der Seelsorge als mit einem Defizit behaftet sieht, dem andere, die gleichsam defizitfrei sind, abzuhelfen versuchen²⁷. Umgekehrt ist es oft so, dass die Sterbenden und Trauernden es sind, die den Lebenden und Nichttrauernden etwas voraus haben und die eigentlichen Lehrmeister, Helfer und Tröster für die Starken und Gesunden sein können.

Der Tod stellt uns vor eine paradoxe Aufgabe: über ihn weder ins Gerede zu verfallen und ihn dadurch letztlich doch zu verdrängen, noch angesichts seiner zu verstummen und ihn dadurch ebenso zu vergessen. Der Anspruch lautet, um eine Formulierung von Henning Luther zu gebrauchen: den Tod zu wissen, ihn nicht zu verdrängen, und gleichzeitig ihn nicht zu wollen, gegen ihn zu protestieren und den Anspruch der Menschen auf Glück und auf Leben nicht gering zu achten²⁸.

26 Henning Luther, Alltagsorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens, in: Wege zum Menschen 38 (1986) 2-17, hier 10.

27 Vgl. ebd., 12f.

28 Vgl. ders., Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 88 (1991) 407-426; vgl. auch ders., Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: Praktische Theologie 33 (1998) 163-176.

Länder



Stefan Gärtner
Józef Mikołajec
Petr Slouk

Vom Musterknaben zum Schmuttelkind

Pastoralhistorische und aktuelle Beobachtungen sowie eine Fallstudie zum niederländischen Katholizismus¹

Wie hat sich der niederländische Katholizismus von einem Vorbild an Rechtgläubigkeit und Kirchenbindung über eine Phase der Kreativität und der Widerspenstigkeit zu einer wenig bedeutsamen Subkultur in der spätmodernen Gesellschaft entwickelt?² Wie verlief der Weg vom Musterknaben zum Schmuttelkind? Ich möchte in einem ersten Schritt die pastoralhistorischen Voraussetzungen skizzieren, die diesen Wandel begünstigt haben (1.). Mit der Spätmoderne mündet dieser Transformationsprozess in eine Situation, in der der Katholizismus nur noch eine Minderheitskultur darstellt.³ Ich werde die aktuelle religiöse Landschaft der Niederlande erst in einer Übersichtsskizze beschrei-

-
- 1 Mit Dank an Kees de Groot, Frans Vosman und Jan Jacobs für ihre Anregungen.
 - 2 „Katholizismus“ wird im Weiteren als umfassender Begriff für eine zeittypische und konfessionell gebundene Sozialform des Christentums unter den Bedingungen der (Spät-)Moderne verwendet. (Vgl. S. Gärtner, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre, Paderborn et al. 2000, 89-97.) Dies schließt an parallele Entwicklungen sowohl in der Kirchengeschichte als auch in der Religionssoziologie an. Die Katholizismusforschung beschäftigt sich weder einseitig mit dem Engagement katholischer Laien in der Gesellschaft noch ausschließlich mit den internen pastoralen Vollzügen und kirchlichen Strukturen. Stattdessen geht es erstens um die vielfältigen Reaktionsweisen von Katholiken auf die Herausforderungen der Neuzeit, wobei diese Reaktionen zweitens bei der Analyse in ihren jeweiligen zeitgeschichtlichen und sozialen Kontext eingebettet werden. (Vgl. Gärtner, Gottesrede, 35-42; 83-89; U. Altermatt, Vom geschlossenen katholischen Milieu zur Pluralisierung des Katholizismus, in: *Trajecta* 13 (2004), 40-62.)
 - 3 Nach den offiziellen Statistiken gehören knapp 30 % der Bevölkerung der römisch-katholischen Kirche an. (Vgl. T. Bernts et al., *Een religieuze atlas van Nederland*, in: W.B.H.J. van de Donk et al. (Hgg.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006, 89-138, hier: 92-95.) Wenn man allerdings die Betroffenen selber befragt, dann geben nur noch 17 % der Gesamtbevölkerung an, dass sie sich als Katholiken betrachten. Nach den Erwartungen des Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) wird diese Zahl im Jahr 2010 auf 13 % und im Jahr 2020 auf 10 % zurückgehen. (Vgl. J. Becker / J. de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag 2006, 53f; J. Becker, *Nederland en de secularisatie. Enige trends in gegevens met betrekking tot levensbeschouwing*, in: *Religie & Samenleving* 1 (2006), 5-25, hier: 14; 22.)
Eine ähnliche Tendenz zeigt sich bei den Kirchenbesucherzahlen, im Engagement von Ehrenamtlichen und in der Nachfrage von Kasualien. (Vgl. T. Bernts / J. Grechting, *Kerncijfers 2006: daling kerkelijke participatie onverminderd*, in: *Rkkerk.nl* 5 (2007), 713-715; E. Sengers, *Aantrekkelijke kerk. Nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland op de religieuze markt*, Delft 2006, 10-15.)

ben (2.1), um deren Kennzeichen danach in einer paradigmatischen Fallstudie zur Kategorialen Seelsorge zu exemplifizieren (2.2). Beides ist nur verständlich, wenn man die frühere Entwicklung des niederländischen Katholizismus kennt. Die gesamte Analyse führt schließlich zu einem Resümee in praktisch-theologischen Thesen (3.). Dabei geht es um die Frage, was die niederländischen Erfahrungen typisch und damit möglicherweise lehrreich macht, insbesondere für die Kategoriale Seelsorge in der Spätmoderne.

1. Das pastoralhistorische Erbe des niederländischen Katholizismus

1.1 Die Ausgangslage: katholische Minderheit im protestantisch dominierten Staat

In den Niederlanden wurde nach der Reformation und der Befreiung von der spanischen Besatzung das Christentum in einer calvinistischen Variante zur bestimmenden Glaubensrichtung.⁴ Allerdings kam es nicht zur Gründung eines Staatskirchenwesens, wie dies etwa in den skandinavischen Ländern der Fall war. Der Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens von 1555 *cuius regio, eius et religio* hat in den Niederlanden so nie gegolten. „Zwar bestimmte die Obrigkeit hier, welche Konfession im öffentlichen Leben die Oberhand haben sollte, doch sie hat diese Konfession niemals zwingend für alle Untertanen vorgeschrieben.“⁵

Es gab nämlich neben Lutheranern, Juden und anderen kleineren religiösen Gruppierungen eine große Anzahl Katholiken. Sie machten etwa 35 % der Bevölkerung aus. Dieser Minderheit stand man zwar feindselig gegenüber und behinderte sie bei der Übernahme staatlicher Ämter oder in der öffentlichen Ausübung ihres Glaubens, wovon die klandestinen Kirchen bis heute Zeugnis geben. Trotzdem konnte man ein Drittel der Bevölkerung vor allem im Süden der Niederlande nicht einfach ignorieren. So garantierte Artikel 13 der Union von Utrecht von 1579 prinzipiell die Freiheit des Gottesdienstes. Allerdings wurde dieser Artikel in der Praxis „als Garantie der persönlichen Gewissensfreiheit verstanden und nicht als Legitimation der unbegrenzten Freiheit zur Religionsausübung.“⁶

4 Vgl. J. van Eijnatten / F. van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, Hilversum 2005, 139-266.

5 P. Nissen, *Proeftuin van verdraagzaamheid. Confessionele pluriformiteit in de Republiek*, in: Ders. (Hrsg.), *Geloven in de Lage Landen. Scharniermomenten in de geschiedenis van het christendom*, Leuven 2004, 141-149, hier: 141.

Zudem war die Obrigkeit verteilt über sieben Provinzen. Die religiösen Angelegenheiten unterlagen damit lokalen Eigenheiten.

6 van Eijnatten / van Lieburg, *Religiegeschiedenis*, 169.

Es entstand in der Folgezeit faktisch eine multikonfessionelle Gesellschaft in einem protestantisch dominierten Staat. Die *Nederlandse Hervormde Kerk* formte dabei die privilegierte Religionsgemeinschaft.⁷ Sie wurde später die Kirche des Königshauses. Daneben verfolgte man eine begrenzte, aber pragmatisch gehandhabte Toleranz mit vielen lokalen Besonderheiten gegenüber den übrigen Konfessionen („Umgangsökumene“). Mit dieser Strategie nahmen die Niederlande in Europa eine Sonderstellung ein.⁸

Die Katholiken befanden sich damit in einer marginalisierten Minderheitenposition. Man hatte mit der Reformation nicht nur viele Kirchengebäude und Besitzungen verloren, sondern auch seine gesellschaftliche Stellung eingebüßt. Man stürzte mental und organisatorisch in eine tiefe Krise, von der man sich erst im 17. Jahrhundert, dem Goldenen Zeitalter (*Gouden Eeuw*), langsam erholte.⁹ Entsprechend galten die Katholiken lange Zeit als ökonomisch rückständig, als antiintellektuell und als Bürger zweiter Klasse. Und von Seiten Roms wurden die Niederlande als Missionsland (*missio hollandica*) angesehen.

1795 rufen niederländische Patrioten unter dem Eindruck der Französischen Revolution die Batavische Republik aus. Neben der Abschaffung der Privilegien der *Nederlandse Hervormde Kerk* sorgte man nun auch für die prinzipielle Gleichstellung der Katholiken im öffentlichen Leben. Diese Entwicklung wurde auch durch die restaurativen Tendenzen nach dem Wiener Kongress mit der Anerkennung des Königreichs der Vereinigten Niederlande nicht rückgängig gemacht. Das Grundgesetz von 1848, das in Grundzügen die bis heute geltende Verfassung darstellt, erkannte mit der weitgehenden Trennung von Kirche und Staat auch die Autonomie und Gleichrangigkeit der verschiedenen Konfessionen an.

1.2 Katholische Versäulung und Emanzipation: das reiche römische Leben

Damit waren die äußeren Voraussetzungen für den Prozess der Emanzipation der Katholiken in den Niederlanden geschaffen. Sichtbares Zeichen war die Wiederherstellung der kirchlichen Hierarchie in 1853. Es kam in der Folge zu einer massenhaften Mobilisierung, Organisation

7 Allerdings kam es immer wieder zu innerprotestantischen Differenzierungsprozessen. Von der *Nederlandse Hervormde Kerk* spalteten sich einzelne Gruppen und Gemeinden ab, von denen die *Gereformeerde Kerk* mit ihren Verzweigungen die weitaus erfolgreichste war. Andere Abspaltungen blieben/bleiben eher marginal. Vgl. als Übersicht H. Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden*, Assen/Maastricht 1992.

8 Vgl. Nissen, Proeftuin, 144.

9 Vgl. W.J. van Asselt / P.H.A.M. Abels, *De zeventiende eeuw*, in: H.J. Selderhuis (Hrsg.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen 2006, 363-496, hier: 393-396; 441-465.

und Blüte des Katholizismus in den Niederlanden.¹⁰ Man profilierte sich mit eigenen Zeitungen und Verlagen, es entstanden katholische Ausbildungs- und Versorgungseinrichtungen, ein repräsentativer neogotischer Kirchbau ersetzte die klandestinen Gottesdiensträume, im Süden wurden Wallfahrten und Prozessionen organisiert, die öffentliche und private Volksfrömmigkeit blühte auf, man straffte die interne Kirchenstruktur, die Katholiken organisierten sich als politische Interessengruppe und in Standesverbänden, mit den Märtyrern von Gorcum erhielt man 1867 lokale Heilige.¹¹

Theologisch und intellektuell setzte sich eine orthodoxe und defensive Haltung durch.¹² Man orientierte sich in der Mehrheit an einem ultramontanen Einheitskonzept. „Die niederländischen Katholiken erwarteten in der Tat alles Gute aus den eigenen Reihen. Zugleich entlehnten sie einen Teil ihrer Identität an ihre Unterstützung der konservativen Päpste jenseits der Alpen, die sich durch die moderne Welt bedroht fühlten und einen orthodoxen Katholizismus propagierten.“¹³ Zur eigenen Situation passte die ultramontane Theologie perfekt. Damit entwickelte sich eine „doppelte Dynamik von Segregation und Rückzug nach außen und Integration und Bindung nach innen“.¹⁴ Die niederländische Kirche geriet so bald in den Ruf, päpstlicher als der Papst selbst zu sein.¹⁵

Es entfaltete sich ein „reiches römisches Leben“ mit der Schließung der Reihen nach innen und der Präsenz als *pressure-group* nach außen. Diese „katholische Sondergesellschaft“¹⁶ führte allerdings nicht in die

10 Vgl. van Eijnatten / van Lieburg, Religiegeschiedenis, 278-285.

11 Vgl. G. Harinck / L. Winkeler, De negentiende eeuw, in: H.J. Selderhuis (Hrsg.), Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis, Kampen 2006, 597-721; van Eijnatten / van Lieburg, Religiegeschiedenis, 304-314; P. Nissen, De mobilisatie van de gelovigen in Nederland in de negentiende eeuw, in: Ders. (Hrsg.), Geloven in de Lage Landen. Scharniermomenten in de geschiedenis van het christendom, Leuven 2004, 160-169.

Sprichwörtlich für den hohen Organisationsgrad der niederländischen Katholiken ist die Römisch-Katholische Ziegenzüchtervereinigung geworden.

12 Vgl. Harinck / Winkeler, Eeuw, 624-627.

13 van Eijnatten / van Lieburg, Religiegeschiedenis, 278f.

14 J. Jacobs, Het verval van de katholieke zuil. Over de dynamiek van de katholieke beweging, in: Ders. et al., Daarom toch katholiek. Opstellen rond een kentering, Nijmegen 2004, 33-53, hier: 41.

15 Es ist eine Ironie der Geschichte, dass dem jungen Karol Wojtyła, der während seiner Studienjahre in Rom 1947 auch die Niederlande besuchte, dabei die Disziplin, Kämpfermentalität und Geschlossenheit der niederländischen Katholiken auffiel. (Vgl. P. Nissen, De ontmoeting tussen de kerken in Nederland in de twintigste eeuw, in: Ders. (Hrsg.), Geloven in de Lage Landen. Scharniermomenten in de geschiedenis van het christendom, Leuven 2004, 183-190, hier: 184f.) Er publizierte darüber später einen Bericht in einer polnischen Zeitung unter dem Titel „Dickköpfiger Katholizismus“.

Als er 1985 als Papst Johannes Paul II. die Niederlande erneut besuchte, erreichten die Spannungen zwischen konservativen und progressiven Kräften ihren Höhepunkt. Die Geschlossenheit des niederländischen Katholizismus war definitiv zu Ende.

16 W. Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den

soziale Isolation. Vielmehr kam es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den Niederlanden zu analogen Zusammenschlüssen auch anderer lebensanschaulicher Gruppen. Man spricht von einem Prozess der Versäulung, der zu dieser Zeit parallel ebenfalls in anderen europäischen Ländern ablief.¹⁷

In den Niederlanden war das Ergebnis dieses Prozesses im 20. Jahrhundert ein gesellschaftlich ausbalanciertes Gleichgewicht von vor allem vier großen Bevölkerungsgruppen. Sie bildeten jeweils eine eigene Säule mit vergleichbaren Strukturmerkmalen: die orthodox-protestantische, die römisch-katholische, die sozialdemokratische und die liberale Säule.¹⁸ Es kam zu einer „institutionalisierten Segmentierung“¹⁹, indem nämlich der niederländische Staat diese gesellschaftliche Wirklichkeit in seinem eigenen Aufbau abbildete. So war mit „einer Gesellschaftsstruktur, die auf dem weitgehend abgeschotteten Nebeneinander mehrerer geschlossener Milieuformationen beruht,“²⁰ die Teilhabe jeder einzelnen Gruppe am großen Ganzen garantiert und der soziale Zusammenhalt insgesamt gesichert.

Auf diese Weise waren die Katholiken in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Dies konnte geschehen, ohne dass sie dabei die impliziten Herausforderungen annehmen mussten, die sich etwa durch den Liberalismus oder die Ökumene ergaben. Einerseits emanzipierten sich die niederländischen Katholiken somit im 19. und 20. Jahrhundert. Andererseits tat man dies als korporative Säule, das heißt ohne sich den Anfragen durch die Moderne inhaltlich wirklich zu stellen.²¹ Stattdessen profilierte man sich über eine Abgrenzung zu den anderen Säulen und gab sich etwa antisozialistisch und antiliberal. Trotzdem konnte man in der und als Säule akzeptierter Teil des niederländischen Zusammenlebens sein.

Niederlanden 1945-1980, Paderborn et al. 1997, 524.

17 Vgl. H. Righart, *De katholieke zuil in Europa. Een vergelijkend onderzoek naar het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, Belgien en Nederland*, Meppel 1986; St. Hellemans, *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Leuven 1990.

18 Bei der letzten Gruppe waren der Organisationsgrad und die Geschlossenheit viel geringer. Trotzdem mussten sich auch die Liberalen der vorherrschenden Säulenstruktur unterwerfen.

19 van Eijnatten / van Lieburg, *Religiegeschiedenis*, 303.

20 Damberg, *Abschied*, 532.

21 Gleichwohl machte man sich Strukturelemente der Moderne wie Organisationsformen oder Medien zu Eigen. Man war also eigentlich halbiert modern. Vgl. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Br. et al. 21993.

1.3 Um- und Abbruch in den 60er Jahren: *The Dutch disease*

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte das reiche römische Leben noch einmal eine kurze Blütezeit und sogar eine Expansion.²² Es gab nach dem Schock der deutschen Besatzung und der Kriegsgräueltaten - im Ersten Weltkrieg hatte man Neutralität wahren können - das starke Bedürfnis nach der Sicherheit der alten versäulten Gemeinschaft. Die Katholiken konnten sich sogar Hoffnungen machen, die eigene Bedeutung in der Gesellschaft noch zu steigern, was mit ihrer hohen Geburtenrate und dem gestiegenen Bildungsniveau zu tun hatte. Auch nach innen war der Grad der Disziplin und der Homogenität im niederländischen Katholizismus deutlich größer als in anderen Ländern, was zum Beispiel am Gottesdienstbesuch oder an der unterdurchschnittlichen Quote konfessionsverbindender Eheschließungen deutlich wurde.²³

Mit dem Hirtenbrief über *De katholieke in het openbare leven van deze tijd* von 1954 betonten die niederländischen Bischöfe noch einmal, dass ein Katholik sich mit seinesgleichen abgeben und an seiner Kirche orientieren solle, um von daher gesellschaftlich aktiv zu werden.²⁴ In derselben Zeit gab es aber schon ein wachsendes Unbehagen über diese Strategie und das Gefühl, dass die alten Antworten nicht mehr durchtrugen. Auch in der pastoralen Praxis war diese Unruhe zu spüren. Man konstatierte die Krise der traditionellen Seelsorge und machte sich Sorgen über die wachsende Entfremdung der Kirche von den Intellektuellen und den Arbeitern (und umgekehrt), über die Äußerlichkeit und den reinen Moralismus des Glaubens bei vielen Kirchgängern und über den unzeitgemäßen Klerikalismus mancher Priester.²⁵

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verband man entsprechend hohe Erwartungen. Man erhoffte sich eine grundsätzliche Neuausrichtung der Kirche und zeitgemäße Antworten auf die drängenden Fragen der Pastoral.

22 Vgl. G. Harinck / L. Winkeler, *De twintigste eeuw*, in: H.J. Selderhuis (Hrsg.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen 2006, 727-912, hier: 799-811; Damberg, *Abschied*, 554-567.

23 Im internationalen Vergleich ergibt sich der „empirisch unanfechtbare Befund (...), daß die Geschlossenheit dieser katholischen Teilkultur vergleichbare Formationen ihrer Art bei weitem übertraf.“ (Damberg, *Abschied*, 568.) Dies gilt auch im Vergleich mit den anderen Säulen innerhalb der niederländischen Gesellschaft. (Vgl. Jacobs, Verval, 40-42.)

24 Vgl. Bisschoppelijk mandement, *De katholieke in het openbare leven van deze tijd*, in: *Katholieke Archief* 9 (1954), 489-520.

Dieser Hirtenbrief rief wegen seiner politischen Implikationen entrüstete Reaktionen und Widerstand hervor, insbesondere unter liberalen Katholiken. Im Nachhinein kann diese Auseinandersetzung als „mentaler Wendepunkt in der Geschichte des niederländischen Katholizismus“ (Damberg, *Abschied*, 578.) gesehen werden. Vgl. a. Harinck / Winkeler, *Twintigste eeuw*, 824-826; Jacobs, Verval, 43-48.

25 Vgl. H. Boelaars et al., *Onrust in de zielzorg*, Utrecht-Brüssel 1950.

Der gewaltige Umbruch, den der niederländische Katholizismus in der Folge erlebte, kam zum Ausdruck in vielfältigen liturgischen Experimenten, in einer offenen Debatte über alle kritischen Fragen vom Zölibat bis zur Geburtenkontrolle, in der Gründung von kirchlichen Basisgruppen ohne Anschluss an eine Pfarrei, in der freiwilligen Selbstbeschränkung der Amtsträger, im Rückgang der Devotionalienkultur, in einer Laisierungswelle unter Priestern und im Einbruch der Weihezahlen²⁶, im Abschied von der Seminarbildung und der überkommenen scholastischen Theologie und im *Nieuwe katechismus* von 1966.²⁷ Begünstigt wurde der gesamte Prozess durch die vollständige Erneuerung des niederländischen Episkopats zwischen den Jahren 1955 und 1962.

Die Reformen auf allen Ebenen führten schließlich zum Pastoralen Konzil von 1968 bis 1970 in Noordwijkerhout. Hier ging es um einen auch und gerade von den Bischöfen gewünschten Paradigmenwechsel von einem linearen Hirte-Herde-Verhältnis zu einem standardisierten Dialog zwischen Klerikern und Laien, bis hinunter zu den über 10.000 lokalen Gesprächskreisen und der direkten Beteiligung der Basis durch entsprechende Eingaben. Inhaltlich vollzog das Konzil den Umschlag von einem integrativen Gemeinschaftskatholizismus zu einem am Einzelnen orientierten Entscheidungschristentum.²⁸

Mit dieser offenen und innovativen Art entwickelte sich der niederländische Katholizismus in der Folgezeit zum Vorbild für andere Teilkirchen. Die Niederlande erwiesen sich damals als „ein besonders fruchtbarer Boden für neue religiöse Experimente (...). Die calvinistische Kultur, die jedem Einzelnen die Letztverantwortlichkeit für sein Seelenheil gibt, die jahrhundertealte Tradition von Pluralismus und Toleranz und nicht zuletzt die Implosion der großen Kirchen, die nirgendwo so weit ging wie in den Niederlanden, zeichnen hierfür verantwortlich.“²⁹ In der Folge „wandelte sich der niederländische Katholizismus in schnellem Tempo von einer loyalen Stütze Roms zum umstrittensten Vorreiter der internationalen katholischen Erneuerung.“³⁰

Gerade weil man so Romgesinnt gewesen war, ergriff der Aufbruch die niederländische Kirche nun umso heftiger.³¹ So musste man insbesondere die liturgischen Veränderungen als sehr eingreifend erleben. Außerdem

26 Vgl. Harinck / Winkeler, *Twintigste eeuw*, 881f.

27 Vgl. J. Jacobs et al., *Daarom toch katholiek. Opstellen rond een kentering*, Nijmegen 2004.

28 Vgl. Damberg, *Abschied*, 592-602.

29 S. Hellemans, *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*, Zoetermeer/Kapellen 2007, 169f.

30 van Eijnatten / van Lieburg, *Religiegeschiedenis*, 333.

31 Vgl. S. Hellemans, *De katholieke kerk in Nederland 1960-2020. Van volkskerk naar keuzekerk*, in: Ders. et al. (Hgg.), *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020*, Zoetermeer 2003, 9-39.

kam es zu einer umgekehrten Säulenwirkung.³² Damit ist gemeint, dass die feste interne Bindung des niederländischen Katholizismus den nun initiierten pastoralen Paradigmenwechsel zunächst besonders erfolgreich machte, wodurch die alten Strukturen freilich gleichzeitig umso radikaler ausgehöhlt wurden. So brachen viele katholische Organisationen in den 60er und 70er Jahren vollständig in sich zusammen. Die relative organisatorische Schwäche auf der Ebene der Pfarreien und der weitgehende Rückzug des Staates aus der Finanzierung versäulter Institutionen sind weitere Ursachen dafür, dass der grundlegende Aufbruch im niederländischen Katholizismus bald zu einem weitgehenden Abbruch führte. Die katholische Säule geriet seit Mitte der 60er Jahre „in eine tiefgreifende Krise. Sie wurde demontiert. Die (...) Entkirchlichung griff um sich.“³³

Außerdem zeigte sich bald, dass der radikale Auf- und Umbruch in eine Polarisierung zwischen progressiven und konservativen Kräften geführt hatte. Waren Letztere zunächst in der Minderheit, was zum Beispiel ihren Einfluss auf das Pastorale Konzil betraf, so gewannen sie später zunehmend an Bedeutung.³⁴ Hierzu trug auch bei, dass diese Kräfte von kirchenamtlicher Seite in den folgenden Jahren mehr Unterstützung erfuhren. Dies zeigte sich zum Beispiel an der Benennung von konservativen Bischöfen oder an dem von Rom gewünschten, ergänzenden Kommentar zum Neuen Katechismus. Die sowieso schon bestehenden Gegensätze innerhalb des niederländischen Katholizismus wurden hierdurch weiter angeschärft.³⁵ Sie sind bis heute nicht überwunden und drücken sich vielfach in einer Sprachlosigkeit, im Nebeneinander der unterschiedlichen kirchlichen Gruppen und im Rückzug aus der verfassten Kirche aus.

Neben den genannten innerkirchlichen Ursachen war die gesamte Entwicklung natürlich auch Ausdruck der sozialen Veränderungen in dieser Zeit. Es geht um die Modernisierungsschübe, die in den 60er Jahren auf allen gesellschaftlichen Gebieten sichtbar wurden.³⁶ Der wechselweise Spätmoderne (A. Giddens), reflexive bzw. zweite (U. Beck) oder fortgeschrittene Moderne (St. Hellemans) genannte Umbruch vollzog sich nicht außerhalb der Mauern der Kirche, sondern mitten in ihr, wobei als Erstes die Mauern selbst durchlässiger wurden, um schließlich ganz in sich zusammenzufallen.

Stichworte für die sich in dieser Zeit entfaltende Modernisierung sind die Entstehung eines Wohlfahrtsstaates, die breite Zugänglichkeit von

32 Vgl. Harinck / Winkeler, *Twintigste eeuw*, 849-852; Damberg, *Abschied*, 602-609.

33 Hellemans, *Tijdperk*, 148.

34 Vgl. P. Nissen, *Restauratie in de rooms-katholieke kerk. Kerk zijn met de ramen open of met de ramen dicht?*, in: *Theologisch Debat* 5 (2008), 4-15.

35 Vgl. van Eijnatten / van Lieburg, *Religiegeschiedenis*, 332-343.

36 Vgl. Hellemans, *Tijdperk*, 146-200; D. Pollack, *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*, in: P. Walter (Hrsg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg/Br. et al. 2007, 19-52.

Bildung etwa für Frauen oder Arbeiterkinder, die Pluriformisierung der Partnerschafts- und Familienmodelle, die Ausbreitung der Massenmedien, die zunehmende Individualisierung oder die erleichterte Geburtenkontrolle. Dies alles infiltrierte die katholische Säule von außen und ließ sie schließlich wegen der gleichzeitig bestehenden inneren Spannungen nach den Worten des damaligen Bischofs von Rotterdam J.A. Simonis wie einen Pudding in sich zusammensacken.³⁷

2. Der niederländische Katholizismus in der Spätmoderne

Wie stellt sich der Katholizismus in den Niederlanden nach diesem Einbruch heute dar? Er ist zu einer Minderheitskultur in einer religiös durchaus relativ interessierten Gesellschaft geworden. Ich werde zunächst die aktuelle religiöse Landschaft der Niederlande im Überblick skizzieren. Danach ändern wir die Perspektive. Von der totalen Sicht wenden wir uns einer Fallstudie zur *geestelijke verzorging* zu. Diese Form der Kategorialen Seelsorge kann nämlich als paradigmatisch für die Lage (nicht nur) des Katholizismus insgesamt gelten.³⁸

2.1 Der Katholizismus als Minderheitskultur in einer multireligiösen Gesellschaft

Das Christentum in den Niederlanden ist heute insgesamt, das heißt jenseits konfessioneller Unterscheidungen, zu einer „Minderheitskultur“³⁹ geworden. Auch die Bedeutung des Katholizismus hat nach den Einbrüchen in den 60er und 70er Jahren durch Überalterung, Priestermangel, finanzielle Probleme, Kirchenaustritte und die Aushöhlung der territorialen Strukturen weiter abgenommen. Außerdem haben sich in den letzten Jahrzehnten die konservativen Kräfte weiter durchsetzen können bzw. viele liberale Gruppen sind überaltert oder lösen sich auf.⁴⁰ Somit stellt der Katholizismus im öffentlichen Leben keinen allgemein bedeutsamen Faktor mehr dar.

Allerdings mehren sich in den letzten Jahren die Anzeichen dafür, dass die niederländische Gesellschaft nach einer Phase der Ablehnung unter dem Eindruck der Entsäulung den Beitrag der Kirchen an der öffentlichen

37 Vgl. S. Gärtner, Niederländische Impressionen - Impulse für die deutsche Seelsorge?, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 340-344, hier: 341.

38 Vgl. H. Kunneman, Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging, in: W.B.H.J. van de Donk et al. (Hgg.), Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam 2006, 367-393.

39 van Eijnatten / van Lieburg, Religiegeschiedenis, 329.

40 Vgl. Nissen, Restauratie, 12; Harinck / Winkeler, Twintigste eeuw, 889f.

Debatte und ihr pastorales Angebot durchaus wieder schätzen lernt.⁴¹ Es geht dabei um ihren möglichen Beitrag in Bezug auf die Folgen einer neoliberalen, globalen Ökonomie oder zur Sicherstellung gesellschaftlicher Grundwerte.⁴² Auf breite Resonanz stießen auch die Aussagen des Amsterdamer Bürgermeisters Job Cohen im Jahr 2002 über den positiven Beitrag der Religion zu einer erfolgreichen Integration von Ausländern. Außerdem bezeichnen sich mehr als 60 % der Niederländer selbst als religiös und eine beinahe ebenso große Anzahl betet zumindest gelegentlich.⁴³ Es könnte also prinzipiell durchaus einen fruchtbaren Boden für entsprechende katholische Angebote geben.

Trotzdem zählen die Niederlande heute zu den am meisten entkirchlichten Ländern Europas, wie vergleichende Studien etwa zum Kirchgang oder zur Übereinstimmung mit christlichen Glaubensinhalten regelmäßig ausweisen.⁴⁴ Allerdings musste die vermeintliche Vorreiterrolle an diesem Punkt inzwischen relativiert werden.⁴⁵ So gibt es auch in anderen Ländern in der Größenordnung vergleichbare Prozesse der Deinstitutionalisierung der traditionellen Kirchen bei einem gleichzeitigen Wiedererstarken des Interesses an individueller Religiosität. „Europe believes but it does not belong“⁴⁶, das heißt das verfasste Christentum kann von der religiösen Renaissance nur bedingt profitieren.

Dies gilt auch für den Katholizismus in den Niederlanden.⁴⁷ Das vorhandene religiöse Interesse führt hier nicht zu einer verstärkten kirchlichen Partizipation. Das Gegenteil ist der Fall. Außerdem werden die nach wie vor bestehenden internen Gegensätze und die Pattstellung zwischen konservativen und progressiven Kräften in der katholischen Kirche von außen schlichtweg nicht mehr verstanden. Auch die Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen bzw. zwischen Getauften und Ungetauften sind inzwischen nivelliert.⁴⁸ Damit ist in den Niederlanden Kirchlichkeit heute „nicht mehr die Norm, nach der sich die Nicht-Kirchlichen verantworten müssten, sondern Nicht-Kirchlichkeit ist die Norm und die Kirchlichen ha-

41 Vgl. Sengers, Kerk, 8f.

42 Vgl. S. van Bijsterveld, De kerken in het publieke domein, in: H. Vroom / H. Woldring (Hgg.), Religies in het publieke domein, Zoetermeer 2002, 159-170.

43 Vgl. T. Bernts et al., God in Nederland. 1996-2006, Kampen 2007, 52-54; 141-147; L. Halman et al., Atlas of European values, Leiden-Tilburg 2005, 62-66.

44 Vgl. Anm. 3. Allerdings: gibt es Anzeichen dafür, dass seit den 90er Jahren die Übereinstimmung mit traditionellen Glaubensinhalten wieder zunimmt, und zwar insbesondere mit solchen, die auch nichtchristlich interpretiert werden können, wie zum Beispiel der Wunderglaube. Vgl. Becker, Nederland, 17-21.

45 Vgl. J. Janssen, Religie in Nederland: kiezen of delen?, Tilburg 2007; Becker, Nederland, 5-25; Becker / de Hart, Veranderingen.

46 G. Davie, Religion in modern Europe. A memory mutates, Oxford 2000, 33.

47 Vgl. Sengers, Kerk, 5-23.

48 Vgl. J. van Saane, Geborgenheid en rust. Religieuze ervaringen binnen en buiten de kerken, in: G. Heitink / H. Stoffels (Hgg.), Niet zo'n kerkganger. Zicht op buitenkerkelijk geloven, Baarn 2003, 27-49.

ben etwas zu erklären.“⁴⁹

Zusätzlich werden die innerkatholischen bzw. die innerchristlichen Differenzierungen mittlerweile durch andere Gegensätze überlagert, die in der niederländischen Gesellschaft viel virulenter sind. Es geht dabei vor allem um die Spannungen zwischen einem zunehmend privatisierten Christentum und einem nicht zuletzt durch Immigration immer aktiveren und in der Öffentlichkeit sichtbaren Islam. Kirchengebäude werden verkauft und abgerissen, repräsentative Moscheen wachsen insbesondere in den großen Städten der *Randstad* aus dem Boden.⁵⁰ Der zu internationaler Bekanntheit gelangte Film *Fitna* von Geert Wilders vom März 2008 kann als direkte Reaktion auf diese Entwicklung gelten.

Sie führt mittlerweile zu einem Bewusstseinswandel auch bei den christlichen Konfessionen. So gibt es zum Beispiel Versuche einer erneuten Profilierung katholischer Schulen. Oder man lancierte in 2002/2003 eine bischöfliche Werte- und Normen-Medienkampagne, um als katholische Kirche im gesellschaftlichen Diskurs wieder stärker wahrgenommen zu werden. Daneben kommt es zu einem Wachstum insbesondere bei den neuen geistlichen Gemeinschaften, die häufig mit einem deutlich missionarischen Impetus auftreten.⁵¹

Dementsprechend wurden die Journalisten der Tageszeitung *Trouw* fündig, als sie in 2005/2006 auf die Suche nach dem christlichen Gott der Niederländer gingen.⁵² Auf das Ganze gesehen stagniert der Katholizismus aber trotz der genannten Entwicklungen auf zahlenmäßig sehr niedrigem Niveau. Außerdem verfügt er nicht mehr über gesellschaftlich schlagkräftige Institutionen und Multiplikatoren. Wohl zeigt er sich in der Spätmoderne nicht zuletzt auf dem genannten Bewegungssektor durchaus in einer pluralen Gestalt.

Eine andere aktuelle Entwicklung in den Niederlanden betrifft die Grenze zwischen Religion und Politik. Ein unmittelbarer religiöser Einfluss auf die Politik wird nach einer Reihe von Konflikten zurückgewiesen. Auseinandersetzungen gab/gibt es zum Beispiel um den Ausschluss von Frauen in orthodox-protestantischen Splitterparteien, um die Frage,

49 H. Stoffels, *Opkomst en ondergang van de buitenkerkelijke. Enige historische ontwikkelingen*, in: G. Heitink / H. Stoffels (Hgg.), *Niet zo'n kerkganger. Zicht op buitenkerkelijk geloven*, Baarn 2003, 11-26, hier: 21.

50 Vgl. H. Knippenberg, *The Netherlands. Selling churches and building mosques*, in: Ders. (Hrsg.), *The changing religious landscape of Europe*, Amsterdam 2005, 88-106.

51 Vgl. K. de Groot, *Orthodoxie en beleving. Bewegingen in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, in: *Religie & Samenleving* 1 (2006), 151-173; S. Harperink, *Nieuwe bewegingen en gemeenschappen in de R.-K. Kerk van Nederland. Hoe kunnen zij bijdragen aan de vitalisering van het kerkelijk leven?*, Nijmegen 2005; Sengers, *Kerk*; L. Winkeler, *Stromingen in katholiek Nederland*, Kampen 2004.

52 Vgl. E. Drayer / P. van der Ven (Hgg.), *De God van Nederland. Op zoek naar het hogere in de lage landen*, Amsterdam 2006.

ob die Krankenkassen die Kosten für die rituelle Beschneidung muslimischer und jüdischer Jungen übernehmen sollten, um die Weigerung von Standesbeamten aus Glaubensgründen homosexuelle Paare zu trauen oder um die Unterstützung islamistischer Einrichtungen mit Steuergeldern. Daneben sind im öffentlichen Bewusstsein die gewalttätigen Seiten der Religion sowie ihr umfassender Anspruch stark präsent, wie die Geschlechtsverstümmelung somalischer Mädchen, die Äußerungen des konservativen Rotterdamer Imams Khalil El Moumni zur Homosexualität oder die Drohungen gegen Ayaan Hirsi Ali bzw. die Ermordung Theo van Goghs nach ihrem Film *Submission*.

Angesichts solcher Konflikte wächst das Bewusstsein dafür, dass man mit der traditionellen, auf vermeintliche Neutralität setzenden Toleranz gegenüber der Religion ihrem Wesen eigentlich nicht gerecht wird.⁵³ Insbesondere die Konfrontation mit dem offensiven Islam und mit dem religiösen Fundamentalismus zwingen zu einer grundsätzlichen Neubesinnung auf das Verhältnis zwischen Religion und Staat: Sollte dieser nicht viel restriktiver auftreten?⁵⁴ Diese Frage ergibt sich zum Beispiel bei der missglückten Integration von Immigranten, die eine explizite religiöse Prägung und Orientierung aufweisen.

Die traditionelle Offenheit der Niederländer hierfür hat sich verschoben, womit auch die Privilegien der christlichen Kirchen etwa im Schulwesen unter Druck geraten könnten. Manche befürworten eine noch weitergehende Trennung von Kirche und Staat nach dem Vorbild des französischen Laizismus. Auf der anderen Seite wird inzwischen aber auch gesehen, dass man mit der lange Zeit vorherrschenden Indifferenz den möglicherweise positiven Beitrag der Religion zur Sicherung der gesellschaftlichen Stabilität und der sozialen Kohäsion gerade angesichts einer fortschreitenden Individualisierung unterschätzt hat.

Schließlich übersähe man mit der Verbannung aller Religiösen aus dem öffentlichen Leben die Entstehung des breiten Feldes einer spätmodernen Religiosität.⁵⁵ Diese konfessionell mehr oder weniger ungebundenen Formen beginnen das aktuelle religiöse Panorama der Niederlande zunehmend mit zu kennzeichnen, auch wenn es dabei ebenfalls um zahlenmäßig überschaubare und häufig wenig stabile Gruppierungen geht. In diesem Zusammenhang ist zum Beispiel an nicht-westliche Gottesdienste, an spirituell-therapeutische Angebote, an afrikanische Migrantenkirchen, an die New Age Bewegung oder an evangelikale Gemeinden und

53 Vgl. H. Vroom / H. Woldring (Hgg.), *Religies in het publieke domein*, Zoetermeer 2002.

54 Vgl. M. ten Hooven / Th. de Wit (Hgg.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*, Amsterdam 2006; D. Loose (Hrsg.), *Religie in het publieke domein. Fundament en fundamentalisme*, Budel 2007.

55 Vgl. Bernts et al., *God*, 118-192.

Pfingstlerkirchen zu denken.⁵⁶

Somit ergibt sich insgesamt ein plurales und teilweise widersprüchliches Bild von der aktuellen religiösen Landschaft der Niederlande. „We can, therefore, conclude that there is secularization in the Netherlands, that the mainline churches are declining, that traditional belief finds less support, and that the position of the churches has grown weak in Dutch society. On the other hand, we must also conclude that a lot of religious activity is going on in the Netherlands. Some religious organizations are growing, a multitude of organizations are active on the religious market and there is a great interest in religious and ethical themes.“⁵⁷

2.2 Kategoriale Seelsorge als *geestelijke verzorging*. Eine Fallstudie zur Pastoral in den Niederlanden

Das Phänomen der *geestelijke verzorging* muss in den Zusammenhang der beschriebenen historischen und aktuellen Entwicklungen auf kirchlichem und religiösem Gebiet in den Niederlanden gestellt werden. Es kann als typisches Ergebnis des fortlaufenden Differenzierungs-, Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesses in der Spätmoderne interpretiert werden.⁵⁸ Dieser Prozess hat natürlich auch Auswirkungen auf die Pastoral, hier auf den Bereich der Kategorialen Seelsorge.⁵⁹ Gleichzeitig ist damit gesagt, dass ein umfassendes Katholizismuskonzept hier nur noch sehr begrenzt angewendet werden kann.

In der versäulten Kultur begab sich ein Katholik, wenn er zum Beispiel ernstlich krank war, in ein katholisches Krankenhaus und er wurde dort von seinem Heimatpastor oder dem Krankenhauspfarrer seelsorglich betreut.⁶⁰ Mit der Zeit kam es zu einer Spezialisierung dieses Dienstes, indem einzelne Priester und Laien für diese Aufgabe extra geschult wurden. Dies ist bis heute der Stand der Kategorialen Seelsorge in Deutschland.

In den Niederlanden dagegen war dies noch nicht der Endpunkt der

56 Vgl. A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000, 116-175; Vroom/Woldring, *Religies*, 105-147; E. Sengers (Hrsg.), *The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, 163-201; Becker / de Hart, *Veranderingen*, 80-92.

57 E. Sengers, *The Dutch, their gods and the study of religion in the post-war period*, in: Ders. (Hrsg.), *The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, 11-22, hier: 14f.

58 Vgl. G. Heitink, *Pastorale zorg. Theologie – differentiatie – praktijk*, Kampen 2000, 209-216; Harinck / Winkeler, *Twintigste eeuw*, 849-855.

59 Ich beziehe mich im Weiteren vor allem auf *geestelijke verzorging* im Gesundheits- und Pflegebereich. *Geestelijke verzorging* als Militär- und Gefängnisseelsorge ist davon insofern zu unterscheiden, als hierfür strengere staatskirchenrechtliche Regelungen gelten.

60 Vgl. G. Heitink, *Geestelijk verzorger: een ambt en een ambacht*, in: J. Doolaard (Hrsg.), *Nieuw handboek geestelijke verzorging*, Kampen 2006, 161-169, hier: 162-164.

Entwicklung. Zwar gibt es heute nach wie vor Formen der Kategorialen Seelsorge im angedeuteten Modell. In der übergroßen Mehrheit geht es aber um *geestelijke verzorging*. Sie fällt nicht in erster Linie unter die Verantwortlichkeit der Kirchen, sondern unter die der jeweiligen Institutionen. Diese sind gesetzlich verpflichtet, ein entsprechendes Angebot vorzuhalten.⁶¹ Die Mitarbeiter, die sich in der Regel weiter *pastores* nennen bzw. als solche angesprochen werden, sind dementsprechend beim Staat oder bei ihrem direkten Dienstgeber angestellt. Wohl arbeiten sie in der Mehrheit mit einer kirchlichen Sendung. Dies ist aber im eigenen Berufsverband, der *Vereniging van Geestelijk Verzorgeren in Zorginstellingen* (VGVZ), zunehmend umstritten.⁶²

Die Entstehung der *geestelijke verzorging* ist eng mit dem beschriebenen Zusammenbruch der versäulten Struktur der niederländischen Gesellschaft in der 60er Jahren verbunden. Die Mitarbeiter merkten, dass ihre Position in der Kategorialen Seelsorge zunehmend unter Legitimationsdruck geriet, insofern die Kirchen und der christliche Glaube insgesamt an gesellschaftlicher Plausibilität verloren. Dies war natürlich in diesem nichtgemeindlichen Handlungsfeld besonders stark spürbar. Um diesen Legitimationsdruck auffangen und gleichzeitig eine Alternative bieten zu können, gründete man 1971 als Interessenverband die VGVZ auf einer ökumenischen Basis.⁶³

Außerdem kam es zu einem Professionalisierungsschub, der bereits auf frühere Entwicklungen im Rahmen der Klinischen Seelsorgeausbildung und der Supervision zurückgreifen konnte. Damit versuchte man die eigene Position im öffentlichen Wohlfahrtssystem auch ohne den Rückgriff auf die Kirche(n) und ihre Privilegien zu sichern. Dementsprechend beruhte das Selbstverständnis der VGVZ in der Gründungsphase vor allem auf der Professionalisierung ihrer Mitglieder. Somit gilt für diese Zeit, dass auch „the profession of pastor seems to want to wrest itself free from church control.“⁶⁴

Später hat man dies relativiert. Der *geestelijk verzorger* kennt heute normalerweise eine doppelte Einbindung, nämlich zum einen als Professional in einer Einrichtung und zum anderen als Vertreter einer lebensanschaulichen Tradition.⁶⁵ Letzteres kommt in der Sendung oder Beauftragung durch eine gesellschaftlich relevante Gruppe zum

61 Vgl. J.J. Rebel, *Geestelijke verzorging en wetgeving: een bezuinigings-casus*, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 7 (2004-31), 10-13.

62 Vgl. L. van der Kruis, *Verrijking of hinderpaal? Een praktisch-theologisch onderzoek naar het ambtshalve karakter van geestelijke verzorging*, Tilburg 2007.

63 Vgl. W.F.M. Snelder, *Beknopte geschiedenis van de Vereniging van Geestelijke Verzorgeren in zorginstellingen tot 2000*, in: J. Doolaard (Hrsg.), *Nieuw handboek geestelijke verzorging*, Kampen 2006, 84-100.

64 H. Witte, *Profession and ministry in conflict?* in: D. Nauer et al. (Hgg.), *Religious leadership and Christian identity*, Münster 2004, 168-180, hier: 172.

65 Vgl. Heitink, *Verzorger*, 161-169; Witte, *Profession*, 168-180.

Ausdruck, wobei hierzu neben den christlichen Kirchen der Islam, das Judentum und der Hinduismus aber auch der *Humanistisch Verbond* zählen. Entsprechend meint *geestelijke verzorging* „die professionelle und an eine Sendung gebundene Begleitung von und Hilfeleistung an Menschen bei der Sinnstiftung ihrer Existenz, ausgehend von und auf Basis einer Glaubens- und Lebensüberzeugung und der professionellen Beratung in ethischen und/oder lebensanschaulichen Fragen in der Fürsorge und in der Leitung.“⁶⁶

In der konkreten Praxis kristallisieren sich die Aufgaben und die Identität der *geestelijke verzorging* um den denkbar weit gefassten Begriff der Sinnstiftung (*zingeving*).⁶⁷ Damit sind alle lebensanschaulichen, ethischen und existentiellen Fragen gemeint, die insbesondere bei den Erfahrungen der Kontingenz aufbrechen können. *Geestelijke verzorging* richtet sich vornehmlich auf solche Fragen, und zwar zunächst jenseits einer explizit religiösen oder gar christlichen Konnotation.

Die Tätigkeit der *geestelijk verzorgers* ist damit hauptsächlich bestimmt „von persönlichen Gesprächen über existentielle und moralische Fragen, insbesondere bei Erfahrungen der Begrenzung, der Endlichkeit und des Verlustes, aber auch über moralische Fragen rundum Solidarität und Fürsorge, die durchgängig mit existentiellen Problemen verbunden sind. Daneben begleiten *geestelijk verzorgers* Gesprächsgruppen, sie führen Rituale aus, sie unterrichten berufsethische Fächer und sie werden bei der Leitbildentwicklung auf dem Gebiet ethischer und moralischer Probleme (...) hinzugezogen.“⁶⁸ Empirische Studien zeigen, dass die Klienten der *geestelijke verzorging* in den Niederlanden mit diesem Angebot in der Regel sehr zufrieden sind.⁶⁹

Wie schon zu Beginn dieser Form der Kategorialen Seelsorge in den 60er Jahren rückte mit der weitergehenden Entkirchlichung der niederländischen Gesellschaft und der Säkularisierung des Wohlfahrtssystems - eine Ausnahme bilden hierbei vor allem das Schulsystem und der öffentliche Rundfunk - der Aspekt der Rückbindung an eine lebensanschauliche Gruppe immer stärker in den Hintergrund. Umgekehrt gewann die Frage der Professionalität an Bedeutung. Für die katholische Sektion der VGVZ gilt zum Beispiel, dass faktisch nur noch zwei Drittel der Mitglieder über eine kirchliche Sendung verfügen, obwohl dies eigentlich eine zwin-

66 Vereniging van Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen, Beroepsstandaard voor de geestelijk verzorger in zorginstellingen. VGVZ-cahiers 2 (2002), 8.

67 Vgl. H. Veltkamp, Domein, identiteit en passie van de geestelijke verzorging, in: J. Doolaard (Hrsg.), Nieuw handboek geestelijke verzorging, Kampen 2006, 147-159, hier: 151-153.

68 Kunneman, Transcendentie, 368.

69 Vgl. D. van der Loo et al., De geestelijk verzorger in het algemeen ziekenhuis. Een praktijkstudie naar functie-uitvoering van geestelijk verzorgers en waardering daarvan door patiënten, Utrecht 1998.

gende Voraussetzung ist.⁷⁰ Und auch auf protestantischer Seite ist „eine große Kluft zwischen kirchlichen Organen und Führungspersonal auf der einen Seite und der Welt der geestelijke verzorging auf der anderen Seite entstanden.“⁷¹ Daneben gibt es Äquivalente zur *geestelijke verzorging* mittlerweile auch als von vorneherein ungebundenes, kommerzielles Angebot.⁷²

Dabei hat sich diese Berufsgruppe nicht nur selber von den Kirchen distanziert bzw. eine Rückbindung besteht vor allem auf einer individuellen Basis. Umgekehrt muss man auch mit Blick auf die Kirchen konstatieren, dass „diese kaum ein inhaltliches oder begleitendes Angebot in Bezug auf die Arbeit der geestelijk verzorgers machen. Sie zeigen (außerdem; St.G.) die Neigung, bei der Beurteilung von Entwicklungen in der geestelijke verzorging auf innerkirchliche Modelle der Pastoral und der rituellen Versorgung zurückzugreifen.“⁷³

Der in der weitgehenden Beziehungslosigkeit zwischen Kirche(n) und *geestelijke verzorging* angelegte Konflikt kam im Jahr 2000 zum Ausbruch, als bei der Einführung des *Wet op de Beroepen in de Individuele Gezondheidszorg* eine eigene Registrierung zur Qualitätssicherung eingeführt werden sollte. Die entsprechende Kommission der VGVZ schlug ein Zweikammernsystem vor, mit einer Kammer für *geestelijk verzorgers* ohne eine Bindung an das Amt⁷⁴ und einer Kammer für die, die wohl mit einer Sendung oder Beauftragung arbeiten. Dieser Vorschlag führte zu Diskussionen.⁷⁵ Der unterschwellige Gegensatz zwischen „Professionellen“ und „Traditionellen“ im Berufsverband kam zum Ausbruch und ihr Streit schlug hohe Wellen.⁷⁶

Erst im März 2007 konnte er geschlichtet werden. Das Qualitätsregister wurde ohne die zunächst vorgeschlagene Zweikammernregelung einge-

70 Vgl. J.Z.T. Pieper / J. Verhoef, Katholieke geestelijke verzorging. Meninge van leden van de katholieke sector van de VGVZ, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 10 (2007-43), 34-39; H. Schilderman, Religie en zorg in het publieke domein, in: W.B.H.J. van de Donk et al. (Hgg.), Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam 2006, 395-416, hier: 406.

71 W.J. Dijk, Landelijk platform Kerk & Zorg, in: J. Doolaard (Hrsg.), Nieuw handboek geestelijke verzorging, Kampen 2006, 117-119, hier: 118.

72 Vgl. www.rentapriest.nl (14.04.2008) und www.moederoverste.nl (14.04.2008). Hier auch weitere Links.

73 Schilderman, Religie, 406.

74 Die VGVZ spricht von *ambtshalve* Bindung. Es ist deutlich, dass hiermit etwas anderes gemeint ist als die Amtsbefugnisse, die ein geweihter Seelsorger in der deutschen Kirche hat.

75 Vgl. A.C.H. Hanrath, Bestaansgrond en verstaanshorizon. Het ambtshalve karakter van de geestelijke verzorging, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 5 (2002-23), 48-53; H. Schouten, Een pleidooi voor ontzuiling van de geestelijke verzorging, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 5 (2002-23), 41-47.

76 Vgl. für diese Terminologie T. Hanrath, Geestelijke verzorging in het hart van de zorg. De professionele identiteit van de geestelijk verzorger in een veranderende zorgcontext, in: Praktische Theologie 27 (2000-4), 96-106, hier: 98.

führt. Der Eintrag in das Register erfordert nun die Mitgliedschaft in der VGVZ - die wiederum ihrerseits eine Amtsbindung zur Voraussetzung hat.⁷⁷

In gewissem Sinne ist diese Lösung allerdings als anachronistisch anzusehen. Denn die Gewichte zwischen den Polen Profession und Amt haben sich endgültig zu Ungunsten von Letzterem verschoben. Die Verbundenheit der *geestelijke verzorging* mit den gesellschaftlich relevanten, lebensanschaulichen Gruppen bröckelt faktisch immer mehr. Sie ist in vielen Fällen sowohl auf Seiten der Dienstgeber als auch der *geestelijk verzorgers* eine reine Formalität geworden oder wird gleich ganz als überflüssig angesehen.⁷⁸

Stattdessen versuchen die Mitarbeiter ihre Position durch immer weitergehende Professionalisierung und Akademisierung zu legitimieren. Wie in der Gesellschaft als Ganze tritt in der Folge auch bei der *geestelijke verzorging* das christliche Profil in den Hintergrund. Klienten mit einer ausdrücklichen konfessionellen Bindung sind sowieso in der Minderheit. Andere gehören zu einer anderen Religion als der *geestelijk verzorger* oder sie hängen (in der Mehrheit) einer ungebundenen und individuellen Form der Sinnstiftung an. Die amtliche Dimension wird darum immer mehr zu einer Sache der persönlichen Entscheidung des *geestelijk verzorgers*.

Ein Beispiel dafür, wie sich dies insbesondere in größeren Organisationen auswirkt, ist die Arbeitseinteilung. Zunehmend richten sich *geestelijke verzorgers* nicht mehr an die eigene Klientel, das heißt sie arbeiten nicht mehr auf allen Abteilungen der jeweiligen Einrichtung und besuchen dort die Mitglieder der eigenen Konfession oder Religion. Stattdessen teilt man die Arbeit nun untereinander auf, und zwar analog zur Organisationsstruktur der Einrichtung.⁷⁹ Nur wenn ein Klient ausdrücklich nach einem Gesprächspartner der eigenen Glaubensrichtung verlangt, wird auf dieses Ersuchen hin individuell reagiert.

Die genannte Entwicklung hat noch weitergehende Konsequenzen. Eine betrifft die so genannte *vrijplaatsfunctie* des *geestelijk verzorger*. Damit ist sein relativ autonomer Status gemeint, dass er sich außerhalb der normalen Arbeitsabläufe in der Einrichtung bewegt, den Vertrauensschutz garantiert oder aus eigener Initiative auf Klienten zugehen kann. Dieses verbriefte Recht ist das Erbe der traditionellen, kirchlich gebundenen Seelsorge, denn das Grundgesetz garantiert die Handlungsfreiheit der

77 Vgl. www.vgvz.nl/register (02.04.2008). Dass diese Voraussetzung eigentlich auch schon früher galt, aber offensichtlich typisch niederländisch, das heißt pragmatisch gehandhabt wurde, darauf habe ich hingewiesen.

78 Vgl. Kunneman, *Transcendentie*, 381f.

79 Vgl. als Hintergrund L. van Gastel / A.H.M. van Iersel, *Vier besturingsmodellen voor de geestelijke verzorging in de zorg*, Budel 2007.

Kirchen und ihrer Amtsträger an diesem Punkt.⁸⁰ Eine Befürchtung ist darum, dass man diese relative Autonomie verliert, wenn man sich endgültig von jeder Form der kirchlichen Bindung loskoppelt.

Eine weitere Konsequenz dieser Entwicklung ist, dass die *geestelijke verzorging* stärker der Eigenlogik des Systems unterworfen ist, in dem sie stattfindet. Hierbei ist zum Beispiel an die Prozesse der Ökonomisierung zu denken, die (nicht nur) in den Niederlanden den Wohlfahrtsstaat zunehmend bestimmen. Der Klient wird zum Kunden, der sich *zorg op maat* (Hilfe nach Maß) nach seinen individuellen Bedürfnissen zusammenstellen kann bzw. muss. Solidarisches Handeln und seine soziale Plausibilität werden dadurch geschwächt. Außerdem wird der Hilfesuchende mit seinen Problemen so zum Einzelfall degradiert.⁸¹

Die *geestelijk verzorgers* werden in die Fliehkräfte dieser Entwicklung gezogen. Ihr professionelles Handeln orientiert sich immer stärker an den Bedürfnissen ihres Dienstgebers und des ökonomisierten Wohlfahrtssystems. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass ihre Praxis stark standardisiert und formalisiert wird bzw. werden kann. Und sie richtet sich zunehmend auf ein rein problemlösendes Handeln.⁸² Praxisformen wie zum Beispiel das Gebet oder die Segnung scheinen hier nicht richtig einpassbar zu sein. Eine weitere Folge ist, dass mit der relativen Zurückhaltung in Bezug auf eine erkennbare konfessionelle Identität zwar die Autonomie und die Wahlfreiheit der Klienten respektiert werden. Auf der anderen Seite leistet man damit aber auch einem auf Selbstverwirklichung zielenden Sinnstiftungsmodell Vorschub.

Geestelijke verzorging in der Polarität von professioneller und amtlicher Bindung befindet sich somit in der Spätmoderne in einer spannungsreichen Zwischenposition, weil sich das Verhältnis dieser beiden Pole zueinander in der niederländischen Gesellschaft als Ganze verschoben hat. Einerseits sehen die *geestelijk verzorgers* darum „die traditionelle Legitimation ihrer Arbeit nach den Maßstäben des versäulten Zusammenlebens immer mehr schwinden. Sie suchen darum diese Legitimation zunehmend in ihrem (konfessionsübergreifenden, ‚allgemeinen‘) professionellen Wissen und Können. Andererseits sehen sie sich innerhalb der Organisation, bei der sie arbeiten, gezwungen, ihre professionellen Kompetenzen nach der Logik der Kostenersparnis und der Ergebnisorientierung zu verantworten. Damit tun sie dem ureigenen Charakter von Sinnfragen Gewalt an, auf die sie sich richten. Nolens volens unterstützen sie so die Verdrängung dieser Fragen aus dem in der jeweiligen Organisation vorherrschenden Sprachspiel.“⁸³

80 Vgl. H. Wimmers, De vrijplaats, in: J. Doolaard (Hrsg.), Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen, Kampen 1996, 168-176.

81 Vgl. Schilderman, Religie, 402-404.

82 Vgl. Kunneman, Transcendentie, 368-371.

83 Ibidem, 379.

3. Kategoriale Seelsorge in der Spätmoderne: Zehn Thesen als Resümee

Nach dem Zweiten Vaticanum war es in der deutschen Pastoral *en vogue*, in die Niederlande zu schauen.⁸⁴ Die beschriebenen Aufbrüche im Umfeld des Pastoralen Konzils weckten Bewunderung und sie wirkten inspirierend - sowie auf manche beängstigend. Die sich kurz darauf vollziehenden Um- und Abbrüche nahm man schon weniger wahr. Man wandte sich anderen Teilkirchen zu, etwa denen in Lateinamerika oder in Frankreich, die aktuellere Impulse für die Seelsorge versprachen/versprechen.

Nach unseren Analysen ist zu fragen, ob sich der praktisch-theologische Blick in die Niederlande nicht nach wie vor lohnen könnte, und zwar gerade, weil der Katholizismus dort zu einer Minderheitskultur geworden ist. Die Niederlande gelten zu Recht als Prototyp und als Experimentierfeld einer religiösen Entwicklung, wie sie auch für andere Länder Europas - natürlich in je eigener Form - erwartet werden kann.⁸⁵

Es empfiehlt sich allerdings, den Fokus zu beschränken. Darum werde ich von unserer Fallstudie zur *geestelijke verzorging* ausgehen. Wir sahen, dass in dieser Form der Kategorialen Seelsorge sowohl historische als auch aktuelle Voraussetzungen der religiösen Situation in den Niederlanden zusammenfließen. Entsprechend soll nun in Thesenform gefragt werden, was davon typisch ist und möglicherweise für die Kategoriale Seelsorge unter den Bedingungen der Spätmoderne auch in anderen Ländern lehrreich sein kann.

1. *Geestelijke verzorging* erwies sich als typischer Ausdruck einerseits der religiösen Pluralisierung der niederländischen Gesellschaft und andererseits der Bedeutung, die sie nach wie vor lebensanschaulichen Fragen beimisst. Ersteres hat zur Folge, dass die katholische Kirche und ihre traditionelle Seelsorge im öffentlichen Wohlfahrtssystem nur noch eine marginale Rolle spielen. Auf der anderen Seite ist man sich des Gewichts religiöser Fragen durchaus (wieder) bewusst. In der spätmodernen Gesellschaft soll aber Raum für ganz unterschiedliche Umgangsweisen hiermit sein. Und auf keinen Fall will man dabei die Autonomie des Individuums antasten.

2. Entsprechend neutral ist der Ausgangspunkt der *geestelijke verzorging*. Er wird dann inhaltlich konkret, wenn der individuelle Klient dies wünscht und der *geestelijk verzorger* auf diesen Wunsch eingehen kann. Die Frage ist, ob dies ausreicht. Denn „geestelijke verzorging erfordert inhaltliche Füllung und Einfärbung. (...) Sie ist als allgemeiner Nenner ein leerer

⁸⁴ Vgl. Gärtner, *Impressionen*, 340.

⁸⁵ Vgl. J. Janssen, *The Netherlands as an experimental garden of religiosity*, in: *Social Compass* 45 (1998), 101-113.

Begriff. Sinnstiftung ‚an sich‘ besteht nicht. Es geht immer um Sinnstiftung aus einer bestimmten Tradition, Ideologie oder Überzeugung heraus.“⁸⁶

3. In der Praxis allerdings muss dies allein durch den individuellen *geestelijk verzorger* garantiert werden. Dabei wäre die Rückbindung an eine lebensanschauliche Gruppe für dessen Profil gerade deswegen „von Bedeutung, weil das Arbeitsfeld der *geestelijke verzorging* (Sinnstiftung) nie ‚neutral‘ ist und immer eine Positionsbestimmung des *geestelijk verzorger*s erfordert.“⁸⁷ In diesem Sinne könnte die Sendung durch eine Kirche eine positive Bedeutung für die *geestelijke verzorging* bekommen. Sie entlastet nämlich den individuellen Mitarbeiter.

4. Eine Voraussetzung hierfür ist allerdings, dass die Kirche selbst dieser Sendung eine adäquate *inhaltliche* Füllung geben kann. Dann könnte deutlich werden, dass der individuelle *geestelijk verzorger* nicht von sich aus handelt, sondern immer eine bestimmte Tradition und Gemeinschaft repräsentiert. Außerdem symbolisiert seine kirchliche Sendung, dass die angezielte Sinnstiftung nicht zuerst auf der Eigenkonstruktion von Individuen beruht. Stattdessen wird dies an eine den Einzelnen übersteigende Überzeugung rückgebundenen.⁸⁸ Diese bildet eine *Conditio sine qua non* und die Basis für den je individuellen Akt der Sinnstiftung.

5. Der mit einer Sendung beauftragte *geestelijk verzorger* wird damit zum Vertreter einer Auffassung, nach der wesentliche Dimensionen des Menschseins dem Einzelnen gerade nicht zur Verfügung stehen, sondern ihn übersteigen. Dies wirkt als Provokation in einem Wohlfahrtssystem, das gerade auf die Machbarkeit setzt und von den jeweiligen Akteuren einen effektiven Beitrag hierzu erwartet. Insofern sich die *geestelijke verzorging* zunehmend professionalisiert hat, droht sie allerdings auch selber auf dieses Effektivitätsdenken einzuspielen.

6. Neben dem Machbarkeitspostulat zeigen sich am Beispiel der *geestelijke verzorging* auch die Folgen der Monetarisierung für die Kategoriale Seelsorge.⁸⁹ Es gibt einen Kostendruck, dem die Mitarbeiter in ihrer Einrichtung im alltäglichen Kampf um die geringer werdenden Ressourcen ausgesetzt sind.⁹⁰ Hier ist man mit einer Handlungslogik konfrontiert, die innerhalb der spätmodernen Ökonomisierung der Hilfeleistung durchaus plausibel ist. Möglicherweise liegt gerade in der Rückbindung an eine kirchliche Gemeinschaft ein Widerstandspotenzial.

7. Eine Voraussetzung hierfür ist, dass dieses Widerstandspotenzial in der Tat zum inhaltlichen Profil dieser Gemeinschaft gehört. Die Rückbindung

86 Heitink, *Zorg*, 214.

87 Vereniging van Geestelijk Verzorgeren in Zorginstellingen, *Beroepsstandaard*, 14f.

88 Vgl. Veltkamp, *Domein*, 153-155.

89 Vgl. U.F. Schmälzle, *Monetarisierung von Religion und Kirche. Eine Herausforderung für die Praktische Theologie?*, in: *PThl* 26 (2006-2), 262-281.

90 Vgl. Kunneman, *Transcendentie*, 377-382.

an die eigene Kirche hätte dann neben strategischen Erwägungen auch inhaltliche Konsequenzen für den *geestelijk verzorger*. So ist zum Beispiel das auf effektive und schnelle Problemlösung setzende, interventionistische Handeln von einer christlichen Perspektive heraus grundsätzlich anzufragen.⁹¹ Auch das Ganzheitspostulat, das das Wohlfahrtssystem bestimmt, wäre zu kritisieren.⁹² Stattdessen stellt die christliche *geestelijke verzorging* die bleibende Fragmentarität des Klienten in den Vordergrund. Sie schafft damit einen Raum, in dem sich dieser den Kontingenzen seines Lebens wirklich stellen kann, ohne sie permanent überspielen zu müssen.

8. Es ist zu vermuten, dass ein *geestelijk verzorger* mit einer solchen inhaltlichen Profilierung seiner Arbeit durchaus anschlussfähig sein kann. Wir sahen außerdem das relative religiöse Interesse in der spätmodernen niederländischen Gesellschaft. Der Heteronomievorwurf, den man den katholischen Seelsorgern in den Nachwehen der Versäulung machte, hat sich heute weitgehend erledigt.⁹³ Gerade in einem „postmodernen Klima weht der Wind aus einer anderen Richtung. Dieses Klima schafft den Raum, um eine eigenständige Identität zu artikulieren; es gibt sogar eine gewisse Neugier nach dem, was die Einzelnen bewegt und was sie geistlich überleben lässt.“⁹⁴

9. Allerdings zeigt die Praxis der *geestelijke verzorging*, dass in der Spätmoderne noch höchstens Formen einer horizontalen Transzendenz für viele Klienten plausibel und für die Einrichtungen akzeptabel sind. Damit ist der Sinnüberschuss gemeint, der sich in der Konfrontation unterschiedlicher Sinnstrukturen und Lebensanschauungen als „lehrreiche Reibung“ für das Individuum ergeben kann.⁹⁵ Ein vertikaler Transzendenzbezug, etwa beim Gebet, im Ritual oder als Verkündigung, ist dagegen wenig anschlussfähig. So aber droht die Horizontalisierung des christlichen Glaubens.

10. *Geestelijke verzorging* erweist sich insgesamt als das typische Ergebnis der historischen Entwicklung des Christentums in der niederländischen Gesellschaft. Inzwischen zeigt die öffentliche Debatte, dass die Verhältnisse keineswegs mehr selbstverständlich sind. Es wird heute darauf ankommen, ob die *geestelijke verzorging* einen Beitrag zum sozialen

91 Vgl. A. Baart, *Een theorie van de presentie*, Utrecht 2001.

92 Vgl. K. Petter, *Leiblichkeit als Machtinstrument im Wellness-Diskurs*, in: W. Veith/Ch. Hübenthal (Hgg.), *Macht und Ohnmacht. Konzeptionelle und kontextuelle Erkundungen*, Münster 2005, 189-202.

93 Daneben lässt sich zeigen, dass die Alternativsetzung von Amt und Profession, die die Entwicklung der *geestelijke verzorging* in den Niederlanden kennzeichnet, ebenfalls überwunden werden kann. Vgl. Witte, *Profession*, 173-179; Heitink, *Verzorger*, 166-168.

94 *Ibidem*, 167.

95 Vgl. H. Kunneman, *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme*, Amsterdam 2005.

Kapital der heterogenen spätmodernen Gesellschaft als Ganze, das heißt zu ihren gemeinschaftlichen Grundwerten und Handlungsplausibilitäten zu leisten vermag.⁹⁶ Nur so wird sie auf Dauer ihre gesellschaftliche Position legitimieren. Es käme entscheidend darauf an, bei diesem Bemühen um soziale Plausibilität das eigene, christliche Profil nicht zu vernachlässigen. In der angedeuteten Richtung scheint dies durchaus möglich zu sein.

96 Vgl. R. Furbey et al., *Faith as social capital. Connecting or dividing?*, Bristol 2006; Bernts et al., *God*, 83-91.

Entwicklungslinien der polnischen Pastoraltheologie¹

Der aktuelle Stand der Pastoraltheologie in Polen ist zwar einerseits von der Entwicklung dieser Disziplin im Westen beeinflusst, andererseits ist er das konsequente Resultat der pastoralen Situation und ihrer Reflexion in Polen in den vergangenen Jahrhunderten. Der vorliegende Beitrag stellt den Stand der gegenwärtigen polnischen Pastoraltheologie dar. Er umfasst ihre Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg (1), ihre Definition und ihre Methoden (2) und die Rolle empirischer Forschung aus der Sicht der bedeutendsten polnischen Pastoraltheologen (3).

1. Die Entwicklung der Pastoraltheologie in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg²

Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg waren eine Zeit erheblicher Veränderungen im gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Bewusstsein der Gläubigen in Polen und stellten an die Seelsorge veränderte und neue Anforderungen. Mit den Seelsorgern war aber auch ihre Ausbildung herausgefordert, und ein pastoraltheologisches Ausbildungszentrum auf wissenschaftlichem Niveau wurde deshalb unentbehrlich. Dringend notwendig war nicht nur die Ausbildung der Dozenten der Pastoraltheologie in den Priesterseminaren, sondern auch der Mitarbeiter für die sich schnell entwickelnden und in allen Bistümern entstehenden Seelsorgereferate. Diese Gründe waren ausschlaggebend dafür, dass es am 16. Mai 1958 im Auftrag der polnischen Bischofskonferenz und auf Empfehlung der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin zur Gründung einer eigenen pastoraltheologischen Sektion kam³. Sie war mit drei Lehrstühlen ausgestattet, den

1 Leicht gekürzte Fassung des gleichnamigen Beitrags in: Jürgen Werbick / Marcin Worbs (Hgg.): *Miejsca Teologii – Orte der Theologie* (Colloquia theologica 10), Opole 2008, 103-118 (deutsch); 119-133 (polnisch).

2 Vgl. W. Przygoda, *Teologia pastoralna w Polsce*, in: R. Kamiński (Hrsg.), *Teologia pastoralna*, Bd. I, Lublin 2000, 112-117. Die Angaben in diesem Teil des Artikels stammen aus dem Jahre 2000.

3 Im akademischen Jahr 1958/1959 begannen die wissenschaftlichen Arbeiten in dieser Sektion: Prof. Dr. J. Pastuszka, Priv.-Doz. Dr. J. Majka, Dr. W. Schenk, Bf. H. Bednorz, Dr. W. Pluta, Dr. P. Latusek, Dr. L. Orzeł, Dr. S. Wojtowicz, Dr. K. Gumol, Dr. M. Finke, Dr. J. Strojnowski, Priv.-Doz. Dr. S. Kunowski, Dr. W. Piwowarski, Dr. I. Tokarczuk, Dr. A. L. Szafranski, J. Charytański. Vgl. W. Piwowarski, *Zarys dziejów sekcji teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1958-1968)*, in: *RTK* 15 (1968) H. 3, 37; W. Poplatek, *Nurty badawcze sekcji teologii pasterskiej*, in: *ZN KUL* 8 (1965)

Lehrstühlen für Allgemeine Pastoraltheologie, für Religionssoziologie und für die Seelsorgelehre bzw. Pastoralpsychologie.⁴

Zu Beginn umfasste das Curriculum neben pastoraltheologischen Lehrveranstaltungen auch allgemeine theologische Vorlesungen. Später wurden gemäß den Empfehlungen der Konstitution *Deus scientiarum Dominus* (1963) Überblicks- und Spezialvorlesungen sowie obligatorische pastorale Praktika eingeführt; und im Jahre 1964 wurden drei Fachrichtungen etabliert: eine pädagogisch-katechetische, eine liturgisch-homiletische und eine pastoralsoziologische Fachrichtung. Nachdem bereits 1966 eine pastoraltheologische Forschungseinrichtung gegründet worden war, kam es dann im Jahre 1968 durch Dekret der Kongregation für das Katholische Bildungswesen zur Errichtung des Instituts für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Lublin. Die Konstitution *Sapientia Christiana* von Papst Johannes Paul II. brachte 1980 weitere Veränderungen im pastoraltheologischen Spezialstudium. Seitdem steht am Ende des zweijährigen Studiums eine Lizentiatsprüfung, die sich auf 60 Thesen bezieht, zudem ist eine Lizentiatsarbeit vorzulegen. Das Curriculum umfasst heute die Fachgebiete Praktische Theologie, Katechetik, Homiletik, Liturgik und Familienseelsorge⁵. Getragen wird das Studienangebot von vier Lehrstühlen: dem Lehrstuhl für Fundamentale Pastoraltheologie („Pastorale Dogmatik“), einem Lehrstuhl für die Seelsorge und ihre Organisation, einem Lehrstuhl für Caritaswissenschaft und einem Lehrstuhl für Religionssoziologie.

Der *Lehrstuhl für Fundamentale Pastoraltheologie* an der Katholischen Universität Lublin ist im Jahre 1970 aus dem seit 1958 bestehenden Lehrstuhl für Pastoraltheologie hervorgegangen⁶. Die Forschungen dieses Lehrstuhls konzentrieren sich auf folgende Gebiete: die pastoralen Implikationendernachkonziliaren Ekklesiologie, die Pastoralanthropologie, die Sakramentenpastoral im Kontext der Gegenwart, die Ehe- und Familientheologie, die Theologie der Erneuerungsbewegungen und

Nr. 3, 19-21.

- 4 Anm. d. Übers.: Lehrstuhlbezeichnungen werden nicht immer wörtlich übersetzt, sondern nach Möglichkeit in einer den deutschsprachigen praktisch-theologischen Nomenklaturen entsprechenden Weise wiedergegeben.
- 5 Vgl. K. Wojaczek, *Zarys działalności Instytutu Teologu Pastoralnej w pierwszym dwudziesto-pięcioleciu jego istnienia*, in: RTK 32 (1985), H. 6., 119.
- 6 Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentale Pastoraltheologie war 1970-1981 Prof. Dr. hab. Adam Ludwik Szafranski inne. Mitarbeiter an diesem Lehrstuhl waren Dr. Jerzy Grześkowiak (1972-1986), Dr. Krystian Wojaczek (1981-1994), Dr. Stanisław Bielecki (1987-1997). Seit 1997 ist Dr. hab. Stanisław Bielecki Inhaber dieses Lehrstuhls; Lehraufträge nimmt Dr. Bogusław Drożdż wahr. Adiunkt ist Dr. Wiesław Śmigiel (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna na Wydziałach Nauk Kościelnych w Polsce*. Bearbeitet von Cz. Rychlicki, Płock 2004, 32). – Anm. d. Übers.: „Adiunkt“ ist im polnischen Hochschulsystem die Bezeichnung für promovierte Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen bzw. für Assistenzprofessor/inn/en und „Assistent“ die Bezeichnung für nicht-promovierte Wissenschaftliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen.

Geistlichen Gemeinschaften, die Zeichen der Zeit, das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft.

Der *Lehrstuhl für die Seelsorge und ihre Organisation* entstand 1975⁷. Sein Forschungsgebiet, die Seelsorge als Heilswirken der Kirche, differenziert sich wie folgt:

Ein erster Forschungsschwerpunkt ist die Seelsorge als eine organisierte Praxis, unterliegt doch die Kirche in ihrer menschlich-gesellschaftlichen Dimension zumindest auch allgemeinen Regeln und Bedingungen der Organisation und Leitung und muss diesen ihre Aufmerksamkeit schenken. Diese Forschungen werden von der Überzeugung geleitet, dass die Kirche, die sich vor allem in der spirituellen Dimension realisiert und ihre eigenen Methoden des Handelns besitzt, heute nichtsdestoweniger die Frage ihrer Leistungsfähigkeit zu berücksichtigen hat – gemäß der Lehre von Papst Johannes Paul II., dass „die Kirche als menschliche Gesellschaft [...] natürlich auch nach solchen Kriterien untersucht und bestimmt werden [kann], deren sich die Wissenschaften jeder beliebigen menschlichen Gesellschaft gegenüber bedienen“ (*Redemptor hominis* 21). Gegenstand der Untersuchungen sind insofern die Pfarr- und Dekanatsstrukturen sowie die geeigneten Formen der kategorialen Seelsorge (Gehörlosen-, Senioren-, Kranken-, Arbeiterseelsorge usw.) wie überhaupt die Leitungs- und organisatorischen Strukturen in der Kirche.

Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Erneuerung der Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft auf Pfarr-, Dekanats-, Stadt- und Bistumsebene. Dies betrifft die ordentliche Seelsorge und die elementare pastorale Funktion der Kirche, die sie gerade auch in der Diakonie aller, in der Pflege eines christlichen Lebensstils, in ihrer karitativen Tätigkeit und in der Berücksichtigung von Menschen in ihren besonderen Lebenslagen und -situationen ausübt. Ein besonderes Interesse gilt dabei neuen parochialen Strukturen: die Pfarrei als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften und das Zusammenspiel der verschiedenen Gemeinschaften bzw. Gruppen in ihr (Pfarrgemeinderat, Pfarrpresbyterium, traditionelle und neue Glaubensgemeinschaften und -gruppen). Forschungsobjekte sind weiterhin die diakonische Grundfunktion der Kirche, die kirchliche Bindung der katholischen Bewegungen und Verbände, die Neuevangelisierung u. a. m.

Der dritte Forschungsschwerpunkt des Lehrstuhls für die Seelsorgeorganisation ist pastoralgeschichtlicher Hinsicht. Ohne eine

7 Erster Inhaber des Lehrstuhls war 1975-1991 Prof. Dr. hab. R. Rak, sein Nachfolger ist seit 1991 Prof. Dr. hab. R. Kamiński. Mitarbeiter am Lehrstuhl waren: Dr. R. Kamiński (1975-1987), Dr. M. Kalinowski (1993-1997), Dr. W. Przygoda (seit 1997), Dr. M. Fijałkowski (seit 1996). Lehraufträge übernahm 1991-1994 Dr. Józef Mikołajec. Der Lehrstuhl heißt jetzt Lehrstuhl für die spezielle Pastoraltheologie. Inhaber ist gegenwärtig Prof. Dr. hab. R. Kamiński, sein Adjunkt ist Dr. Marek Fijałkowski (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 32; und http://www.kul.lublin.pl/art_67.html).

Kenntnis der historischen Entwicklung der Pastoral ist weder das heutige Erscheinungsbild der Seelsorge wirklich zu verstehen noch kann es gelingen, Maßgaben und Optionen für ihre Erneuerung zu formulieren und zukünftige Entwicklungen einzuschätzen. So wird die historische Entwicklung der Seelsorge insgesamt untersucht, aber auch ihre speziellen Formen und Methoden, die Seelsorgeauffassungen polnischer Pastoraltheologen und die seelsorgliche, soziale und karitative Aktivität bedeutender Seelsorger des 20. Jahrhunderts.

Der *Lehrstuhl für Caritaswissenschaft* ist 2005 entstanden. Sein Inhaber ist gegenwärtig Prof. Dr. hab. Wiesław Przygoda.

Der *Lehrstuhl für Religionssoziologie* wurde 1958 errichtet. Inhaber dieses Lehrstuhls waren von 1958 bis 1969 Dr. hab. Józef Majka⁸ und von 1969 bis 1993 Prof. Dr. hab. Władysław Piwowarski⁹, seitdem ist es Prof. Dr. hab. Kazimierz Ryczan¹⁰. Die im Rahmen dieses Lehrstuhls unternommenen Forschungen konzentrierten sich zunächst vor allem auf das Studium der Priester- und Ordensberufungen, des Wallfahrtswesens, besonderer lokaler Frömmigkeitsformen in den polnischen Diözesen, der Veränderungen der religiösen Funktion der Familie und der Zugehörigkeit zur katholischen Pfarrgemeinde. Gegenwärtig stehen im Mittelpunkt des Forschungsinteresses der Einfluss von Industrialisierung und Urbanisierung auf die Religiosität der Katholiken in ländlichen und städtischen Pfarreien, Kontinuität und Diskontinuität in der Glaubensweitergabe in verschiedenen Milieus, die Religiosität einzelner gesellschaftlicher Gruppen und regional unterschiedliche Religionskulturen. Darüber hinaus wird u. a. das Ethos verschiedener Berufsgruppen, die religiöse Erfahrung in unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus und die Wertebindung der Katholiken untersucht. Diese Forschungen beabsichtigen nicht nur den Stand der Religiosität in Polen zu erheben, sondern auch Entwicklungsrichtungen zu ergründen und den Entwicklungsprozess zu erklären.

Neben dem Pastoraltheologischen Institut an der Katholischen Universität Lublin ist die pastoraltheologische Forschung an weiteren Theologischen Fakultäten in Polen etabliert, und darüber hinaus sind pastoraltheologische Lehrveranstaltungen ein fester Teil des Theologiestudiums in allen Diözesan- und Ordenseminaren sowie in den diözesanen Theologischen Instituten.

An der Akademie der Katholischen Theologie in *Warschau* wurde 1975 eine praktisch-theologische Forschungseinrichtung etabliert, die sich vor-

8 Mitarbeiter des Lehrstuhls waren: Dr. W. Piwowarski (seit 1961) und Dr. I. Tokarczuk (seit 1962) und später Mgr. J. Siek und Dr. M. Radwan.

9 Der Assistent am Lehrstuhl für die Religionssoziologie war Dipl. Theol. F. Pełka SJ, weiterhin war in den Jahren 1976-1992 zuerst als Assistent und später als Adjunkt Dr. Kazimierz Ryczan am Lehrstuhl tätig (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 32; und http://www.kul.lublin.pl/art_67.html).

10 Seit 1994 ist Adjunkt am Lehrstuhl für die Religionssoziologie Dr. Kazimierz Świąż.

nehmlich den Fragen von Ehe und Familie widmete und 1980 in ein Institut für Familienwissenschaft umgewandelt wurde. An der Theologischen Fakultät der 1999 gegründeten Warschauer Kardinal-Wyszynski-Universität, die die Akademie der Katholischen Theologie ersetzte, umfasst die pastoraltheologische Sektion drei Lehrstühle: die Lehrstühle für fundamentale Pastoraltheologie, für die spezielle Pastoraltheologie und für die Geschichte der Pastoraltheologie¹¹.

Darüber hinaus gibt es in Warschau einen pastoraltheologischen Lehrstuhl in der Päpstlichen Theologischen Fakultät¹².

In *Krakau* wurden pastoraltheologische Forschungen an der Theologischen Fakultät der Universität Krakau durchgeführt und, nachdem die Theologie 1964 aus der Universität entfernt worden war, an der Päpstlichen Theologischen Fakultät (1959 vom Heiligen Stuhl bestätigt, 1974 bekam sie den Titel einer Päpstlichen Fakultät), am Erzbischöflichen Priesterseminar und seit 1981 an der Päpstlichen Theologischen Akademie fortgeführt, wo es bis 1998 nur einen Lehrstuhl für die Pastoraltheologie gab. Im Jahre 1998 kam ein weiterer Lehrstuhl hinzu; heute gibt es einen Lehrstuhl für die allgemeine und einen für die spezielle Pastoraltheologie¹³.

In *Breslau* gab es pastoraltheologische Vorlesungen zuerst im Priesterseminar und seit 1968 auch an der Theologischen Fakultät, die seit 1974 als Päpstliche Theologische Fakultät errichtet ist¹⁴. Die pastoraltheologischen Forschungen wurden im Rahmen des Lehrstuhls für die Pastoraltheologie betrieben¹⁵.

In *Posen* gab es neben den pastoraltheologischen Vorlesungen im Erzbischöflichen Priesterseminar eine pastoraltheologische Forschung an

11 Kurator der Sektion für die praktische Theologie ist Prof. Dr. hab. Bronisław Mierzwiński, Inhaber des Lehrstuhls für die fundamentale Pastoraltheologie ist Prof. Dr. hab. Jerzy Lewandowski, des Lehrstuhls für die spezielle Pastoraltheologie Prof. Dr. hab. Bronisław Mierzwiński, des Lehrstuhls für die Geschichte der Pastoraltheologie Prof. Dr. hab. Ludwik Królik.

12 Sein Inhaber ist Prof. Dr. hab. Tadeusz Wołoszyn SJ, als Adiunkte sind tätig: Dr. Bernard Gonska SJ, Dr. Mirosław Paciuszkiewicz SJ, und als Assistenten: Dipl. Theol. Piotr Margusz SJ, Dipl. Theol. Krzysztof Ołdakowski SJ und Dipl. Theol. Waclaw Oszejca SJ.

13 Erster Inhaber des Lehrstuhls für die allgemeine Pastoraltheologie ist Prof. Dr. hab. Jan Wal und Adiunkt am Lehrstuhl seit 1997 Dr. hab. A. Baczyński. Inhaber des Lehrstuhls für die spezielle Pastoraltheologie ist seit 1998 Dr. hab. Maciej Ostrowski, Adiunkt an diesem Lehrstuhl ist Dr. Jerzy Brusilo und Assistent Dr. Jan Klimek. (<http://www.pat.krakow.pl/teologia.php?id=teo9>).

14 I. Dec, *Nauki teologiczne we Wrocławiu w latach 1945-1995*, in: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, Wrocław 1997, 23.

15 Der Lehrstuhl trägt heute die Bezeichnung „Pastoraltheologie und Familienseelsorge“. Sein Inhaber ist Prof. Dr. hab. Jan Śrucina, Adiunkte: Dr. Waldemar Irek, Dr. Stanisław Paszkowski, Dr. Dominik Drapiewski; Assistent ist Mieczysław Bętkowski (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 81-82).

der Päpstlichen Theologischen Fakultät¹⁶, die 1998 in die Theologische Fakultät der Adam-Mickiewicz-Universität in Posen umgewandelt wurde¹⁷.

In *Oppeln* entstand, neben den pastoraltheologischen Vorlesungen im Priesterseminar, ein pastoraltheologisches Curriculum im Rahmen des Theologisch-Pastoralen Institutes, und seit der Gründung der Oppelner Universität 1994 an der Theologischen Fakultät am Lehrstuhl für die Pastoraltheologie und Familienseelsorge¹⁸.

Weitere praktisch-theologische Ausbildungsstätten sind:

- die Forschungsanstalt für praktische und ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Ermland-Masuren-Universität in Allenstein¹⁹;
- die Forschungsanstalt für Pastoraltheologie und Seelsorgegeschichte an der Theologischen Fakultät der Schlesischen Universität in Kattowitz²⁰;
- die Forschungsanstalt für Katechetik und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Nikolaus-Kopernikus-Universität in Thorn²¹;
- der Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Stettin²²;
- die Philosophisch-Pädagogische Hochschule „Ignatianum“ in Krakau
- und schließlich der Interfakultätslehrstuhl für die Katholische Theologie

16 An der Päpstlichen Theologischen Fakultät in Posen übernahmen die Aufgaben in Forschung und Lehre Dr. hab. Bronisław Mierzwiński, Dr. Stefan Schudy, Dr. Adam Przybecki, Bf. Dr. Zdzisław Fortuniak.

17 Die praktische Theologie vertreten Univ.-Prof. Dr. hab. Adam Przybecki und Univ.-Prof. Dr. hab. Piotr Nawrat, Adiunkte am Lehrstuhl sind: Dr. Sławomir Grześniak, Dr. Mieczysław Polak, Dr. Szymon Stułkowski, Dozent ist Dipl. Theol. Maria Olejnik und Assistent Dipl. Theol. Jolanta Kurosz (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 81-82).

18 Inhaber dieses Lehrstuhls ist Dr. hab. Krystian Wojaczek; Adiunkte sind Univ.-Prof. Dr. hab. Józef Mikołajec, Dr. Jerzy Dzierżanowski und Dr. Paweł Landwójtowicz (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 95).

19 Lehrstuhlinhaber ist Prof. Dr. hab. Władysław Nowak, Adiunkte am Lehrstuhl sind: Dr. Wojciech Kalinowski, Dr. Sławomir Ropiak, D. Michał Tunkiewicz, Dr. Edward Wiszowaty und Assistent Dipl. Theol. Grzegorz Mocarski (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 99).

20 Lehrstuhlinhaber ist Univ.-Prof. Dr. hab. Józef Krętosz und Adiunkte am Lehrstuhl sind: Dr. hab. Jan Górecki, Dr. hab. Andrzej Rządło, Dr. hab. Antoni Reginek, Dr. hab. Bogdan Biela, Dr. Grzegorz Noszcyk, Dr. Krzysztof Sosna, Dr. Leszek Szewczyk, Dr. Roman Buchta und Dr. Jerzy Paliński (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 102).

21 Lehrstuhlinhaber ist Dr. hab. Jerzy Bagrowicz und Adiunkte am Lehrstuhl sind: Dr. Beata Bilicka, Dr. Mariusz Klimek, Dr. Krzysztof Lewandowski, Dr. Tadeusz Lewandowski, Dr. Kazimierz Skoczylas (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 105).

22 Lehrstuhlinhaber ist Dr. hab. Roman Hermaciński und Adiunkte am Lehrstuhl sind: Dr. Dariusz Jastrząb, Dr. Zbigniew Kobus, Dr. Andrzej Krzystek, Dr. Jacek Lewiński, Dr. Roman Misiak, Dr. Kazimierz Półtorak (vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 108).

an der Universität Bałystok²³.

Die Dozenten der Pastoraltheologie bilden die Sektion der Polnischen Pastoraltheologen, die mit Dozenten der Pastoraltheologie in anderen europäischen Ländern zusammenarbeitet. Eine besonders inspirierende Rolle spielt hier der Wiener Pastoraltheologie Prof. Dr. Paul M. Zulehner. Die polnischen Pastoraltheologen treffen sich wie auch die Vertreter der anderen theologischen Disziplinen jährlich, um Fragen der Zusammenarbeit zu besprechen und über eine aktuelle pastoraltheologische Fragestellung in den Dialog zu treten. Früchte dieser Zusammenarbeit sind eine gemeinsame Stellungnahme zur Definition und Methode der Pastoraltheologie sowie der Bedeutung empirischer Forschung für die Pastoraltheologie und ein Handbuch der Pastoraltheologie, auf das noch einzugehen sein wird.

2. Definition und Methode der Pastoraltheologie in Polen

Die unterschiedlichen Vertreter der Pastoraltheologie betonen unterschiedliche Aspekte des Heilswirkens der Kirche, das das Materialobjekt dieser Wissenschaft bildet. Es gibt also zahlreiche Definitionen. Die in Polen gegenwärtig anerkannteste stammt von Prof. W. Piwowarski, der die Pastoraltheologie beschreibt als jene „Wissenschaft, die auf der Grundlage einer theologisch-soziologischen Analyse der konkreten, gegenwärtigen Situation der Kirche situationsgemäße theologische Modelle und diesen korrespondierende Imperative und Handlungsprogramme auszuarbeiten versucht, sodass die Kirche in ihrer konkreten, gegenwärtigen Situation ihr eigenes Wesen realisiert, ihre Sendung der Heilsvermittlung zu erfüllen“²⁴. Obwohl diese Definition schon vor 30 Jahren formuliert wurde, hat sie nach wie vor Geltung. Eine Bestätigung dafür ist die Formulierung von Papst Johannes Paul II., der die Pastoraltheologie beschreibt als „eine wissenschaftliche Reflexion über die Kirche in ihrer täglichen Auferbauung in der Geschichte durch die Kraft des Geistes“ und also als „ein Nachdenken über die Kirche als ‚allumfassendes Heilssakrament‘, als lebendiges Zeichen und Werkzeug der Heilstat Jesu Christi im Wort, in den Sakramenten und im Dienst der Liebe“ (*Pastores dabo vobis* 57).

Nach der genannten Definition ist es Aufgabe der Pastoraltheologie:

1. jene Regeln und Imperative zu formulieren und auszuarbeiten, die die je neue Vergegenwärtigung der Kirche bestimmen müssen;
2. die Seelsorger und Laienapostel, darunter besonders der Katecheten, auszubilden und sie auf ihre pastorale Arbeit vorzubereiten (vgl. *Pastores*

²³ Vgl. *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna*, 110-115.

²⁴ W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, in: *ChS* 1973, Nr. 27, 32-33.

dabo vobis 57)²⁵.

Während das Materialobjekt der Pastoraltheologie das je jetzige Wirken der Kirche bildet, sind ihr Formalobjekt die Bedingungen dieses Wirkens, verstanden als Zeichen der Zeit. Deswegen besitzt die Pastoraltheologie sowohl einen theologischen als auch praktisch-normativen Charakter, und das bedingt sowohl ihre Zusammenarbeit mit den anderen wissenschaftlichen Disziplinen als auch die Wahl ihrer Methoden²⁶.

Die Pastoraltheologie führt eine wissenschaftliche Reflexion durch, die sich ebenso auf die Ergebnisse der theologischen Forschungen wie auf die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften stützt. Entfielen die theologische Reflexion, würde sie zur bloßen „Seelsorgetechnik“ und entbehren, was für eine theologische Disziplin wesentlich ist. Die Vernachlässigung aber des empirischen Elements führte dagegen zu einer Erstarrung der Pastoraltheologie und zu ihrer Entfremdung vom Leben. Deswegen muss die Pastoraltheologie sowohl die theologischen Wahrheiten als auch die empirischen Erkenntnisse berücksichtigen und enge Beziehungen zu den anderen Bereichen der Theologie und zu den Humanwissenschaften pflegen, die die Zeichen der Zeit interpretieren²⁷.

Die Pastoraltheologie stützt sich zuerst auf die systematischen Forschungsergebnisse der Theologie (Dogmatik, Moraltheologie und Fundamentaltheologie; Ekklesiologie, Exegese usw.) und des kanonischen Rechtes. Das bedeutet nicht, dass sie alle Elemente der erwähnten Wissenschaften umfassen muss, sondern dass sie ihre neuesten Ergebnisse dazu nutzt, ihre eigenen aktuellen theologischen Modelle auszuarbeiten. Im Unterschied zu ihnen charakterisiert sich die Pastoraltheologie aber durch ihre explizit existenzielle und praktische Orientierung. Man kann somit – gewiss vereinfachend – sagen, dass die oben erwähnten Disziplinen der Theologie sich mit dem Glauben beschäftigen und die Pastoraltheologie sich um seine Rezeption kümmert. Die wissenschaftlichen Beiträge der polnischen Pastoraltheologen, die die Ergebnisse der anderen theologischen Disziplinen nutzen, werden als „theoretische Bearbeitungen“ bezeichnet – im Unterschied zu jenen Beiträgen, die auch die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften einbeziehen und „empirische Bearbeitungen“ heißen. Letztere gewinnen in Polen ein immer stärkeres Gewicht.

Der Grund dafür ist die Überzeugung, dass die Pastoraltheologie aufgrund ihres theologisch-praktischen Charakters, sich nicht nur in einer, nicht nur in ihrer theologischen Dimension realisieren darf. Vielmehr muss sie, um ihre Ziele zu verwirklichen, auch die Ergebnisse der em-

25 Vgl. R. Kamiński, Wprowadzenie do teologii pastoralnej, in: ders. (Hg.), *Teologia pastoralna*, Bd. I: *Teologia pastoralna fundamentalna*, 17.

26 Vgl. ebd., 17-18.

27 Vgl. ders., *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992, 105.

pirischen Wissenschaften berücksichtigen, die die Phänomene des individuellen und gesellschaftlichen Lebens zum Gegenstand haben. So ist die Pastoraltheologie auf eine Zusammenarbeit mit vielen anderen außertheologischen Wissenschaften angewiesen, wie Soziologie, Religionspsychologie, Praxeologie, Ethnologie, Statistik und Soziographie, Anthropologie und noch vielen weiteren. Eine besondere Bedeutung hat ihre Zusammenarbeit mit der Soziologie und der Religionspsychologie, die die pastorale Situation der einzelnen Personen sowie der religiösen Gruppen in den Blick bringen. Es ist festzuhalten: Pastorale Modelle verlieren aufgrund der raschen kulturell-gesellschaftlichen Veränderungen sehr schnell ihren Gegenwartsbezug; und so wird es Pastoraltheologen zur Pflicht, immer wieder von neuem den Kontakt zur gesellschaftlichen Realität herzustellen und ihre Theorien fortzuschreiben, also stets von neuem eine situationsgemäße Theorie und damit verbunden auch die fruchtbarsten Methoden der Seelsorge auszuarbeiten. Deswegen stützen sich auch die empirischen pastoralen Arbeiten auf den grundlegenden methodischen Dreischritt der Pastoraltheologie²⁸.

Im ersten Schritt geht es um die wissenschaftliche Reflexion über das Wesen der Kirche, ihrer Subjekte, ihres Wirkens und ihrer Funktionen sowie der Bedingungen ihrer Selbstverwirklichung. Dieser Schritt, der „eklesiologisch“ oder „kriteriologisch“ genannt wird, sucht Antworten auf die Frage: Wie sollte der pastorale Dienst der Kirche aussehen?

Der zweite Schritt ist die Analyse der realen aktuellen Situation der Kirche, die ihr faktisches Wirken einer Prüfung auf Effizienz und Angemessenheit unterzieht. Dieser Schritt, der „soziologisch“ oder „kairologisch“ genannt wird, sucht Antworten auf die Frage: Wie sieht der *gegenwärtige* pastorale Dienst der Kirche aus?

Der dritte Schritt schließlich wendet sich den konkreten Regeln zu, nach denen sich die Tätigkeit der Kirche heute und in der Zukunft richten sollte. Dieser Schritt, der „praxeologisch“ oder „strategisch“ genannt wird, sucht Antworten auf die Frage: Was ist zu tun, um die vorfindliche Wirklichkeit der Seelsorge, die im zweiten Schritt erhoben wurde, dem im ersten Schritt entworfenen Ideal anzunähern²⁹?

Ein jeder der drei Schritte ist unverzichtbar und hat seine Bedeutung für den gesamten Untersuchungsgang. Das kommt darin zum Ausdruck, dass die Analyse der gegenwärtigen Lage der Kirche im zweiten Schritt die voraufgegangene Reflexion über ihr Wesen aufnimmt und die Regeln bzw. Handlungsdirektiven sich aus den beiden ersten Schritten ergeben müssen³⁰.

28 Vgl. ebd., 101-102.

29 Vgl. J. Mikołajec, *Metody teologii pastoralnej*, in: *Status naukowy teologii pastoralnej. Materiały z sympozjum polskich pastoralistów*, Opole 2003, 38-40.

30 Vgl. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii*, 103.

Dieser Dreischritt hat paradigmatischen methodologischen Charakter. In jedem seiner Schritte können natürlich verschiedene Forschungsmethoden zur Anwendung kommen. Sie alle werden auch im Rahmen anderer theologischer Disziplinen angewendet. Deswegen wird keine von ihnen in Frage gestellt. Was allein immer noch diskutiert und teilweise durch Vertreter anderer theologischer und außertheologischer Wissenschaften in Frage gestellt wird, sind die im zweiten Schritt, der kairologischen oder soziologisch Analyse, angewendeten theologisch-soziologischen, theologisch-psychologischen, theologisch-anthropologischen u. a. Methoden³¹. Kritiker dieser Methoden unterstellen den Pastoraltheologen eine mangelnde fachliche Vorbereitung in den Bereichen von Soziologie, Psychologie, Anthropologie usw. Sie übersehen jedoch, dass ein entsprechender Kompetenzerwerb Bestandteil des Promotionsstudiums in Polen ist und dass die theologische Interpretation der Ergebnisse kein verifizierendes (beurteilendes), sondern nur ein exemplifizierendes (veranschaulichendes) Ziel verfolgt.

Die polnische Pastoraltheologie erfährt in ihrer Vorgehensweise auch eine gewisse Unterstützung und Bestätigung durch das, was Papst Johannes Paul II. über die Seelsorge ausführt: „Die Seelsorge ist weder nur eine Kunst noch ein Gefüge von Ratschlägen, Erfahrungen und Methoden; sie besitzt ihre volle theologische Würde, weil sie aus dem Glauben die Grundsätze und Kriterien für das pastorale Wirken der Kirche in der Geschichte bezieht, einer Kirche, die jeden Tag die Kirche selbst ‚hervorbringt‘, wie es der hl. Beda Venerabilis sehr gelungen ausgedrückt hat: ‚Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam‘. Unter diesen Grundsätzen und Kriterien kommt dem Maßstab der evangelischen Unterscheidung in der soziokulturellen und kirchlichen Situation, innerhalb der sich das pastorale Wirken vollzieht, besondere Bedeutung zu.“ (*Pastores da vobis* 57). Diese Aussage unterstreicht die Unentbehrlichkeit empirischer Forschungen und ihrer Ergebnisse, und deswegen soll im Folgenden die Rolle der empirischen Forschungen in die Pastoraltheologie noch ein wenig näher beleuchtet werden.

31 Dank ihr können Pastoraltheologen die Ergebnisse der außertheologischen Wissenschaften (Soziologie, Psychologie, Anthropologie usw.) interpretieren.

3. Die Rolle der empirischen Forschung in der Pastoraltheologie

In der zeitgenössischen Wissenschaft kommt es immer öfter vor, dass die bedeutendsten Entdeckungen im Grenzgebiet zwischen zwei oder mehreren Wissenschaften gemacht werden. So ist es besonders gewinnbringend und sowohl theoretisch als auch methodologisch legitim, wenn – unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen methodologischen Eigenart – Vertreter verschiedener Wissenschaften dieselbe Realität analysieren. Für die Pastoraltheologie, die für die Ausgestaltung der aktuellen Seelsorge verantwortlich ist, liegt darin aber eine große Hilfe, da der seelsorgliche Dienst von seinem gesellschaftlichen Boden nicht abgelöst werden kann.

Gewiss geht das Christentum nicht auf in den gesellschaftlichen und kulturellen Prozessen. Doch andererseits belegt die historische Analyse, dass die gesellschaftlichen Formen des Christentums von den sich verändernden gesellschaftlich-kulturellen Umständen abhängig sind und deswegen nicht als unveränderlich gelten können. Jede gesellschaftliche Realität beeinflusst die Formen, in denen sich der Glaube zum Ausdruck bringt. Deswegen bleibt eine der wichtigen Aufgaben der Theologie das Erkennen der „Zeichen der Zeit“, d. h. die ständige Reflexion über die aktuelle gesellschaftliche Situation, in der die Kirche agiert, das Kennenlernen ihrer Entwicklungsrichtungen und die Analyse der kirchlichen Strukturen unter dem Gesichtspunkt ihrer Fruchtbarkeit. Ohne eine solche Reflexion ist das Christentum nicht imstande, sich ständig zu erneuern und in adäquater Weise auf die gesellschaftlichen Veränderungen und die immer wechselhafteren Bedürfnisse des zeitgenössischen Menschen zu reagieren. Von daher ist aber die Zusammenarbeit der Theologie mit jenen Wissenschaften, die das individuelle und soziale menschliche Leben untersuchen, unerlässlich und wird unter der Berücksichtigung des pastoralen Paradigmas besonders in den empirischen pastoraltheologischen Forschungen verwirklicht. Das verleiht diesen einen interdisziplinären Charakter.

Die empirischen Wissenschaften (Soziologie, Psychologie, Praxeologie usw.) werden dabei keineswegs zum Instrument einer theologischen Apologetik. Die Theologie beeinflusst nicht die Methodologie empirischer Forschung. So unerlässlich eine Verbindung von methodischer Distanzierung des Forschungsobjekts und persönlichem Engagement ist, durch dieses Engagement verlieren die Analysen der empirischen Forschungen keineswegs ihre Objektivität, die auf der Logik der betreffenden methodischen Argumentation fußt; und der Standpunkt des unabhängigen Beobachters ist sogar vorteilhaft, um die Faktoren, die das Bild wie die Tätigkeit der Kirche beeinflussen, besser zu verstehen.

Die Vermittlung zwischen den empirischen Wissenschaften und der Theologie führt auch keineswegs zwangsläufig zu einem Eklektizismus, der die Arbeiten einiger Theologen und Vertreter der katholischen Soziallehre kennzeichnet. Um das zu vermeiden, entscheiden sich Pastoraltheologen, in einer bestimmten Phase ihrer Forschungen die Sichtweise z. B. eines Soziologen einzunehmen, dessen Aufgabe in der Erhebung und verstehenden Durchdringung der gesellschaftlich-religiösen Phänomene und nicht ihrer Bewertung besteht. Erst die Interpretation der erlangten empirischen Ergebnisse bezieht theologische Voraussetzungen mit ein.

Die Bedeutung empirischer pastoraltheologischer Arbeiten für die zeitgenössische Kirche und die gesamte Theologie besteht darin, dass sie die Theologie vor einer Blindheit für die gesellschaftlichen Realitäten bewahren. Weder kann sich die Theologie auf die Interpretation der Dogmen und moralischen Prinzipien beschränken, noch kann sich die Pastoral in der Anwendung theoretisch entworfener kirchlicher Programme erschöpfen. Die Ziele der Seelsorge müssen realistisch bestimmt werden, gestützt durch eine gründliche Analyse der gesellschaftlichen und kirchlichen Gegebenheiten und unter Berücksichtigung gerade jener Faktoren, die die Realisierung der pastoralen Aufgaben erschweren könnten. Wenn die Kirche die gesellschaftlichen Kontexte ihres Handelns nicht berücksichtigt, kann es dagegen schwerwiegende negative Folgen für ihre Wirksamkeit haben und die Kluft zwischen den Gläubigen und ihrer Kirche vertiefen. Deswegen besteht sogar eine dringliche Notwendigkeit, die Ergebnisse empirischer Forschungen in den pastoraltheologischen Reflexionsgang einzubeziehen. Solche Forschungen können Pastoraltheologen selbst durchführen, oder sie können von Ergebnissen der Vertreter der empirischen Wissenschaften, z. B. von Soziologen oder Religionspsychologen, profitieren.

Ohne die Unterstützung durch Ergebnisse empirischer Forschung führte die Pastoraltheologie ihren Diskurs in einem existenziellen Vakuum und die Seelsorge wäre zu einem quasi blinden Handeln verurteilt. Es sind die gegenwärtigen sich beschleunigenden Veränderungsprozesse, die dringend eine soziologische empirische Erforschung erfordern, zumal sich auch in Polen nach dem Fall des kommunistischen Regimes die Lage der Kirche und der Religion bedeutend verändert hat. Anstelle eines dichotomischen Systems, hier die Kirche und dort der atheistische Staat, entwickelte sich ein kultureller und gesellschaftlicher Pluralismus. Der kommunistische Totalitarismus verschwand und der Liberalismus trat an seine Stelle. Auf einer liberalen Welle kommen westliche Vorstellungen und fertige Rezepte für ein „gelungenes“ Leben nach Polen. In dieser Situation fragen nicht nur die Soziologen und Pastoraltheologen, sondern auch weite Kreise und Interessengruppen in Kirche und Gesellschaft nach dem Einfluss dieser Veränderungen auf die Lage der Kirche und ihrer Institutionen und nach der Religiosität der Gläubigen; und es stellt

sich besonders die Frage, welchen Einfluss der Pluralismus und liberal-laizistische Ideologien haben werden. Immer wieder wird gefragt, ob der Religiosität der Polen nicht eine Rezession, wie sie im Westen zu beobachten ist, droht. Ohne gründliche Forschungen sind weder diese ins Haus stehenden Fragen zu beantworten, noch lassen sich Regeln und Weisungen für die kirchliche Praxis formulieren, die der Realität angemessen sind. Die Eigenart der polnischen Religiosität erlaubt es nicht, fertige pastorale Lösungen aus anderen Ländern zu importieren; und so gewinnen empirische Forschungen eine besondere Bedeutung³².

Die Anwendung der oben genannten theologisch-soziologischen, theologisch-psychologischen, theologisch-anthropologischen und ähnlicher Methoden ermöglicht es der Pastoraltheologie das Unveränderliche mit dem Veränderlichen, das Normative mit dem Faktischen, das Model mit der Realität, das Obligatorische bzw. Beabsichtigte mit dem, was seine Realisierung befördert, zu verbinden. Obwohl sich die Pastoraltheologie auf die unveränderlichen Voraussetzungen der Offenbarung stützt, ist sie „keine überzeitliche Wissenschaft, ferner ist sie nicht überdimensional. Man kann von ihrem spezifischen Pragmatismus sprechen, weil sie in Anlehnung an die angemessen interpretierten, unveränderlichen theologischen Voraussetzungen praktische Probleme der lebenden christlichen Gemeinschaften, sowohl existierend als auch wirkend in einem bestimmten geografisch-kulturellen und historischen Raum, lösen kann.“³³

Dank des breiten Spektrums der behandelten Probleme, die mit spezifischen Methoden untersucht werden, und dank der Zusammenarbeit mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen bereitet ein solides Studium der Pastoraltheologie alle, die sich in der Pastoral engagieren werden, für die bestmögliche Erfüllung ihres Dienstes vor. Dabei ist es das Ziel der Pastoraltheologie den Studierenden ein theologisch-pastorales Denken, ein pastorales Urteilsvermögen und die Fähigkeit zu vermitteln, konkrete Probleme lösen und seelsorglichen Herausforderungen im Lichte der theologischen Prinzipien, die dem Wesen des Heilswerkes und seiner Vergegenwärtigung in der Kirche entspringen, begegnen zu können.

Abschließend ist zu vermerken, dass das komplexe, immer noch offene

32 K. Bełch, Znaczenie badań empirycznych w teologii pastoralnej, in: J. Mikołajec (Hrsg.), Status naukowy teologii pastoralnej. Materiały z Sympozjum Polskich Pastoralistów, Opole 2003, 44. Pastoraltheologische Dissertationen und Habilitationsschriften empirischer Art sind u. a.: R. Kamiński, Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne, Lublin 1987; J. Mikołajec, Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne, Opole 2000; E. Wiszowaty, Duszpasterstwo policji. Studium teologiczno-pastoralne, Szczytno 2002; W. Przygoda, Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne, Lublin 2004.

33 J. Majka, Metodologia nauk teologicznych, Wrocław 1981, 310; vgl. P. Ambros, Zur Theologie des Lebens. Entsozialisierung der Pastoraltheologie?, in: T. Węclawski (Hrsg.), Theologie. Bogoslovie, Periodicum a facultatibus teologicis Europae centralis bis in anno editum, 1 (2001) H. 1, 131.

und sich vor allem in methodischer Hinsicht ständig verändernde Profil der Pastoraltheologie in Polen in einem so kurzen Beitrag unmöglich umfassend darstellt werden kann. Hier konnte es nur darum gehen, die wichtigsten Aspekte zu benennen und die Komplexität der Pastoraltheologie herauszustellen, die nach dem Mainzer Pastoraltheologen Prof. Dr. Stefan Knobloch immer noch den „Gordischen Knoten“ der theologischen Wissenschaften bildet³⁴.

Andererseits dokumentieren diese Überlegungen, wie die seit erst 227 Jahren als selbstständige Universitätsdisziplin existierende Pastoraltheologie immer wieder nach neuen Wegen sucht. Zahlreiche Beiträge unterschiedlicher Pastoraltheologen erlaubten es, adäquate Methoden zur Gegenwartsanalyse zu entwickeln – sie wurden in diesem Beitrag kurz vorgestellt. Dank ihrer vermag die Pastoraltheologie den pastoralen Dienst der Kirche heute und ihre Wirksamkeit fruchtbar zu unterstützen. Nichtsdestoweniger ist die Entwicklung dieser Methoden nicht abgeschlossen. Allen Wissenschaften ist es aufgegeben, ihre Methoden ständig zu verbessern, damit sie der von ihr untersuchten Wirklichkeit entsprechen. Für die Pastoraltheologie, deren Gegenstand, die Pastoral, so eng mit der stets dynamischen gesellschaftlichen Realität verbunden ist, gilt dies aber in besonderer Weise. Man kann, ja man soll weiteren konstruktiven Forschungen auf diesem Gebiet entgegensehen.

34 S. Knobloch, Was ist Praktische Theologie? (Praktische Theologie im Dialog, Bd. 11), Freiburg/Schweiz, 1995, 219.

Länderübergreifend – themenbezogen – dialogisch

„ Pastoraltheologisches Netzwerk PosT gestern und heute

„PosT–Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen“ ist ein in Wien eingetragener Verein zur Förderung des Faches Praktische Theologie (Pastoraltheologie) in Mittel- und Osteuropa. Die Abkürzung PosT sagt Mehrfaches aus: PT als Praktische Theologie, post als postkommunistisch, ost als ost- und mitteleuropäisch.

Der vorliegende Text will den Werdegang des Vereins skizzieren, eine Standortbestimmung durchführen und einen „Antrittsbesuch“ im Kreis von Fachkolleginnen und Fachkollegen absolvieren.

1. Grundsteinleger Paul M. Zulehner mit dem Pastoralen Forum

Der Weg begann in Wien in der Werkstatt von Paul Michael Zulehner, der in seiner Tätigkeit als Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien den Schwerpunkt Ost(mittel) Europa forcierte (seit 1984). Im Rahmen dieses Forschungsschwerpunkts standen einzelne Länder auf dem Programm: Die Studierenden beschäftigten sich mit der Geschichte, lernten die gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse in den Ländern kennen. Zum Abschluss wurde jeweils eine Exkursion zu den Kirchen in diesen Ländern organisiert (z.B. Jugoslawien, Rumänien, Sowjetunion, Ungarn). Während dieser Studienreisen nutzte Paul Zulehner die Möglichkeit zum Knüpfen von Kontakten, die später von großer Bedeutung waren.

Durch die politische Wende 1989 änderten sich die Bedingungen grundlegend. Die Grenzen öffneten sich, Hindernisse für einen Dialog verschwanden, der Austausch von Ideen, Ideologien und Lebensentwürfen kam in Gang. Auch für Paul Zulehner öffneten sich neue Horizonte. Auf Grund der Kenntnisse der Situation in den neuen Reformländern Mittel- und Osteuropas sah er große Herausforderungen auf die Kirchen dieser Länder zukommen. Wie stellen sich diese auf die neue, unerwartete Lage ein? Wie werden sie sich positionieren? Und wie lassen sie das unter dem kommunistischen Regime Gelernte in das zukünftige Handeln und die neue Gestalt einfließen? Paul Zulehner sah wohl viele Aufgaben und

Herausforderungen, bei deren Bewältigung er hilfreich und unterstützend sein wollte und konnte. So gründete er im Jahr 1991 den gemeinnützigen Verein *Pastorales Forum zur Förderung der Kirchen in Mittel- und Osteuropa*, unter dem Ehrenschatz von Kardinal König. Dieser Verein entwickelte fortschreitend vier Säulen:

- Stipendienprogramm für die Promotion und Habilitation für praktisch-theologische Fächer (Studienort Wien)
- *Forschungsprojekt Aufbruch 1997 und 2007*¹
- Projekt „Leiten in der Kirche“ für kirchliche Führungskräfte aus Mittel- und Osteuropa für die Weiterentwicklung der Leitungskompetenz
- Vernetzung von Kolleginnen und Kollegen, die sich wissenschaftlich mit der Praktischen Theologie beschäftigen.²

2. Pastoraltheologie in nachkommunistischen Ländern

Mit der Zeit bildete sich um die Person Paul M. Zulehner und seine Aktivitäten ein Kreis von Frauen und Männern, die von einer oder mehreren Säulen profitieren durften. Für das Netzwerk PostT war allerdings die vierte Säule von höchster Bedeutung, denn diese Linie wird heute durch den Verein weitergeführt und fortgesetzt.

Das Projekt „Pastoraltheologie in nachkommunistischen Ländern“ verfolgte zwei Ziele: Einerseits wollte es einen Anstoß zu länderübergreifendem fachlichen Austausch geben und andererseits die Ressource von in Forschung und Lehre stehenden Frauen und Männern zur Entwicklung einer möglichen „Pastoraltheologie Ost“ nutzen. Vom Ansatz her war es wichtig, dass dieser Prozess unter den Fachleuten aus Mittel- und Osteuropa stattfindet, d.h. anfangs ohne Beteiligung „westlicher“ Theologen.³ Paul M. Zulehner übernahm die Rolle eines Moderators: Er wollte beteiligte Theologinnen und Theologen ermutigen, eigene Erfahrungen ernst zu nehmen, die gegenwärtige kirchliche und politische Situation wahrzunehmen und auf aktuelle und kommende Herausforderungen eigene Antworten zu suchen und authentische Konzepte zu entwickeln. Eine vorschnelle unreflektierte Übernahme westlicher Lösungsversuche bringt oftmals unzulängliche Antworten in den Kontexten der Reformländer. Vertrauen auf Gottes Führung und Mut zum Denken waren dabei groß

1 Vgl. Paul M. Zulehner / Miklós Tomka / Inna Naletova, Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende, Ostfildern 2008.

2 Vgl. András Máté-Tóth / Pavel Mikluščák, Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 2000, 11-13.

3 Vgl. ebd. 13. Erst nach Abschluss der Symposien bekamen die Teilnehmenden eine CD-ROM mit einschlägigen Texten westeuropäischer Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen.

geschrieben.

Im Rahmen dieses Projekts wurden drei Symposien in Ungarn⁴ organisiert: In Alsópáhok (28.9.-1.10.1997)⁵ standen die Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen dieser Region selbst mit ihrer persönlichen und theologischen Biographie im Mittelpunkt. Beim zweiten Symposium in Szombathely (17.-20.5.1998)⁶ wurde die theologische und sozialwissenschaftliche Methodologie und Kairologie erarbeitet und beim abschließenden Treffen wieder in Szombathely (28.2.-3.3.1999)⁷ wurden theologische Beiträge entworfen und diskutiert. Der Kreis von Einzelpersonen wuchs durch die aktive Projektbeteiligung zusammen und wurde durch persönliche Begegnungen und entstandene Freundschaften gefestigt. Man konnte schon von einem kollegialen Netzwerk sprechen.

Das Projekt fand in der Studie „Nicht wie Milch und Honig“⁸, die alle bisherigen Arbeiten und Materialien systematisch darstellt, seinen vorläufigen Abschluss.⁹

3. Auf dem Weg zur Institutionalisierung

Viele Mitglieder des pastoraltheologischen Netzwerks engagierten sich im *Forschungsprojekt Aufbruch 1997*, das vom *Pastorales Forum e.V.* in zehn nachkommunistischen Ländern durchgeführt wurde, mit dem Ziel, „die Positionierung der Kirchen, zumal der katholischen, während des Kommunismus zu untersuchen, um von da aus sich deren Repositionierung auf dem Weg in demokratische Reformgesellschaften zuzuwenden. Das Ziel sind also genaue religions- und kirchensoziologische Kenntnisse.“¹⁰ Die Studie hatte einen quantitativen¹¹ und qua-

4 Prof. Dr. András Máté-Tóth war der für die Konzeption und Publikation zuständige Kooperationspartner; Organisation und Redaktion übernahm das Pastorales Forum. Diese Symposien wurden im Eigenverlag dokumentiert.

5 Vgl. Paul M. Zulehner / András Máté-Tóth (Hgg.), *Unterwegs zu einer Pastoraltheologie in nachkommunistischen Ländern*, Wien 1998.

6 Vgl. Paul M. Zulehner / András Máté-Tóth (Hgg.), *Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas 2.*, Wien – Szeged 1998.

7 Vgl. Paul M. Zulehner / András Máté-Tóth (Hgg.), *Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas 3.*, Wien – Szeged 2000.

8 Vgl. András Máté-Tóth / Pavel Mikluščák (Hgg.), *Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas (Gott nach dem Kommunismus)*, Ostfildern 2000.

9 Mit der Frage der Kairologie und Kriteriologie für die Theologie in Mittel- und Osteuropa befasst sich weiter: András Máté-Tóth, *Theologie in Ost(Mittel)Europa. Ansätze und Traditionen (Gott nach dem Kommunismus)*, Ostfildern 2002.

10 <http://www.pastorales-forum.net/content/site/de/studieaufbruch/index.html> (17.11.2008)

11 Vgl. Miklós Tomka / Paul M. Zulehner, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas (Gott nach dem Kommunismus)*, Ostfildern 1999 und Miklós Tomka / Paul M. Zulehner, *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas (Gott nach dem*

litativen¹² Teil. Die Ergebnisse wurden in der Reihe „Gott nach dem Kommunismus“ im Schwabenverlag veröffentlicht.¹³

Die Ergebnisse von *Aufbruch 1997* wurden beim Treffen „Projekt Aufbruch – pastoraltheologische und ekklesiologische Optionen“ von 30.9.-2.10.2000 in Opole/Polen pastoraltheologisch diskutiert. Bei der Debatte über die Zukunft des TheologInnenkreises selbst wurde die Wichtigkeit und Einmaligkeit dieses Netzwerks festgehalten und der Wille zur Fortsetzung der Arbeit deklariert. Drei Sprecher wurden gewählt¹⁴, die weitere Aktivitäten planen und mit administrativer Unterstützung vom *Pastoralen Forum*¹⁵ durchführen sollten.

So fand ein gutes Jahr später das Symposium „Das Evangelium europäisch buchstabieren“ in Erfurt (13.-16.11.2001) statt, das zu einem wichtigen Punkt der Geschichte des Netzwerks wurde. Wiederholt wurde festgestellt: „Das Netzwerk soll weiter bestehen und eine institutionalisierte Plattform für internationale Vernetzung, gemeinsame Fortbildung und ‚gegenseitige Rückenstärkung‘ bieten.“¹⁶ Daher wurde das Thema EU-Erweiterung zum inhaltlichen Jahresschwerpunkt gewählt. Eine Vorbereitungsgruppe, das so genannte „Sechserteam“¹⁷, koordiniert die Arbeit und bereitet das kommende Symposium „Europäische Integration aus christlicher Sicht“ (19.-22.11.2002, Pécs/Ungarn) vor. Im Anschluss an das Symposium in Erfurt wurde Petr Slouk zum Geschäftsführer gewählt.

In Erfurt ist außerdem eine Ära zu Ende gegangen. Paul M. Zulehner ist es nach vier Jahren gelungen, aus Einzelnen eine durch Teilnahme an Projekten und Symposien und durch persönlichen Kontakt zu ihm zusammengeschweißte Gruppe zu gründen, die überlebensfähig zu sein schien. Wohl deshalb zog er sich zurück, schickte das Netzwerk in die Selbständigkeit und übergab die Leitung und Koordination an das so genannte „Sechserteam“ und den Geschäftsführer. Das *Pastorale Forum* übernahm von da an für das *Netzwerk PosT* eine beratende und – wenn nötig – unterstützende Funktion.

Kommunismus), Ostfildern 2000.

12 Vgl. András Máté-Tóth / Pavel Mikluščák u.a., Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa – eine qualitative Studie (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 2001.

13 Überblick über weitere Titel und Bestellmöglichkeit unter www.pastoral.univie.ac.at/afks/shop.

14 Dr. Boleslaw Gumieniuk, Prof. Dr. Franz Georg Friemel und Dr. János Wildmann.

15 Vertreten durch Dr. Ursula Hamachers-Zuba.

16 Protokoll vom 22.11.2001, 7.

17 Dr. Boleslaw Gumieniuk, Prof. Dr. András Máté-Tóth, Dr. Krzysztof Matysek, Dr. Pavel Mikluščák, Dr. János Wildmann und Dr. Petr Slouk.

4. Gründung des Vereins

Seit Erfurt 2001 waren grundsätzliche Fragen nach der Zukunft des mittel- und osteuropäischen Fachkreises offen: Wie geht es mit dem Netzwerk weiter? Ist es sinnvoll, einen Verein zu gründen? Oder sollen wir uns auf einzelne Veranstaltungen (z.B. Symposien) konzentrieren? Wie wird das alles finanziert werden (Bereitschaft zum Selbstbehalt)?

Daher widmete sich das „Sechserteam“ einerseits der Koordinierung des wissenschaftlichen Projekts zur EU-Erweiterung und der Vorbereitung des nächsten Symposiums in Pécs, andererseits verfolgte es die Strukturfragen. Auf Grund der Stimmungslage in Pécs wurde ein dreiseitiger Fragebogen entworfen und Kolleginnen und Kollegen per Mail zum Mitdenken eingeladen. Aus der Umfrage war ersichtlich, dass ein Wunsch nach einer nachhaltigen Form besteht. Die Koordinierungsgruppe begann, die Rechtslage zu prüfen (unter dem Motto: Wie gründet man in Wien einen Verein?), einen Statutenentwurf zu erstellen, und widmete den darauf folgenden Symposiumstermin diesem Thema (Jahresversammlung des Netzwerks, 8.-11.5.2003 in Košice/Slowakei).

Die formale Gründung des Vereins „PosT – Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen“ ging dann am 19.11.2004 in Prag über die Bühne.¹⁸ Der Rahmen war sehr stimmig: Von 17.-20.11.2004 fand in Prag das Symposium „Kirchliche Identitäten in Mittel- und Osteuropa“ zum Anlass des 65. Geburtstages von Paul M. Zulehner statt, an dem viele mittel- und osteuropäischen Freunde des Jubilars und fast alle Absolventinnen und Absolventen des Stipendienprogramms des *Pastoralen Forums* teilnahmen.¹⁹ Der Verein ist seither in Wien eingetragen: Wien als „neutraler“ Ort, von dem die Initiative ausging und die Sammlung begann; auch die Vereinssprache ist deutsch. Der Verein wird von einem dreiköpfigen Vorstand geleitet.²⁰

18 Dem Gründungsvorstand gehörten Obmann Prof. Dr. András Máté-Tóth (Szeged/Ungarn), Obmannstellvertreter Prof. Dr. Pero Aračić (Djakovo/Kroatien) und Geschäftsführer Dr. Petr Slouk an.

19 Insgesamt 80 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus 13 Ländern Europas.

20 Derzeitiger Obmann ist Prof. Dr. Pero Aračić (Djakovo/Kroatien), Obmannstellvertreterin ist Dr. Teresa Kowalczyk (Gniezno/Polen), Geschäftsführer ist Dr. Petr Slouk.

5. Unsere Mission²¹

Der Verein vernetzt Frauen und Männer, die im Fach Praktische Theologie in Forschung und/oder Lehre tätig sind, sich in Ausbildung befinden bzw. in der Pastoral Verantwortung tragen. Wir stehen für themenbezogenes Arbeiten, d.h. relevante Themen werden auf Symposien im Kreis von interessierten Teilnehmenden diskutiert oder in Form von Projekten behandelt. Mitglieder sind in ihren Ortskirchen als Fachberater ansprechbar. Wir führen Dialog nicht nur in unserem international bunten Kreis, sondern auch mit der Fachöffentlichkeit in den beteiligten Ländern und auch über die Region Mittel- und Osteuropa hinaus.

6. „Kommt, und ihr werdet sehen!“ (Joh 1,39)

Länderübergreifend

Das Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen zählt heute 55 ordentliche Mitglieder und 2 Ehrenmitglieder aus 11 Ländern.²² Bei jedem Symposium gibt es also die Möglichkeit, Kontakte zu knüpfen und Erfahrungen auszutauschen über den eigenen nationalen Tellerrand hinaus. Derzeit verbindet alle Beteiligten die Kenntnis der deutschen Sprache, denn diese ist die Konferenz- und Vereinssprache. Bei angestrebter Erweiterung der Mitgliederzahlen wird es förderlich und notwendig sein, auch andere Symposiensprachen zu ermöglichen.²³

Themenbezogen

Die Haupttätigkeit des Vereines ist derzeit die Durchführung von jährlichen Symposien, die zu einer Tradition wurden. Seit 1997 fand – mit Ausnahme 2005 – jedes Jahr ein Symposium statt.²⁴ Die Tatsache, dass jedes Mal neue Kolleginnen und Kollegen dazukommen und nicht immer dieselbe Besetzung an Bord ist, zeigt einerseits, dass Mitglieder genau auf das Thema schauen und auswählen und andererseits, dass gewählte Themen Anklang finden und wertvoll sind. Sogar so anregend, dass viele lange Reisen auf sich nehmen und sich das Symposium auch etwas ko-

21 Vgl. Vereinsstatuten unter <http://www.postnetzwerk.net/content/site/a/geschichte/index.html>.

22 Bosnien und Herzegowina, Deutschland, Kroatien, Österreich, Polen, Rumänien, Slowakei, Slowenien, Tschechische Republik, Ukraine, Ungarn (alphabetisch).

23 Dies ist aber mit großer finanzieller Belastung verbunden; deshalb beschränkten wir uns in der Regel auf Deutsch.

24 Ab 2006: Synodale Prozesse in Mittel- und Osteuropa (21.-24.9.2006, Djakovo/Kroatien), Aufbruch II – erste Lesung der quantitativen Studie (15.-18.11.2007, Kraków/Polen), Ist die Kirche planbar? Alte Frage – dauernde Ansprüche (18.-21.9.2008, Celje/Slowenien).

sten lassen. Nur wenige bekommen nämlich ihre Aufwendungen rückerstattet, die Mehrheit muss sie selber tragen (in der Regel zahlt jede/jeder die Reise und Übernachtung mit Frühstück; die Mahlzeiten und andere Aufwendungen wie Honorare, Raummiete usw. werden über den Verein und Sponsoren finanziert). Bei Vereinen kann oft ein Problem entstehen, dass Mitglieder ihre Mitgliedsbeiträge nicht oder zu spät zahlen. Bei uns erschweren die Bankgebühren im internationalen Geldverkehr die Situation. Deshalb werden die Beiträge in der Regel bei den Symposien gesammelt. Wohl unter dem Motto: „Der Verein übt seine Tätigkeit aus, und ich habe etwas davon“, zahlen alle an den Symposien anwesenden Mitglieder ihre Mitgliedsbeiträge ein.²⁵ Die Bereitschaft, einen Selbstbehalt zu leisten, ist in hohem Maß vorhanden.

In Fachkreisen vertreten

Seit 1999 hat das Netzwerk einen Vertreter im *Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e.V.*²⁶ Auf diese Weise fließen Grundinformationen zwischen beiden Vereinen, was für beide Seiten sehr wichtig ist. Es ist ein guter Beginn eines Fachaustausches, der ausbaufähig ist. Man kann hier an die gegenseitige Teilnahme an Konferenzen oder die Durchführung von wissenschaftlichen Projekten oder Akademien/Treffen/Symposien für den Mittelbau denken. Auf jeden Fall wird es Einladungen zu den mittel- und osteuropäischen Symposien im Newsletter der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen geben.

Im Herbst 2008 wurde eine informelle Kooperation mit den italienischen Pastoraltheologen angebahnt mit dem Ziel, Informationen und Erfahrungen auszutauschen und Vertreter zu Symposien gegenseitig einzuladen.

www.postnetzwerk.net

Unsere Homepage bietet Informationen über abgehaltene und geplante Symposien und beinhaltet Visitenkarten der Mitglieder (Kontakt, Forschungsschwerpunkte, Publikationen).²⁷

Auf dem Weg

Am Symposium 2008 in Celje wurden Themen für drei Symposien bestimmt: Von 17.-20.9.2009 findet in Opole/Polen ein Symposium zum Thema Sakramentenpastoral statt. Themenbereiche für die weiteren Jahre sind: Kirche und Medien (2010) und Pfarrgemeindeentwicklung (2011).

25 Ordentliche Mitglieder 30,- €, Studierende 15,- €, Fördernde Mitglieder 150,- € pro Jahr.

26 Vertreter waren Prof. Dr. András Máté-Tóth, Dr. Boleslaw Gumieniuk und ist derzeit Dr. Petr Slouk.

27 Geplant sind auch Sprachversionen für die Länder der Mitglieder.

Für eine erfolgreiche Abhaltung der Symposien sind gute Öffentlichkeitsarbeit, die Suche nach Partnern und Sponsoren enorm wichtig; denn unsere Mitglieder können nicht alles finanzieren, auch wenn leistbare Tagungsorte gewählt werden. Die solide Absicherung der Tätigkeit ist eine unserer Herausforderungen.

Die Internationalität des Netzwerks ist eine Gabe und Aufgabe. Die gegenseitige Bereicherung und der wissenschaftliche Austausch, die Anbahnung von Kooperationen und Ermutigung für den Alltag sind ein Aspekt. Die Interessen einer so bunten Versammlung – jede und jeder lebt und arbeitet in einem anderen Kontext – richtig aufzugreifen, ist eine Aufgabe, an der wir noch arbeiten müssen. Die herausfordernde Aufgabe macht die Unternehmung spannend und ist wichtig für die Zukunft der Kirchen in Mittel- und Osteuropa.

Abschieds- und Antrittsvorlesungen

Abschieds- und Antrittsvorlesungen



Leo Karrer
Udo F. Schmäzle
Johann Pock

Auch im Winter wächst das Brot

Die Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft¹

1. Winter und Brot: Metaphern für ein Anliegen

Als ein Journalist den Titel meiner Abschiedsvorlesung hörte, meinte er: „ein typischer Karrer-Titel“. Aber ich muss Sie enttäuschen. Wie so oft in meinem Leben, bin ich auch hier bei anderen zur Schule gegangen. In einem Büchlein von Ida Frederike Görres (Im Winter wächst das Brot, Einsiedeln 1970) fand ich die Worte: „Es wächst viel Brot in der Winternacht“. Sie hatte große Mühe mit den Aufbrüchen der Kirche unmittelbar nach dem Konzil bzw. mit dem *Aggiornamento*, zu dem Papst Johannes XXIII. ermutigt hatte. Inzwischen ist das Bild von der „winterlichen Kirche“ fast schon klassisch geworden. Karl Rahner hat ihm in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts Reputation verliehen (übrigens inspiriert von Ida Frederike Görres). Gemeint war nun aber die sich ausbreitende Kirchenverstimmung infolge der ausbleibenden Erneuerung. Man hoffte ja, dass die bekannten heißen Eisen mutig erörtert und ansatzweise einer Lösung zugeführt würden. Wie schon in neutestamentlicher Zeit erlebten wir nach dem Konzil eine Verzögerung von Naherwartungen, nämlich das Ausbleiben von kirchlichen Reformschritten.— Seither hat sich die kirchliche Stimmung in unseren Ländern alles andere als entschärft. Vielmehr gibt es in weiten Kreisen so etwas wie eine Kirchenerschöpfung bei den noch Interessierten und ein Imageverlust des Systems der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit. Wir wissen: Die frühere Majorität der Kirchenaktiven ist in der westeuropäischen Welt zu einer Minorität geschrumpft. Genau in diese Situation hinein möchte ich einige Anliegen deponieren, ohne natürlich der komplexen Problemlage gerecht werden zu können oder gar über Patentlösungen zu verfügen. — Nachdenklich gestimmt hat mich eine Äußerung einer Frau nach dem Gottesdienst am Samstag vor Pfingsten: „Ich habe Angst um unsere katholische Kirche.“ Meine Überlegungen sind so etwas wie stotternde Versuche, den Weg mit dieser Frau zu gehen.

Mit der Metapher „Winter“ ist die aktuelle Situation der Kirche gemeint, die als Krise empfunden wird. Mit dem Bild vom „Brot“ ist Hoffnung markiert. Immer deutlicher ist zu spüren, dass die Leute bei einschlägigen Diskussionen keine Beschönigungen mehr goutieren, aber auch nicht, dass wir depressiv oder zynisch reagieren.

¹ Abschiedsvorlesung am 15.5.2008.

Mein Anliegen in dieser Stunde ist es, eine Brücke zwischen Realität und Vision zu schlagen. Wie können im konkreten Humus der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit Zuversicht wachsen und Hoffnung gedeihen? Ich unterscheide dabei zwischen Interessen und Anliegen, die allerdings nicht gegeneinander auszuspielen sind. Interessen zielen auf erreichbare Ziele und Absichten hin, auf die praktische Erfüllung dessen, was subjektiv als triftig erscheint! Anliegen hingegen zielen auf qualitative Perspektiven und Werte, die ihre Gültigkeit behalten, auch wenn ihnen in der Praxis nicht oder noch nicht entsprochen werden kann. Um Interessen kümmern sich Fachleute, Experten, Sachverständige und Routiniers. Anliegen rufen zusätzlich nach prophetischer Hellsicht und Weitsicht.

So wünschte ich mir, ich könnte Prophetinnen und Propheten um Rat fragen, wie wir heute in der Kirche unter gesellschaftlichen Bedingungen handeln und Zukunft vorbereiten sollen. Oder gilt auch zur Zeit die Bedrücktheit des Psalmisten: „Zeichen für uns sehen wir nicht, es gibt keine Propheten mehr, niemand von uns weiß, wie lange noch“ (Ps 74,9)? Unsere Erfahrungen sind gar nicht so neu. Wenn man aber mit anderen zusammen achtsam unterwegs sein darf, verdichtet sich manches zu prophetischen Stimmen. Daran wurde man erinnert, als am vergangenen Sonntag, an Pfingsten, in Gottesdiensten gesungen wurde: „Der Geist des Herrn erweckt den Geist in Sehern und Propheten, der das Erbarmen Gottes weist und Heil in tiefsten Nöten. Seht, aus der Nacht Verheißung blüht; die Hoffnung hebt sich wie ein Lied und jubelt: Halleluja“ (Katholisches Gesangbuch 1998, 232). Könnte eine Stimme im Augenblick vielleicht sagen: „Habt doch Mut zur Wirklichkeit. Schaut zuerst einmal genau hin. Beschönigt nicht“. Mut zur Realität ist so etwas wie ein erster Glaubensschritt, nämlich im Vertrauen auf den Weg und die Botschaft Jesu sich den Erfahrungen der Wirklichkeit zu stellen, ohne sich in ihnen zu verlieren, an ihnen mürbe oder irre zu werden oder gar an ihnen zu zerbrechen. Wenn wir hören wollen, was der Geist den Gemeinden sagt (Offb 2,7), dann geht es nicht anders, als dass wir uns auf die Herausforderungen einlassen und einander zu verstehen helfen, was sich zeigen will.

2. Die aktuelle Situation zu verstehen versuchen

2.1 Impulse des Konzils (1962-65) dynamisieren die traditionelle Kirchen-„Statik“

Nicht nur gesellschaftlich, sondern auch kirchlich haben sich seit Mitte des letzten Jahrhunderts damals unvorhergesehene Umbrüche ereignet. Durch das II. Vatikanische Konzil (in den 60er Jahren) ist die katholische Kirche in eine Selbstvergewisserung gelotst worden. In deren Verlauf lernte sie, über sich selbst nachzudenken und sich der Wirklichkeit zu stel-

len (Gaudium et spes, 1965). Bis dato galten die unverrückbare Doktrin und die kirchliche Disziplin im Rahmen des geltenden Kirchenrechts und mit der Wahrheitsgarantie durch das unfehlbare Lehramt. Dominant war der Katechismus, nicht die Bibel. Diese strukturell und ideell statische Kirche wurde nun aus diesem Bewusstseinschlaf geweckt. Für uns damals, die wir zur Konzilszeit Theologie studierten, war es eine ungeheure Aufbruchzeit mit dynamisierenden Impulsen (und sie sind den jüngeren Generationen kaum mehr zu vermitteln). Auch die gesellschaftlichen Träume waren von einer Fortschrittseuphorie geprägt. Und nicht zuletzt das damals aufkommende Fernsehen und der boomende Publikations- und Bildungskatholizismus wurden Träger der Vermittlung dessen, was in Rom geschah. Die Kirche orientierte sich plötzlich nicht nur am Kirchenrecht, sondern an der Bibel und an den geschichtlich interpretierten Quellen der Tradition. Die Kirche als „Volk Gottes“ und als „Communio“ d.h. als „Gemeinschaft“ auf der Basis des gemeinsamen Glaubens und der Taufe entdeckte wieder ihre geistliche Lebendigkeit in den Charismen aller ihrer Mitglieder und die große Verwandtschaft mit den anderen christlichen Kirchen. Der ökumenische Frühling begann zu sprießen. Man wurde sensibel dafür, dass in jedem quantitativen Teil der Kirche (Ortskirche: Bistum, Pfarrei etc.) qualitativ die ganze Kirche anwesend ist, wenn wir uns im Jesu Namen versammeln. Für mich am befreiendsten war damals die Einsicht vom allgemeinen Heilswillen Gottes für alle Menschen und damit die soteriologische Entgrenzung der Kirche auf alle Menschen und auf die anderen Religionen hin, also das Bekenntnis zum Heil über die Grenzen einer soziologischen Zugehörigkeit zur Kirche hinaus. Entlastend wirkte, dass sich die Kirche nicht mehr auf die Sünden der Menschen fixiert zeigte, sondern ihre Sorge auf das Leid und die Fragen der Menschen und die gesellschaftlichen Herausforderungen richtete. Man verstand Kirche plötzlich nicht als Gnadenanstalt, außerhalb derer Gott und Mensch keine Chancen hätten, sondern als Zeichen in der Welt für eine Hoffnung, die letztlich auf Gott setzte und nicht primär auf die Heilsinstrumente und Gnadenmittel der Kirche. Diese wenigen Hinweise vermitteln eine kleine Ahnung davon, welchen weiten Weg wir auch in der Kirche in kurzer Zeit gegangen sind. Mein eigenes Leben in dieser Zeitspanne kommt mir manchmal vor wie eine subjektive Dogmengeschichte.

Diese Bewusstseinschübe veränderten das alltägliche Profil des kirchlichen Lebens kolossal. Für die Kirche ergaben sich Basis-Gewinn und Realitätsnähe. Dabei trifft durchaus zu, dass in der ersten Phase diese Reform-Anliegen eher von Theologen und so genannten „Experten“ artikuliert worden sind. Nach den nationalen Synoden in den 1970er Jahren gelangten diese Impulse verstärkt an die Kirchenbasis. Der argumentierende und nachdenkende Aufbruch erhielt eine eher demokratisierende, narrative, symbolische und zusehends erlebnisorientierte Breitenwirkung

im noch interessierten Kirchenvolk. In diesem Kontext sind auch die gesellschaftlichen Umbrüche zu sehen: Individualisierung, Differenzierung, Risikogesellschaft, Erlebnisgesellschaft, Multioptionengesellschaft usw. Sie führten zu kulturellen, ökonomischen und technischen Beschleunigungsprozessen. Verstand sich die Kirche auf dem Konzil noch selbstbewusst gleichsam als Gegenüber zur Welt, machte sie zusehends die Erfahrung, wie sehr ihre Wege gesellschaftlich gesteuert, bedingt und beeinflusst waren und sind. Ohne ins Detail gehen zu können: Die Kirche geriet nach außen in die Defensive und nach innen in Konflikt mit der Erbschaft ihrer eigenen Tradition. Und dies geschah gleichzeitig bei einem massiven Rückgang an aktiver und emotionaler Kirchenbindung. Viele bekunden ihre Mühe mit organisierter und dogmatischer Religiosität. Und je mehr Kirche als Administration erscheint, flüchten die Menschen. Das neu anwachsende Interesse an außerkirchlichen spirituellen Suchbewegungen im gesellschaftlichen Umfeld scheint ein Gegenhorizont zu sein. Ob es – wie oft behauptet – „eine Rückkehr der Religion“ in unsere säkulare Welt ist, ist nicht so eindeutig. Zwar glaubte eine gewisse Moderne, das Ende von Religion ankündigen zu können, weil die Menschen ihre Identität selber machen könnten. Nun zeigt sich, dass Religion doch nicht einfach ein Relikt der Vergangenheit ist, sondern dass die Moderne gegen ihre eigene ursprüngliche Absicht Religiosität suchen lässt und in diesem Sinn „religionsproduktiv“ ist.

Manche politischen und ökonomischen Bestrebungen gelangen an ihre Grenzen. Die Sperren für Solidarität und Kommunikation zum Wohl der Menschen werden persönlich spürbar und medial sichtbar. Die Gesellschaft scheint an manche Grenzen ihrer Gestaltbarkeit zu gelangen. Angst und Ängste lassen nicht mehr zur Ruhe kommen und rufen vielfach versteckt nach Orientierung.

Bei solchen Positionsverlusten gerät eine Institution leicht in eine als bedrohlich empfundene Krisenstimmung. Das traditionelle hierarchische Gefüge verfängt sich in Abwehr. Das löst Angst aus (weil mentale und praktische Mobilität angesagt ist). Die früher vermeintliche Uniformität und Geschlossenheit und damit Sicherheit sind zerbrochen. Und Angst kann dazu verführen, den Verteidigungsring auszuweiten. Die Ängstlichen fürchten um urkatholische Positionen. Und die Ungeduldigen sehen das Konzil verraten. – Allzu schnell werden neue Mauern errichtet zwischen denen, die richtig zu glauben meinen, und denen, die dazu bekehrt werden sollen. Darob verliert man aus den Augen, dass der christliche Glaube in sich die tiefsten Quellen für Toleranz birgt.

2.2 Gesellschaft: Quartiermeisterin auch für die Kirche(n)

Durch das Konzil lernte die Kirche, über sich selber nachzudenken. Dieser Weg zeigte, dass die unübersichtliche Komplexität und überfordernde Kompliziertheit der Wirklichkeit vor den Kirchentüren nicht Halt gemacht, sondern sich in die Kirche selber ergossen hat. Eine hochdifferenzierte und individualisierte (z.T. singularisierte und damit desolidarisierende) Gesellschaft mit ihrer Macht und ihren Normen, aber auch mit ihrer Brüchigkeit und mit ihrer Brutalität (wie die jüngsten Krisen auf Weltebene beweisen) sowie mit ihrer medialen Öffentlichkeit ist zur maßgeblichen Quartiermeisterin auch für die Kirche geworden. Rückzüge in kontrollierbare Reviere nützen nichts und heilen noch weniger. Wenn z.B. Gleichstellung von Mann und Frau, Partizipation, demokratische Entscheidungsfindung, Menschenrechte und faire Konfliktverfahren selbstverständliche Normen geworden sind, auch wenn man ihnen in der Praxis oft nicht die Ehre antut, dann schafft das unüberwindliche Spannungen zum geltenden kirchlichen Rechtssystem. Dieses kommt für viele Menschen daher mit einem tiefen Argwohn gegenüber dem freiheitsliebenden Denken und gegenüber der Leiblichkeit mit der Vitalität und der Sexualität des Menschen. Dabei hätte die Kirche dazu viel zu sagen. Zudem ist die Kirche zentralistisch übersteuert und patriarchal strukturiert. Die interne Kommunikation verläuft mit der medialen Ästhetik eines Hofzeremoniells nur von oben nach unten. Und in der Logik des Systems werden nicht zuerst pastoral und kommunikativ kompetente Leute, sondern Systemloyale in Linienpositionen berufen, wie Bischofsernennungen schmerzlich zeigen, die ganzen Bistümern den Frieden kosten. – Gibt es somit an die Adresse der Kirche nicht auch so etwas wie Fremdprophetie? Die Menschenrechte, die auch auf christliche Wurzeln zurückgehen, pochen an die Kirchentüre.

Andererseits ist es gerade diese Welt in ihrem zivilgesellschaftlichen Zuschnitt, die die Orte der Kirche bestimmt, wo in die Furchen des gesellschaftlichen und persönlichen Alltags der Same der Hoffnung gestreut sein will.

Vor diesem Hintergrund sei eine Konflikthypothese gewagt, die die Krise und die in ihr schon schlummernden Chancen anzudeuten oder womöglich zu erhellen vermag.

3. Versuch einer kirchlichen Konflikthypothese

Einen Krisenherd zu benennen, heißt nicht, ihn hämisch und selbstinszenierend zu bedienen, sondern sich ihm anzunähern, um heilende Schritte für die weitere Wegsuche auszukundschaften. Es könnte ja sein, dass in Zusammenbrüchen etwas Neues auf- und durchbrechen möchte. Zwar wird gegen die Kritik an der hierarchischen Struktur eingewendet, man soll sich nicht dauernd auf institutionelle Probleme fixieren. Es käme doch primär auf die mystische und sakramentale Dimension der Kirche an. Letzteres ist unbestritten. Aber damit sind Anfragen an das System unserer Kirche trotzdem sinnvoll, denn auch das Kirchenrecht verkündet oder suggeriert gegen die eigene Absicht Anti-Propaganda. Immerhin ist Glaubwürdigkeit keine beliebige Option. Die Menschen registrieren sehr wach, wenn seitens des kirchlichen Lehramtes an die Welt zu Recht die ethischen Höchstpreise verkündet werden, aber im binnenkirchlichen Anwendungsbereich die Kosten im Sinne dieser Grundsätze nicht selber übernommen werden. Das löst Ärger aus: Man gehorcht den eigenen Prinzipien nicht. Ähnlich ist es mit der Verweigerung, über die heißen Eisen zu diskutieren. Nicht die Hilflosigkeit, wie die Probleme zu lösen sind, ist das Problem, sondern die Verweigerung der Entscheidungsträger, über die Probleme überhaupt zu reden, vergiftet die Atmosphäre.

Die aktuellen Spannungen in der Innenarchitektur unserer Kirche und der ungeheure Realitätsverlust des Systems sind m.E. folgendermaßen zu diagnostizieren. Die vorhin genannten Schritte der katholischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil belegen, dass die Kirche sich in einer differenzierten und pluralistisch gewordenen Zivilgesellschaft befindet sowie in einem tief greifenden Wandlungsprozess. Was ist damit gemeint? Die Kirchenverständnisse und die Vorstellungen über die Kirche haben sich intern vervielfacht und atomisiert. Die dynamisierenden Bewusstseinschübe seit dem II. Vatikanischen Konzil haben den früher monolithischen Binnenraum der Kirche enthärtet und selber pluralisiert. Vervielfacht haben sich gleichzeitig die Konzepte des pastoralen Handelns bis hin zu verschiedenen Kategorien von Spezialseelsorge (obwohl auch diese letztlich Normalseelsorge sind). Zudem: In den letzten Jahren sind – unter dem Druck des Priester- bzw. Personalmangels und infolge des Geldmangels (z.B. in Deutschland) – auch die früheren kirchlichen Sozialformen neu in Bewegung gesetzt und strukturiert worden: z.B. Pastoraler Entwicklungsplan im Bistum Basel, die Lebensraumorientierte Seelsorge im Bistum St. Gallen, die Sektorenpastoral im französischsprachigen Raum ... (Pastoralräume, Seelsorgeeinheiten, Pfarrverbände und nicht zuletzt die Präsenz als Bahnhofs-, Flughafens-, Einkaufszentrum-Kirche, z.B. Sihlcity in Zürich). Aber nicht nur die Kirchenbilder, nicht nur die Seelsorgekonzepte und die pastoralen Sozialformen haben sich enorm verändert und sich dem gesellschaftlichen Kontext angepasst,

sondern auch das kirchlich-pastorale und theologische Betriebspersonal. Und dies greift sozusagen intim in das hierarchische Selbstverständnis unserer Kirche hinein.

Es hat sich somit innert weniger Jahrzehnte so viel gewandelt, ohne das Wesentliche zu verlieren, dass das alltägliche Gesicht der Kirche meiner Jugend heute kaum mehr auszumachen ist. Allerdings – und dies spitzt die Konflikthypothese zu – hat sich alles differenziert und der Kirche ein verändertes Profil beschert. Nur einzig und allein das kirchlichenrechtliche Gewand bzw. die geschichtlich entfaltete Organisationsform der Kirche ist vorkonziliar stehen geblieben. Es wird in seinem geradezu feudalistischen Zuschnitt eher wieder forciert. Die kanonische Kirche ist für das inzwischen üppig Gewachsene zu eng geworden. Was sprießen und leben will, will sich entfalten und beansprucht Lebensraum. Dadurch werden bemühende Konflikte erzeugt. Regelverstöße, Druck von unten und schismatisierende Selbsthilfe werden geradezu provoziert. Am meisten bedrängt mich aber die Mutlosigkeit und Resignation der Enttäuschten mit viel gutem Willen. Für manche ist der Weg zu lang und zu mühsam geworden. Die sozusagen amtliche Kirche riskiert vieles, was pastoral eigentlich zu retten wäre, wenn wir z.B. allein an den Reichtum des sakramentalen Lebens denken, der durch den so genannten „Priestermangel“ bedroht ist. Oder haben wir Gesetze, wonach Gemeinden bzw. Pfarreien sterben müssen? Es ist wohl eine pastorale Chaostheorie aufgetragen, die nicht leicht sein wird, vor allem für jene nicht, die für den Zusammenhalt der Kirche geradestehen und oft in unbarmherzigen Spannungen ausharren müssen. In Kurzform: Reformen sind angesagt. Sie sind verantwortlich in die Wege zu leiten, Reformen, die pastoral notwendig und theologisch möglich sind. Es hilft alles nichts und heilt noch weniger, wenn sich das System dauernd gegen die gewachsene Modernität im eigenen Hause und gegen die Unverwüstlichkeit (Vitalität) der eigenen Basis stemmt und sich daran wund reibt. Der binnenkirchliche Kulturkampf des Systems mit der Modernität in den eigenen Reihen verliert sich im Zweitrangigen.

Was würden nun die schon genannten Prophetinnen und Propheten uns des weiteren ins Ohr raunen, die gesagt haben: Schaut zuerst einmal genau hin. Habt Mut zur Wirklichkeit. Ich höre sie mahnen: „Warum habt ihr Angst? Habt doch Vertrauen. Seht ihr denn nicht, was sich schon zeigt und was schon reift? Seht ihr denn nicht, dass schon in aller Stille keimt, was sich als das Rettende und Heilende zeigen will?“ Es kommt die Geschichte vom Sturm auf dem See Genesaret in den Sinn (Mk 4,40). Man schrie zu Jesus, der im Boot schlief. Und seine Antwort: „Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr keinen Glauben?“

4. Auch das Rettende keimt und wächst

In dieser Zeit des Umbruchs emergiert von innen her auch das, was Rettung, Zukunftskraft und Geburt zu versprechen vermag. Kirche ist nicht nur Ort der Probleme, sondern auch Ort der Problemlösung und der Ressourcen dafür. Es ist schon da, was wachsen und institutionell, vor allem aber existentiell in und durch uns Raum und Klima gewinnen will. Die schon erwähnte Vielfalt der Kirchenbilder, die unterschiedlichen Pastoralkonzepte, die Prozesse um die seelsorglichen Sozialformen bzw. pastoralen Räume und das differenzierte und professionalisierte Personalprofil zusammen mit der immer noch sehr beachtlichen Zahl an freiwillig und ehrenamtlich engagierten Christen und Christinnen, nicht zuletzt auch in unseren staatskirchenrechtlichen Organen, bergen doch Schubkraft in sich. Sie alle sind Wege und Spuren in die mittel- und langfristige Kirchengesellschaft. Sie machen die Kirche ortskundig im Leben der Menschen und gesellschaftlich sozusagen anschlussfähig. Entpuppt sich bei genauerem Hinsehen nicht manches, das wie eine Krise verlegen machte, doch als heimliche Chance?

Unsere Kirche ist mit den anderen Kirchen zusammen eine zweitausendjährige auf der Basis der jüdischen Tradition aufbauende Interpretationsgemeinschaft der Botschaft Jesu und der Impulse für die praktische Nachfolge in seinem Geiste. Trotz aller historischen Veruntreuungen ist dies auch eine ungeheuer reiche Weisheits- und Solidaritätsgeschichte, auch wenn dies in unserer medialen Öffentlichkeit nicht die verdiente Beachtung findet. Zudem ist das institutionelle Gewand unserer Kirche eine weltweit bis in die territoriale (Pfarrei-)Struktur hinein organisierte Institution, die als Solidaritätsverband kein vergleichbares Pendant findet. Herzschriftmacher sind dabei auch die Orden und religiösen Gemeinschaften, die mehr Dank und Anerkennung verdienen. Denken wir auch an die übernationale Bedeutung einer moralischen Instanz wie das Papsttum, wenn der Papst vor der UNO für Menschenrechte, gegen Gewalt und Krieg sowie gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit eintritt. Trotz des reformbedürftigen Systems gibt es auch in unserer Kirche hierzulande und weltweit trotz der Ermüdungserscheinungen eine charismatische Dynamik, spirituelle und geistige Schubimpulse, menschliche Ressourcen, ethische und solidarische Synergien und so viel guten Willen mit prophetischer Wut und Glut und in aller Stille so viel selbstverständliche und unbelohnte Treue. Dies wäre auch Realitätsverlust, nicht sehen zu wollen, was in und durch Kirche geschieht und sich schenken will. Kirche ist auch ein weltweites Netz von Frauen und Männern, die einen geistlichen Schatz darstellen, der menschlich reich macht und gleichsam ein Anti-Biotikum sein kann gegenüber der Kirchen-Verstimmung. Ich würde als einzelner verdummen und seelische und spirituelle Energien verspielen, wenn ich mich aus der Nähe zu einem solch weitverzweigten

Solidaritätsverband und aus einer solchen Interpretationsgemeinschaft des Glaubens mit ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Vielfalt abkoppeln wollte. Mit Hinweis auf eine unideale Kirche kann man sich nicht aus der Eigenverantwortung stehlen und sich schenken, als Christ oder Christin selber erwachsen zu werden, solidarisch mitzutragen und sich und andere dabei auszuhalten.

Das wäre gleichsam die zweite Wegweisung der Prophetinnen und Propheten, die zu Rate zu ziehen sind. Man merkt schon, wie prophetische Stimmen mit Weissagung über die Zukunft bzw. Weisungen für die Zukunft in Verbindung gebracht werden können. Aber diese Stimmen sagen noch ein Drittes: „Hört auf das Evangelium und bleibt seiner Botschaft treu — gelegen oder ungelegen.“

5. Treue zur Vision und ihren Anliegen: „Geht und bringt die Botschaft“ (Mt 28,10)

Wenn Lebensprozesse langen Atem verlangen, genügt der Pragmatismus kurzfristiger Interessen und das taktische Balancieren zwischen polarisierenden Kräften kaum mehr. Es bedarf somit der Perspektiven und Anliegen, die unsere Treue und Hartnäckigkeit verdienen, auch wenn der Erfolg unserer berechtigten Hoffnungen ausbleibt. Der Erfolg hat uns keinen Treueeid geschworen. Der Kirche ist aber von ihrer tragenden Botschaft her ein Immunsystem als widerstandsfähige Resistenz gegen die eigenen Selbstgefährdungen gegeben. Gemeint ist damit ihre charismatische Tiefe und Kraft aus dem Glauben an Jesus Christus und im Vertrauen auf seinen Geist. Zwar werden seit einem Jahrzehnt viele empirische Untersuchungen gemacht, um das Kirchenverhalten der Menschen zu untersuchen. Das ist gut, wenn damit Realitätssinn und Verständniszugänge gewonnen werden und der Kirche Rat erteilt wird, *wie* sie ihrer Sendung nachkommen kann. Aber sie (z.B. Mc Kinsey und Milieu-Studien) können keine prophetische Theologie ersetzen und sagen, *was* die Kirche soll. Leicht könnte sie ihre Zukunft auf falschen Hoffnungen und Anbietungen an die so genannte „Moderne“ aufbauen. Es geht primär um die Evangeliums-Gemäßheit der Kirche und nicht zuerst um das Überleben der Kirche als Institution.

Eine theologische Kirchentheorie wird betonen, dass gelebte Kirche dort zu finden ist, wo Menschen sich auf den Weg und die Botschaft Jesu einlassen und wo in unserem gesellschaftlichen Alltag etwas erlebt und erfahren wird von jener neuen und größeren Liebe und Hoffnung, von denen uns das Evangelium erzählt. Kirche ist eine empirische Realität. Sie ist aber vor aller funktionalen und geschichtlich gewachsenen Vielfalt und Widersprüchlichkeit eine Gemeinschaft, die sich auf den Gott und Vater Jesu verlässt. Das macht Kirche so unverzichtbar und wertvoll, denn diese

konkrete Kirche hat uns diese einmalige Hoffnungsperspektive vermittelt und Zugang dazu eröffnet. Das ist das Einheitsprinzip, nicht eine monarchische Zentralregierung in Rom, aber auch nicht der freiwillige demokratische Zusammenschluss vieler Ortskirchen. Es geht somit um das „Zur-Sprache-Bringen“ der Botschaft Jesu, um das Hören auf das Wort Gottes und um das Sich-Einlassen auf einen Gott, der dem Dasein eines jeden einzelnen Menschen zum Segen d.h. zum „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) werden will. Insofern ist das unterscheidend oder spezifisch Christliche das entscheidend Menschliche. Im Zentrum steht das Offenbarwerden der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, die uns Jesus vorgelebt hat und die in uns selber auferstehen will. Unser Glaube nährt die Hoffnung, dass Gott jedem menschlichen und kirchlichen Tun zuvorkommt. Er ist schon immer da. Wir nennen das seine Gnade. Gottes Liebe ist nicht zu erschleichen, sie ist geschenkt.

Daraus folgt – und man spürt den geistigen Flügelschlag des Konzils –, dass das ganze Gottesvolk als geschwisterliche Gemeinschaft Zeichen des verheißenen Heils ist. Von Gott her sind alle berufen und „beansprucht“, Subjekt christlichen Handelns zu werden. Das unverzichtbare kirchliche Amt hat dafür Sorge zu tragen, dass verkündet wird, dass Gottesdienst gefeiert wird, dass die Nächstenliebe praktiziert wird. Dass dies geschieht und praktisch möglich wird, ist Aufgabe der kirchlichen Ordnung und ihrer Dienste. Das „Was“ dieses Dienstes: Glaube – Hoffnung – Liebe, das gehört allen. Darum ist die Verschiedenheit in der Kirche so wichtig wie die Universalität der christlichen Botschaft. Das setzt Träume frei. Das Volk Gottes wird aus der mystischen Tiefe bzw. aus der Ursprungstreue zur biblischen Botschaft und aus dem gottesdienstlichen Feiern und Danken seine Ursprungsenergie schöpfen. Es überwindet alle Formen der Diskriminierung und will sich als Gemeinschaft von Frauen und Männern verwirklichen. Es wird zu einem Ort, wo der ganze Reichtum der auseinander gebrochenen christlichen Traditionen in partnerschaftlicher Ökumene einzubringen versucht wird. Dabei ist die Kirche kein sich selbst erwärmender Ofen (Karl Rahner), sondern wagt eine um die Gesellschaft und den Einzelmenschen sowie um die Welt als Schöpfung Gottes sorgende Praxis. – Es ist offenkundig, wie christen- und kirchenkritisch eine solche Vision ist. Dies darf ich nicht kleinschreiben, nur weil ich selber der Botschaft gegenüber vielfach Schuldner bleibe. Umstürzlerisch bleibt eine solche christliche Option allemal – auch für mich.

Der sozusagen mystische Bezug zur Botschaft Jesu bleibt der Hoffnung spendende unverzichtbare Pol der Kirche. Den anderen Pol stellen die Herausforderungen der menschlichen bzw. gesellschaftlichen Gegenwart dar. Nur über diese beiden Pole definiert die Kirche in Wort und Tat ihre christliche Identität und erfüllt sie die aktuellen Dienstanweisungen Gottes. Keinem Horizont oder Problembereich darf sie ihre diakonische Sorge verschließen, auch wenn konkrete Lösungen nochmals eine ande-

re Frage darstellen.

Christsein findet seine Mitte darin, die geschenkte Hoffnung in konkreten Schritten aus- und mitzuteilen. Ohne konkrete Verankerung in der Menschen- und Gottesliebe (Karl Rahner) würde der Gott und Vater Jesu ein stimmschwacher Gott im Leben der Kirche bzw. der Christen und Christinnen. Und wir gestalteteten das kirchliche Leben vielleicht aktivistisch rührig und in internen Konflikten lärmig, aber trotzdem Gott-los und Gott-vergessen. Dabei sei nicht übersehen: Die meisten Konflikte in der Kirche haben ohnehin oft sehr wenig mit Theologie zu tun, sondern viel mehr mit Psychologie. Das ist das Ärgernis der unbereinigten Systemprobleme in der Kirche: die einen verhärten und verlieren sich darin, die andern erschöpfen sich an den dauernden Kirchenquerelen. Beide Seiten gehen aber dem System auf den Leim. – So stellt sich eine letzte Frage: Was würden nun unsere Prophetinnen und Propheten für die weitere Spurensuche in die Zukunft an Erinnerungen mit auf den Weg geben? Vielleicht ahnen wir dann auch, dass unsere heutigen Probleme gar nicht so neu sind, sondern an frühere Krisen erinnern. Dabei sollten wir gute TraditionalistInnen sein, die nicht konservativ im 19. oder 16. Jahrhundert mutwillig stoppen, sondern den ganzen Reichtum der kirchlichen Tradition bis zurück zu ihren biblischen Quellen zurück verfolgen. Wir gewännen viel Freiheit für die Lösung der aktuellen pastoralen Probleme.

6. Langer Atem in der Treue zum Anliegen: Brot-Vermehrung

6.1 Der Mensch als das zur Hingabe (Liebe) fähige Wesen

Ob es Winter oder Sommer ist in Gesellschaft und Kirche, ob Frühling oder Herbst, der Rhythmus des Lebens ist uns vorgegeben. Die Sorge aber bleibt, dass aus dem Glauben heraus der Wein der Lebens-Freude und das Brot der Lebenskraft weiterhin wachsen, gedeihen und ausgeteilt werden können. Mit dem Brot und der Brotvermehrung durch Kirche ist es ähnlich wie im Leben. Was sich vom Leben her – ein Leben lang – zeigen und offenbaren will, das haben wir nicht in der Hand. Es lässt sich weder machen noch kaufen, weder erjagen noch erpressen. Man kann sich ihm nur öffnen, aufmerksam auf die Signale des Lebens achten und auf seinen Spuren achtsam zu werden versuchen ... Dem Leben und dem, was sich vom Leben her auch im Horizont der christlichen Heilsbotschaft zeigen will, kann man sich letztlich nur hingeben oder sich ergeben, wenn wir nicht mehr für uns selber eintreten können. Diese Hingabe geschieht als Annahme dadurch, dass der Mensch das Angebot des Lebens im Licht des Glaubens mit dem Gewicht seines eigenen Lebens unterschreibt: mit seinem Glück und seiner Not, mit seinem Hoffen und seiner Freude, mit seinen Grenzen und am Ende sogar mit seinem Sterben. – Auch für Jesus

am Kreuz gab es, als alle seine Warumfragen keine Antwort erhielten, nur die Treue und Hingabe in der Liebe.

Aber *dass* sich zu zeigen vermag und *dass* sich offenbaren kann, was es mit dem Leben im Horizont der christlichen Hoffnung auf sich hat, dafür sind wir zu unseren Anteilen durchaus verantwortlich. Nur wenn wir uns selber dem öffnen, was ankommen und sich entfalten will in unserem Leben, kann das Leben eine Ahnung von sich selber schenken und uns darüber ins Licht setzen, was es mit Liebe, Gerechtigkeit, Versöhnung, Trauer und Abgründigkeit, aber auch mit Dankbarkeit und Freude auf sich hat. Das haben wir bis zu einem gewissen Grad in der Hand, dafür werden wir haftbar, auch wenn natürlich vieles im Leben auch eine Frage der seelischen Kraft bleibt. Für das Entscheidende im Leben bezahlt man letztlich immer mit sich selber, werden wir Subjekt der eigenen Würde. Das gilt letztlich auch für unsere Kirchenträume. – Ein System verlangt Identifikation. Das Ziel ist aber nicht Identifikation, sondern Identität. Darin kann man sich nicht mehr stellvertreten lassen. Diesen vielen meist kleinen Auferstehungsschritten im Leben dient die Kirche im Horizont der christlichen Hoffnung auf „Leben in Fülle“ (Joh 10,10).

So möchte ich meine Ausführungen beenden mit einigen letzten Hinweisen, die prophetische Frauen und Männer schenken.

6.2 Keine Zeit des Erntens, sondern des Säens

Die volkshkirchliche Situation, in der das kirchliche Leben auch gesellschaftlich verankert und gestützt gewesen ist (obwohl ich grundsätzlich eine Kirche des Volkes vertrete), war eine Zeit des Erntens und des Einfahrens des Ernteertrages mit vollen Fudern in die Scheunen der Kirche. Die volkshkirchliche Hochkonjunktur von Kirche hat sich z. T. lautlos verabschiedet. Wir müssen pastoral wohl lernen, nicht den Ernteerträgen der Vergangenheit konsterniert nachzujammern, sondern das mühsamere Säen zu üben, wie auch immer der Boden beschaffen sein mag. Jesus hat nicht gesagt: „Gehet hinaus in alle Welt und ihr werdet ernten und populär sein.“ Vielmehr ist Aussaat angesagt. Die volkshkirchliche Pastoral war – aus heutiger Sicht – gesellschaftlich ein Erfolgsmodell. Priorität hat aber das Anliegen, dem wir Erfolg wünschen, nicht zuerst die Erfüllung unserer Erfolgsabsichten. Das bedeutet, dem Anliegen und der Sendung der Kirche treu bleiben, auch wenn sich die Zeit so mühsam hinzieht, wenn sich unsere Erwartungen nicht wie gewünscht erfüllen. Aufgetragen ist zu säen, ohne das Wachsen kontrollieren oder vorzeitig zur Reife drängen zu können. Aber nur denen, die säen, kann es blühen, dass das Brot wächst, sich vermehrt und ausgeteilt werden kann. Das Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen gibt einen feinen Hinweis (Mt 13,24-30). Auf das Säen kommt es an, nicht die wachsende Saat krampfhaft nach

Unkraut abzusuchen und dieses zu vertilgen. Wer sagt überhaupt, was Unkraut ist? „Wachsen lassen“ ist zutiefst ein pastorales bzw. christliches, ja menschliches Grundmotiv. Dabei „tröstet“ das Bild von der Ähre: Wenn das Korn im dunklen Erdreich liegt, weiß es noch nicht um die fruchtbare Fülle der Ähre. Aber es hat die Kraft dazu, dass die Ähre reift und voll erblüht und ganze Kornfelder in ihrem Leben speichert. Ich finde, dies ist ein wunderbares Gleichnis für unser heutiges Thema.

6.3 „Adsum“: an den Orten des Lebens daheim

Wenn die Situation der Kirche unter gesellschaftlichen Bedingungen im Umbruch begriffen ist, dann gilt es, die möglichen kleinen Schritte großer Optionen zu tun und sich damit in die zerrissene Ambivalenz des Lebens zu begeben. Rückzüge in die Geschlossenheit eines Systems, eines idyllischen pastoralen Schrebergartens oder auf kognitive Inseln der Theologie verheißen keine Lösung. Der Weinberg Gottes sind die Menschen und ihre Welt. Der Weinberg Gottes ist immer größer als die je eigene Welt und als die kirchlichen Orte. Jeder Teil ist Ernstfall des qualitativ Ganzen, aber kein Teil ist das Ganze. Das ist ein starkes spirituelles Strukturprinzip der Kirche. Es verdiente, bis an die Grenzen der Möglichkeiten getestet zu werden. Was ist damit gemeint?

Der einzelne Christ und die einzelne Christin bedürfen um ihrer Menschlichkeit und um ihres Christseins willen der erlebnismäßigen Orte, der existentiellen Verortung, um offen und beweglich zu werden für den eigenen Lebensweg. Auch im Christsein bin ich in der Spannung zwischen der Makroebene des gesamtgesellschaftlichen Kontextes und der Mikroebene des persönlichen und überschaubaren Lebensraumes auf kommunikative Orte angewiesen, um zu lernen, mit anderen gemeinsam den Weg zu beschreiten und langen Atem zu gewinnen.

Nun wendet sich die Frage: Wo brauchen Menschen Kirche?

Für die Kirche bedeutet dies, in einer individualisierten und pluralistischen Welt den Biographien der einzelnen Menschen kommunikative Erlebnisorte zu ermöglichen und in der eigenen Sozialgestalt Vielfalt und punktuelle Erfahrungen (eventuell niederschwellige Events...) zuzulassen und diese fruchtbar zu gestalten. Die Freuden und Leiden der Menschen im gesellschaftlichen Umfeld, die Angst vor Gewalt, Arbeitslosigkeit und Armut sowie die Sehnsucht nach sinnhafter und sinnvoller Bedeutung des eigenen Lebens führen dann zu Erfahrungs-Orten, wo Kirche mit ihrer Botschaft von einem menschenfreundlichen Gott ihr „Adsum“ (da bin ich) wagen darf. Damit erhält die Frage nach dem Ort der Kirche über eine rein äußerliche lokale Ver-Ortung die Bedeutung einer existentiellen Orthaftigkeit, die menschliche Ortlosigkeit und existentielles Unbehaustsein überwinden helfen will. Die Kirche muss nicht verantwor-

ten, dass sie sich auf eine verworrene und widersprüchliche Realität einlässt, sondern nur, wie sie es tut und welche Hoffnung sie dabei leitet.

Orte der Kirche sind überall dort zu suchen und zu finden, wo Menschen sich selber suchen und die Souveränität des Selbst zu verbinden versuchen mit dem Bemühen um eine kommunikative Kultur und solidarische Praxis. Damit sind auch die diakonischen Herausforderungen, aber auch die Sinnsuche des heutigen Menschen, Politik, Bildung, Öffentlichkeit und Kunst Orte der Kirche. Solche Orte sind keine festen Plätze, wo man sitzen bleibt, sondern wo sich Erfahrungen schenken lassen, dass Ängste zugelassen oder überwunden werden und Menschen Vertrauen in sich und in die Gemeinschaft mit anderen Menschen gewinnen. Es wächst dann der Mut, aktiver Pilger zu sein und nicht nur passiver Passagier des eigenen Lebensschiffes. Es geht darum, in Wort und Tat an den Lebensplätzen der Menschen mit all den Höhen und Tiefen, mit aller Angst und Freude und mit allen Schwellen und Übergängen praktisch zu definieren, was Hoffnung bedeutet. Dies gilt auch für jene, die ihre Lebensfassaden mit viel Aufwand stylen, das Glück gleichsam kaufen wollen und mit viel Rührigkeit ihr Lebensschiff manövrieren. Kirche wäre dann ein Horchposten für die Lebens-Sehnsüchte der Menschen und ein Lichtsignal für deren Suchbewegungen.

6.4 Brückenbau ist angesagt

Trotz aller Fortschritte befinden wir uns in einer Zeit bemühter Polarisierungen auf allen Ebenen und der Tendenz von Parallelgesellschaften und widersprüchlichen Milieus in Kirche und Gesellschaft, wobei die einzelnen kulturellen Milieus kaum mehr Kontakt miteinander hegen oder eine gemeinsame Sprache pflegen. Gefragt sind Leute, die Brücken bauen und nicht nur Brückenpfeiler armieren. Mit dem Begriff „Pontifex“ (Priester, Bischof, Papst) ist ja Brückenbau gemeint. Leider ist die Tiefe dieses Begriffs durch das System auch enteignet worden. Im Blick auf unsere Kirche geht es um Brücken zu den Menschen mit ihrer Welt, um Brücken zwischen den polarisierenden Lagern in der Kirche, zwischen dem helvetischen Eigensinn und dem weltkirchlichen Gemeinsinn (und umgekehrt), aber auch zwischen Vergangenheit und Zukunft. Gemeint ist die partnerschaftliche Kommunikation zwischen Kirchenleitung und den Teilkirchen, zu den anderen Kirchen und nicht zuletzt zwischen Klerus und Laien. Diese pontifikale Qualität wäre nicht zuletzt in einer zerrissenen Welt ein exemplarisches Zeichen. Und letztlich ist die pontifikale Qualität das tiefste exemplarische Zeichen für die Sendung der christlichen Botschaft bzw. den Brückenbau zwischen Gott und Mensch.

6.5 Selber gehen, aber nicht alleine, sondern mit anderen zusammen gehen

Das kirchliche System ändert sich nicht aus sich selber. Aber es gibt die Menschen im System und des Systems. Das ist die einzige Chance, auch wenn man im einzelnen Mühe hat miteinander. Dabei kommt es darauf an, selber zu gehen, aber nicht alleine zu gehen oder andere allein zu lassen. Es warten viele darauf, nicht allein gelassen zu werden. Gegenüber der Stellvertretungssuche an der Basis, die alles gleichsam von oben erwartet bzw. nach oben delegiert, und gegenüber der Stellvertretungssucht, die alles an sich zieht, gilt es, die Eigenverantwortung und das Vertrauen in gemeinsame Schritte zu stärken, Kräfte zur charismatischen Synergie zu sammeln und zu bündeln. Natürlich bedürfen solche Optionen der strukturellen Instrumente, die Vielfalt und Gemeinsamkeit in synodal elastischen Strukturen verbinden. Es braucht Orte und Organe für den vertikalen und horizontalen Dialog, für die Ökumene nach innen, die Voraussetzung ist für eine gelingende Ökumene mit den anderen Kirchen und letztlich für das interreligiöse Gespräch. Und ich bin überzeugt, wären die Entscheidungsträger der Kirche in echt partizipatorischen Formen eingebunden, viel Argwohn und große Ängste würden im Miteinander wie von selbst abgebaut; mitmenschliche Wärme und Umsicht würden allen gut tun und mehr Licht zulassen. Ich denke, dass neben den Pfarreien nicht nur Klöster, Orden und Bewegungen hier von Bedeutung sind, sondern auch Protest- und Solidaritätsbewegungen wie „Wir sind Kirche“, „Kirche von unten“, in der Schweiz: Aufbruch-Bewegung, Tagsatzungsverein, „Luzerner-Erklärung“ oder „Forum für offene Katholizität“, um nur einige zu nennen. Dies bedeutet natürlich wie üblich im Leben, die eigene Schuldigkeit gegenüber den Anliegen auch auszuhalten, aber einander auch Synergie und kritische Orientierung zu schenken sowie Mut zu gewinnen, einander die so genannten „dummen“ Fragen nicht zu schenken. Dann ergeben sich Begegnungen und Inspirationen mit all ihren Überraschungen durch Menschen, die zu kennen immer wieder dankbar macht. Auch in diesem Punkt birgt unsere Kirche viel mehr Charme und Quellen für Freude, kämpferische Glut und für Humor, als oft wahrgenommen wird.

6.6 Kirche dient einer Liebe, die sie nicht selber erfüllt

Wenn Kirche trotz aller menschlichen Grenzen von ihrer Sendung her ein lebendiges Plädoyer für Mitmenschlichkeit und Hoffnung sein darf, dann stellt sich abschließend noch eine Frage. Kommen uns eventuell heute z.T. die menschlichen Ressourcen für Religiosität und den christlichen Glauben lautlos abhandeln? In der so genannten „westlichen Welt“ mit ihrer wirtschaftlichen Power und dem daraus entsprin-

genden Sicherungsbedürfnis scheinen manche Menschen wie von einer Unfähigkeit zum Glück heimgesucht. Es macht mich hellhörig, wenn selbst junge Menschen von einer „inneren Leere“ sprechen; man „spüre sich selber nicht mehr“. Manche möchten eine Sprache finden für das, was stumm macht. Könnte es sein, dass wir Menschen gegenüber dem Leben erblinden, wenn es uns rundum gut geht und es zur angepassten Leistung mit freudloser Pflichterfüllung zwingt? Auch mit dem Spießertum einer Konsumsattheit kommt man nicht mehr durch. Gibt es eventuell auch Phänomene der Subjekterschöpfung, die nicht einmal zu benennen vermögen, was fehlt. – Wohin soll man aufbrechen? In der postmodernen Melancholie entwässern sich viele Quellen der Leidenschaft und Lebendigkeit, vertrocknen Glaube und Zuversicht und die Kräfte, über den Tag hinaus mit anderen zusammen solidarisch unterwegs zu sein. Es verlöschen Visionen sowie moralische, kulturelle und religiöse Orientierungen, die bewegen und für die man sich einsetzt und bewegt. Das ist allerdings nur ein Segment. Auf der anderen Seite schwelt bei aller Subjektermüdung eine Sehnsucht danach, wovon sich die eigene Seele nährt, nach Lebenssinn, nach Liebe und Geliebtwerden, die Sehnsucht nach Lebenskunst und Lebenshilfe. Und Umfragen belegen, dass gerade in dieser Hinsicht große Erwartungen an die Kirchen vorhanden sind.

Es soll nicht der Aspekt einer postmodernen Melancholie klischeehaft verallgemeinert werden. Dennoch: Die Sensibilität scheint wieder stärker dafür zu erwachen, dass die Menschen an der reinen Diesseitigkeit – ohne Hoffnung und existentielles Vertrauen – zu ersticken drohen (Bertelsmann-Studie Ende 2007). Man spricht von Sehnsucht nach Spiritualität. Wenn die Ressourcen für Hoffnung und Lebensvertrauen ausgepowert oder wie versiegt *erscheinen*, dann wird das Leben flach. Und was flach wird, hebt nicht das Niveau. Selbst der wieder laut gewordene Atheismus scheint jene anzustrengen, die Gott wegzuglauben vermeinen. Manche suchen nach Wegen und Orten, die aus der faden Tristesse, den destruktiven Lebenslügen und der metaphysischen Ortlosigkeit herausführen. Vielleicht schneller als wir vermuten rufen Menschen nach den Diensten der Religion und nach christlichen Lebensperspektiven, nach Hoffnung. Ich weiß es nicht genau. Aber die christliche Botschaft entlastet von der Überanstrengung der neuzeitlichen Selbstbehauptung. Vertrauen aus dem christlichen Glauben lässt ebenso weltoffen werden wie in einem gewissen Sinn weltsicher.

Die Antwort des christlichen Glaubens, die es auf Tod und Leben in die Herzen der Menschen zu streuen gilt, erfüllt sich darin, dass alle Orte des menschlichen Lebens und alle existentiellen Erfahrungen „Passagen“ Gottes werden, wo Gott sich gleichsam im „Vorbeigang“ (passah) zeigt. Der Geist Gottes weht, wo er will. Wenn sich dies schenkt, dann soll die Kirche an den menschlichen Erfahrungsräumen auch geweihte Räume der Sammlung und heilige Zeiten des Feierns pflegen. Der Kreislauf ei-

ner selbstgemachten Zufriedenheit wird aufgebrochen, es wird Gottes Perspektive in die Baupläne unseres Lebenshauses eingezeichnet. Es wird Unruhe gestiftet, die nicht von bohrenden Fragen loskommen lässt nach sich selbst, nach Sinn des Lebens und nach Heil, nach Versöhnung – auch mit dem im Leben Unabgegoltenen, nach Gerechtigkeit und Liebe. Diese Räume und Zeiten sind dann nicht vom profanen Leben getrennte Sakralräume, sondern sakramentale Verdichtungen, d.h. Zeichen und Orte der Hoffnung dafür, dass Mensch und Gott zusammengehören, weil Gott treu bleibt. In diesem Sinn kann Kirche gar nicht genug orts-süchtig sein und in den Realitäten des Lebens daheim. Ihre Dynamik findet sie alleine darin, einer Liebe zu dienen, die sie nicht selber erfüllt, sondern Gott, zu dem wir im Vertrauen auf das Wort und den Weg Jesu unterwegs sind. Gott sei Dank!

„Ich hasse dich Gott, auch wenn es dich nicht gibt!“

! Atheistische Stimmen der Gegenwart: Eine Anfrage an die Praktische Theologie?¹

Von Gott zu sprechen, hat in unseren Tagen etwas von der „Hässlichkeit“ verloren, die Walter Benjamin anspricht, wenn er für seine Zeit feststellte, dass der aufgeklärte Denker am besten nichts mit Theologie zu tun hat und vor allem sich nicht mit Theologinnen und Theologen sehen lässt.² Er diagnostiziert in diesem Aphorismus hellsichtig Haltungen und Mentalitäten einer denkerischen Kultur, in der die Gottesfrage ausgesetzt wurde. Thomas Rentsch spricht von „misslungenen Ersatzbildungen für ein wahrhaft Absolutes“, von „Substituten des Absoluten bzw. Gottes“ in der Moderne und aktualisiert seine These an Denkern wie Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Habermas und Derrida.³ In den 60er und 70er Jahren (des 20. Jahrhunderts) war Daniel Bell in der Zunft der Soziologen noch ein radikaler Außenseiter, wenn er in seinem bahnbrechenden Artikel „The Return of the Sacred? The Argument of the Future of Religion“ die „Rückkehr der religiösen Frage“ prognostizierte und Nietzsches Vision vom Tod Gottes als „religiöse Pornographie“ paraphrasierte.⁴

Das neu aufbrechende Gewaltpotential eines religiös fermentierten Fundamentalismus – gleich welcher Couleur – hat dazu geführt, dass die Gottesfrage ihre Hässlichkeit verlor und heute selbst in Talkrunden wieder aufgegriffen wird. Das dritte Jahrtausend soll nach den Auguren in der Trendforschung das Jahrtausend der Religion werden. Das amerikanische PEN-Zentrum beschäftigte sich 2006 auf seinem zweiten Literatenfestival mit dem Thema „Faith and Reason“ und wollte damit dem paradigmatischen Wechsel im Leseverhalten Rechnung tragen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn in jüngster Zeit sich erneut atheis-tische Stimmen in diesen Diskurs einmischen und zum Teil – wie Dawkins – zum Sturmangriff gegen diesen „Megatrend Religion“ blasen. Auch die grüne Politikerin Antje Vollmer hat sich mit professioneller Stimme in die

1 Abschiedsvorlesung am 9. Mai 2008.

2 Vgl. Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Bd. 1, 2. Hrsg. v. Tiedemann und Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974 (Werkausgabe 1980), 693.

3 Thomas Rentsch, Dialektik der Transzendenz bei Benjamin, in: Bernd Witte, Mauro Ponzi (Hrsg.), Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, Berlin 2005, 32-44, 32,37.

4 Daniel Bell, The Return of the Sacred? The Argument of the Future of Religion, in: British Journal of Sociology, Vol. 28 (4), 1977, 429-449, hier: 439.

Diskussion eingeschaltet.⁵

Was ist von diesem Trend zu halten? Die Rede vom Tod Gottes, der viele in der Moderne gefolgt sind, hat ein Vakuum geschaffen, das bereits Blumenberg diagnostizierte:

„Was in dem als Säkularisierung gedeuteten Vorgang tatsächlich geschehen ist, ist nicht Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten, die sich hinsichtlich der ihnen korrespondierenden Fragen nicht eliminieren ließen oder zu deren kritischer Aushebung als anstehender Probleme die Voraussetzungen und der Mut des Eingeständnisses der Insuffizienz fehlten.“⁶

Ihm folgt heute Gianni Vattimo. Für den italienischen Philosophen erschließt die „Verkündigung des Todes Gottes durch Nietzsche ... [eine] Welt, in welcher der ‚moralische Gott‘, das heißt, das metaphysische Fundament, tot und begraben ist“. „Doch“, so fährt er fort, „es handelt sich eben um den Gott der Philosophen, wie Pascal ihn nannte.“⁷ Eine der wichtigsten Auswirkungen dieses „Todes des metaphysischen Gottes und des allgemeinen oder fast allgemeinen Misskredits, in den jede philosophische Letztbegründung geraten ist“, besteht für den italienischen Philosophen darin, dass Wege „für eine erneute Möglichkeit der religiösen Erfahrung“ freigemacht werden. In diesem Babel eines spätmodernen Pluralismus entstehen nach ihm ganz neue Götter.⁸ Im Blick auf bestimmte Formen des Atheismus wird er noch deutlicher und radikaler: „Das Ende der Metaphysik und der Tod des moralischen Gottes haben die philosophischen Grundlagen des Atheismus liquidiert.“⁹

Aus der Zunft der Theologie haben sich bislang vor allem Vertreter aus der Fundamentaltheologie und Philosophie an diesem Diskurs beteiligt. Klaus Müllers Beiträge in dem von Magnus Striet herausgegebenen Buch „Wiederkehr des Atheismus“ beschäftigen sich mit der begründungslogischen Reichweite der verschiedenen Entwürfe der Gotteskritik.¹⁰ Sein Schüler Thomas Schärfl entwirft eine Systematik zu diesen Entwürfen und unterscheidet drei Spielarten:

5 Antje Vollmer, *Gott im Kommen? Gegen die Unruhestifter im Namen Gottes*, München 2007.

6 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966, 42.

7 Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München-Wien 2002, 26.

8 Ebd., 27.

9 Ebd., 29.

10 Klaus Müller, *Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema – und was Theologie daraus zu lernen hat. Und: Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologische Vernunft. Zu Peter Sloterdijks affektanalytischer Gotteskritik*, in: Magnus Striet (Hrsg.), *Wiederkehr des Atheismus*, Freiburg/Br. 2008, 29-56 und 77-98.

- eine akademische Form, die er unter der Bezeichnung „argumentativer Atheismus“ zusammenfasst, vertreten z.B. durch Bertrand Russell,
- einen „kulturellen Atheismus“, der sich mit der „hedonistischen und konsumistischen Gegenwartskultur“ auseinandersetzt, die sich ihre eigenen „Götter“ geschaffen hat und sich von den Postulaten des Christentums absetzt,
- nicht zuletzt einen „denunziatorischen Atheismus“, für den religiöse Menschen „im Grunde dumme, unmoralische und armselige Wesen“ bleiben, die zu bekehren sind.¹¹

Ich möchte diese letzte Form einen „missionarischen Atheismus“ nennen. Mit diesem Atheismus möchte ich mich ganz besonders auseinandersetzen.

Bereits Schärfl und Müller fragen am Ende nach der „Bringschuld der Theologie“, eine Frage, in die sich die Praktische Theologie einklinken muss, zumal das Thema „Atheismus“ bereits in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums aus pastoraler Perspektive diskutiert wurde (GS Nr. 19-21), eine Diskussion, in die sich der heutige Papst Benedikt XVI. in seinem Kommentar kurz nach dem Konzil eingeschaltet hat. Er schreibt zum Drama des Atheismus: Die Kirche müsse sich „auf ihren eigenen Anteil an der ganzen Frage des Marxismus, auf die Mangelhaftigkeit ihres eigenen ‚Humanismus‘ besinnen und so die umfassende, auch sie selbst angehende Frage, die der Marxismus bedeutet, annehmen“¹². Wenn er von der „Mangelhaftigkeit des eigenen ‚Humanismus‘“ spricht, begibt er sich auf die Handlungsebene pastoraler Praxis. Es geht also um weit mehr als um eine begründungstheologische Bringschuld der Theologie (im Sinne von 1 Petr 3,15), sondern um Formen einer Glaubenspraxis, die nicht in den Atheismus führen, sondern in der Polyphonie gegenwärtiger atheistischer Stimmen zur Gottesbeziehung anstiften.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen bilden zunächst einmal aktuelle atheistisch fermentierte paradoxe Sprachspiele, die uns in der Gegenwartsliteratur begegnen, Sprachspiele, in denen neue „religiösen Erfahrungen“, die Vattimo bereits diagnostiziert, ihren Ausdruck finden. Das Augenmerk richtet sich auf die innere Logik von Stimmen, für die der Gottesglaube – rational betrachtet – sinnlos ist, die jedoch auf der emotionalen Ebene nicht davon ablassen, mit diesem Gott, den es eigentlich gar nicht gibt, ins Gericht zu gehen.

¹¹ Vgl. Thomas Schärfl, Neuer Atheismus, in: Stimmen der Zeit 2008 (3), 147-161, hier: 147ff.

¹² Joseph Ratzinger, Kommentar zum Ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. III, Freiburg et al. 1968, 313-356, hier: 343.

1. Die Gottesfrage im Zwielficht paradoxer Sprachspiele

„Die einzige Entschuldigung Gottes“ sei „dass er nicht existiert“. Mit diesem von Nietzsche übernommenen „Atheisten-Witz“ eröffnet Magnus Striet am Ende seiner Habilitationsschrift die Stellungnahme zur Theodizeefrage. Solche paradox-theologischen Sprachspiele führen zu Erfahrungen und Denkformen, in denen sich etwas von gegenwärtigen religiösen Erfahrungen entbirgt. Es gibt Menschen, die sich als Atheisten bezeichnen, sich jedoch – gewollt oder ungewollt – immer wieder in Aussagen verfangen, in denen sie einen Gott postulieren. Ich möchte dies an zwei Beispielen aus der Gegenwartsliteratur verdeutlichen.

„... damit irgendjemand, wer es auch immer sei, sich wegen uns schäme, wenn er uns erschaffen hat“ (Imre Kertész)

Paradoxe Sprachspiele begegnen uns in der Holocaust-Forschung und in den Biographien von Folteropfern. Imre Kertész, ein ungarischer Überlebender des Holocaust, begründet seine schriftstellerische Erinnerungsarbeit mit dem Versuch, einen Gott als Schöpfer, wenn es ihn denn gäbe, anzuklagen, um ihm die Schamesröte ins Gesicht zu treiben für das, was seine Geschöpfe mit Menschen im Holocaust angestellt haben:

„Wenn ich schreibe, erinnere ich mich, muss ich mich erinnern, auch wenn ich nicht weiß, warum ich mich erinnern muss ... Wir leben um zu wissen und um uns zu erinnern ... Damit irgendjemand, wer es auch immer sei, sich wegen uns schäme, wenn er uns schon erschaffen hat. Ja, wir erinnern uns für ihn, den es entweder gibt, oder nicht gibt – das ist aber einerlei! Denn ob es ihn gibt, oder nicht, läuft letztendlich auf dasselbe hinaus. Das wesentliche ist: dass wir uns erinnern dass wir wissen und uns erinnern, damit sich jemand, irgendjemand, wegen uns, und vielleicht für uns, schämt.“¹³

Während Georg Büchner (1813-1837) zu Beginn des 19. Jahrhunderts in „Dantons Tod“ (1835) den Glauben an einen Gott, der dem Menschen in seinem Elend nicht hilft, aufgibt und tot sagt, ruft ihn Kertész zweihundert Jahre später wieder zum Leben, um – sich seines „Schöpfers“ erinnernd – nach der Shoa zu überleben.

Hier zeigen sich überdeutlich Konturen des Paradigmenwechsels im religiösen Bewusstsein zwischen Moderne und unserer so genannten „reflexiven Moderne“ oder „Postmoderne“. Auslöser für diesen Paradigmenwechsel sind Erfahrungen und Lebenszeugnisse von Menschen, die in den politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts Opfer von Terror und Gewalt wurden. Susan Shapiro beschreibt die neue Qualität der religiösen Krise

¹³ Imre Kertész im Gespräch bei: David Dambitsch (Hrsg.), Stimmen der Gerechten. Berichte von Überlebenden der Shoa, Feature, 3 CDs, Berlin 2002.

der Überlebenden des Holocaust. Im Mittelpunkt steht die Erfahrung, „offenkundig von Gott und nahezu der ganzen Welt vergessen und verlassen worden zu sein“¹⁴. Hinter diese Krise gebe es kein Zurück.

In diesem Kontext artikuliert sich die Gottesfrage heute nicht nur als Protest gegen einen Gott, der nicht hilft, wie bei Büchner in „Dantons Tod“. In den Mittelpunkt rücken Menschen, die sich auf Gott berufen, gottgläubig sind, die ihren Gottesglauben jedoch „orthopraktisch“ in ihrem Handeln verleugneten. Kertész spricht jedenfalls den Schöpfer und seine Geschöpfe in einem Atemzug an. An diesen Zeugnissen hat sich für mich die Frage nach der Bringschuld der Praktischen Theologie, die indirekt bereits Benedikt XVI. angesprochen hat, zugespitzt.

„Es gibt keinen Gott, und wir sind seine Propheten“ (Cormac McCarthy)

Der amerikanische Schriftsteller Cormac McCarthy greift in seinem Roman „Die Straße“ ebenfalls in seinen Dialogen auf die paradoxe Denkform zurück. Ein Mann und ein Junge sind unterwegs zum Meer, in den Süden, in die Wärme. Am Abend vor dem Schlafengehen gibt es folgenden Dialog:

„Was würdest du machen, wenn ich sterben würde?
Wenn du sterben würdest, würde ich auch sterben wollen.
Damit du mit mir zusammen sein kannst?
Ja. Damit ich mit dir zusammen sein kann.
Okay.“¹⁵

Die religiöse Dimension der Hoffnung, nach dem Tod „zusammen zu sein“, wird noch deutlicher, wenn McCarthy auf den folgenden Seiten das Aufwachen des Mannes im Morgengrauen beschreibt:

„Er lag da und lauschte dem im Wald tropfenden Wasser. Muttergestein, das. Die Kälte und die Stille. Die Asche der vorigen Welt von den rauen, irdischen Winden in der Leere hin- und hergeweht. Herangeweht, verstreut und abermals herangeweht. Alles aus seiner Verankerung gelöst. Ohne Halt in der aschernen Luft. Getragen von einem Atemhauch, zitternd und kurz. Wenn nur mein Herz aus Stein wäre. Er wachte vor dem Morgengrauen auf und sah zu, wie der graue Tag anbrach. Langsam und halb undurchsichtig. Während der Junge noch schlief, stand er auf, zog sich seine Schuhe an und marschierte, in seine Decke gewickelt, zwischen die Bäume. Er stieg in einen Felsspalt ab, wo er sich hustend zusammenkrümmte und lange Zeit weiterhustete. Dann kniete er einfach in die Asche. Er hob das Gesicht dem erblässenden Tag entgegen.“

14 Susan Shapiro, Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung, in: Concilium 10 (1984), 363-369, hier: 365.

15 Cormac McCarthy, Die Straße, Reinbek bei Hamburg ⁵2007, 13f.

Bist du da?, flüsterte er.
Werde ich dich endlich sehen?
Hast du einen Hals, damit ich dich erwürgen kann?
Hast du ein Herz?
Hol dich der Teufel, hast du eine Seele?
Oh Gott, flüsterte er. Oh Gott.“¹⁶

Mit den Metaphern „Asche“, „Herz aus Stein“ und „Gesicht“ setzt McCarthy Signale, die auf das Buch Ijob und die Sprach- und Bilderwelt der Psalmen und Propheten verweisen. Das Buch Ijob (42, 4-6) endet mit der Bitte Ijobs: „Hör doch, ich will nun reden, ich will dich fragen, du belehre mich! Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut. Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche.“ Ijob beendet seinen Aufblick zu Gott und sein Bekenntnis im Aufatmen „in Staub und Asche“. McCarthy beginnt das Erheben seines Gesichtes mit der Beschreibung einer Welt in einer „aschenen Luft. Getragen von einem Atemhauch, zitternd und kurz. Wenn nur mein Herz aus Stein wäre“. In diesen aporetischen Sätzen spiegeln sich nicht nur religiöse Erfahrungen, sie zeigen den Versuch, mit einem „Du“ in eine Beziehung zu treten, eine Beziehung, die von Hass und Sehnsucht, von Abgrenzung und Zuwendung gleichermaßen geprägt ist. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, wenn dieser Aufblick in den folgenden Dialogen wiederum in einem paradoxen Sprachspiel endet.

McCarthy schildert, wie die beiden unterwegs auf einen alten Mann treffen, einen Bettler, der da saß „wie ein ausgehungertes, zerlumptes Buddha“¹⁷. Zwischen dem Greis und dem Mann entwickelt sich am Lagerfeuer folgender Dialog:

„Der Alte trank seinen Kaffee aus, stellte die Schale vor sich hin und beugte sich mit ausgestreckten Händen der Hitze entgegen. Der Mann beobachtete ihn.

Woher würde man wissen, dass man der letzte Mensch auf Erden ist?, fragte er.

Man würde es wahrscheinlich gar nicht wissen. Man wäre es bloß. Keiner würde es wissen.

Das würde keinen Unterschied machen. Wenn man stirbt, ist das genauso, wie wenn auch alle anderen sterben.

Gott würde es wahrscheinlich wissen. Ist es das?

Es gibt keinen Gott.

Nein?

Es gibt keinen Gott, und wir sind seine Propheten.“¹⁸

16 Ebd., 14.

17 Ebd., 150.

18 Ebd., 151f.

Die zitierten literarischen „Gotteskonstrukte“ passen in die „Denkfigur des Paradoxons“, der nach Jürgen Wertheimer die moderne Zivilisation „verfallen“ ist¹⁹. In der paradoxen Denkform lassen sich jedoch am leichtesten die Spannungen und Widersprüche zwischen Kopf und Herz und zwischen Kognition und Affekt versprachlichen, die entstehen, wenn die Gottesfrage nicht mehr abgesetzt und verdrängt wird, sondern in all ihren Facetten zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Sehnsucht und Verzweiflung, zwischen Liebe und Hass und zwischen Vertrautheit und Fremdheit ins Wort zu bringen ist.

Auf die Bedeutung der paradoxen Denkform bei der Beschreibung komplexer psychischer Phänomene hat bereits Ludwig Wittgenstein hingewiesen, wenn er auf Moores Paradox zu sprechen kommt: „Es regnet, aber ich glaube es nicht.“²⁰ In der Therapie gehört die „paradoxe Intervention“ mit zu den effektivsten sprachlichen Interventionen, um Menschen in extremen Situationen so mit sich selbst zu konfrontieren, dass es ihnen gelingt, in und zwischen widersprüchlichen Gefühlslagen sich neu zu orientieren und die Fesseln psychisch bedingter Handlungszwänge loszuwerden. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass wir bei der Beschreibung religiöser Erfahrungen und Gefühle ebenfalls auf paradoxe Sprachspiele stoßen, die an den Grenzen der Sprache nicht darauf verzichten, „etwas“ zur Sprache zu bringen, was mit den Mitteln der Sprache kaum auszudrücken ist. Für Dieter Mersch sind solche Sprachspiele nicht normale „Mittel der Rede“. „Durch die Rede hindurch wird auf etwas verwiesen, was nicht Teil der Rede ist, was sie nicht einmal andeutet, *indem* sie spricht, sondern gerade *dadurch*, dass sie es verschweigt, zu verstehen gibt.“²¹

Solche Paradoxien zeichnen sich nicht nur in der Literatur ab. Sie bestimmen das konkrete Denken, Fühlen und Handeln von Menschen unserer Tage. „Ich hasse dich Gott, auch wenn es dich nicht gibt!“ Diesen Satz hat eine unsichtbare Hand mit einer Dose auf einer Betonwand gesprüht,

19 Jürgen Wertheimer verfolgt bei Autoren und ihren Texten, wie sie in den verschiedenen Epochen die Fähigkeit des Menschen zu Solidarität und Mitgefühl thematisieren. Für die Aufklärung insgesamt und speziell im Blick auf Lessing und Kant stellt er fest: „Die Gewaltlosigkeit als Selbstzweck ist in keiner der gelehrten Theorien vorgesehen (...). Die säkularisierte Auseinandersetzung um Grundsatzperspektiven für zur Ausbildung eines in sich gespaltenen Weltbildes: Absolute moralische Indifferenz und absoluter, kategorischer Imperativ stehen in dieser Kultur einander gegenüber. Zynismus und Idealismus, Terror und Sentimentalität, strategische Grausamkeit und spontanes Mitempfinden, reflektierte Gefühle und gefühlte Gedanken bilden die komplexe Bodenschichtung einer der Denkfigur des Paradoxons verfallenen Zivilisation“. Jürgen Wertheimer, *Ästhetik der Gewalt*, Frankfurt a. M. 1986, 191f.

20 Vgl. Joachim Schulte, Ein einfühlsamer Analytiker. Ludwig Wittgenstein und seine Philosophie im Spiegel neu edierter Dokumente, in: *NZZ*, 2./3. August 2003 (Nr. 178), 31.

21 Dieter Mersch, Performativität und Ereignis. Überlegungen zur Revision des Performanz-Konzeptes der Sprache, in: Jürgen Fohrmann (Hg.), *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Schriftreihe Germanistische Symposien, Berichtband 25, Stuttgart 2004, 502-535, hier: 528.

ein Satz, der zum Menetekel religiöser Mentalitäten unserer reflexiven Moderne wird.

2. Rückfragen

Es ist zu klären, was – gemessen an den traditionellen Vertretern der Religionskritik – neu an diesen Stimmen ist. Vertreter der traditionellen Religionskritik feuerbach'scher, marxistischer oder freudianischer Prägung waren sich immer sicher, und sind es heute noch, dass der Glaube an einen personalen Gott sich überleben wird. An dieser Stelle kann ich nur skizzenhaft auf diese Frage eingehen, indem ich einem älteren und einem jüngeren Vertreter der atheistischen Religionskritik das Wort gebe, Sigmund Freud und Wolfgang Giegerich, beide Vertreter einer atheistisch fermentierten, psychoanalytischen Religionskritik. Sigmund Freud schreibt zu Beginn des 20. Jahrhunderts in seinem Beitrag „Die Zukunft einer Illusion“:

„Ich erinnere mich an eines meiner Kinder, das sich frühzeitig durch eine besondere Betonung der Sachlichkeit auszeichnete. Wenn den Kindern ein Märchen erzählt wurde, bei dem sie andächtig lauschten, kam es hinzu und fragte: Ist das eine wahre Geschichte? Nachdem man es verneint hatte, zog es mit einer geringschätzigen Miene ab. Es steht zu erwarten, dass sich die Menschen gegen die religiösen Märchen bald ähnlich benehmen werden, trotz der Fürsprache des ‚Als ob‘.“²²

Bei Freud verbietet es sich geradezu, sich die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Gottesbeziehung zu stellen. Für ihn führen die religiösen Fragen in eine Märchenwelt. Er wartet nur darauf, bis sich die Letzten aus dieser Märchenwelt verabschieden.

Wolfgang Giegerich, der sich am Ende des 20. Jahrhunderts auf der Jahrestagung der *Internationalen Gesellschaft für Tiefenpsychologie* mit dem Thema „Tötungen. Über Gewalt aus der Seele“ beschäftigt hat, entwirft ein Koordinatensystem zum Selbstverständnis des heutigen Wissenschaftlers. Im Denken Giegerichs gibt es für Religion und Glauben keinen Platz mehr:

„Wenn der noch gegenständlich, als Gegenüber vorgestellte Gott ganz verdampft ist, wenn man nicht mehr zu dem erhabenen Einen, und schon gar nicht mehr zu den vielen Himmlischen aufblickt, sondern selber logisch in den Weltraum eingetreten ist, blickt man in die eiskalte Leere. Die ganze Welt ist entgöttert und ordinär geworden. Die Lehre von der Schöpfung ist der Wissenschaft von der

²² Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: Gesammelte Werke, Bd. XIV, London 1948, 53.

Faktenaußenwelt, ist der Chaosforschung gewichen. Der Mensch steht der Welt ohne innere Verbindung gegenüber, weil sie ihm nichts mehr zu sagen und zu geben hat.“²³

An die Stelle Gottes tritt bei Giegerich das Nichts. Der monotheistische „Ein-Gott wird nicht mehr angehimmelt, das Bewusstsein hat sich vielmehr logisch auf seine Höhe gebracht“²⁴. Die Götter werden für Giegerich umgegossen in Psychologie und Logik. Der Mensch, der noch wagt, die Gottesbeziehung zu denken, verkommt zum „Receptaculum“, das sich mit fremden Sinn abfüllen lässt.

„In dem Maße, wie aus den Sinnträgern draußen der Sinn gewichen ist, um in die logische Form des Bewusstseins selbst überzugehen, steht der Mensch zwangsläufig einer nihilistischen Welt gegenüber – solange wenigstens noch, wie er in der Erwartungshaltung des unschuldigen Aufblicks nach einem ihn als bloßes Receptaculum von Sinn erfüllenden Sinnträger draußen verharrt.“²⁵

Anders als in der traditionellen Religionskritik geht es in den paradoxen Sprachspielen und Gotteskonstrukten um die Selbstfindungsprozesse und Formen der Selbstthematization, in denen Menschen unserer Tage wieder damit beginnen, sich in Beziehung zu einem für sie eigentlich fiktiven Absolutum zu setzen, um sich zumindest emotional im Hass auf diesen fiktiven Gott zu stabilisieren. So lässt McCarthy den Mann, der sich im Morgengrauen in die Asche setzt, sagen:

„Bist du da?, flüsterte er.
Werde ich dich endlich sehen?
Hast du einen Hals, damit ich dich erwürgen kann?
Hast du ein Herz?
Hol dich der Teufel, hast du eine Seele?
Oh Gott, flüsterte er. Oh Gott.“²⁶

Mit dem heroischen „Blick in die eiskalte Leere“ geben sich weder Kertész noch McCarthy zufrieden. Sie lassen sich nicht „abfüllen“ mit Inhalten aus der Transzendenz, sondern aktualisieren bzw. konstruieren im Paradox eine virtuelle Beziehung zu einem „Du“, eine Beziehung, die „identitätsstiftenden“ Charakter bekommen kann. Vattimo spricht dieses Phänomen im Sinne von „Gotteskonstrukten“ als „Erfindung neuer Götter“ an, und bemerkt, dass bereits Nietzsche dies vorausgeahnt hätte.

Es stellt sich die Frage, ob überhaupt und wie Menschen mit einem „Blick in die eiskalte Leere“ leben und überleben können. Sicher gibt es genü-

23 Wolfgang Giegerich, Tötungen. Über Gewalt aus der Seele, in: Peter M. Pflüger (Hrsg.), Gewalt – Warum? Der Mensch: Zerstörer und Gestalter, Ulm 1992, 184-243, hier: 220.

24 Ebd., 226.

25 Ebd., 228.

26 Ebd., 14.

gend Beispiele, wie Menschen ohne Gottesglauben in bewundernswerter – von machen Gottgläubigen nicht erreichter Weise – Solidarität leben und sich für den Mitmenschen einsetzen. Für Vattimo steht jedoch fest, dass bestimmte Formen des traditionellen Atheismus nur noch schwer begründbar sind. Sein Interesse richtet sich auf die Qualität der „neuen Götter“, die vom „Receptaculum“ der menschlichen Seele Platz ergreifen.

Dass Vattimo mit dieser Frage nicht allein ist, hat Martin Walser in seiner *Rede zur Verleihung des Büchnerpreises* gezeigt. Er beschäftigt sich mit den negativen Folgen des kulturellen Atheismus. Was passiert, wenn Menschen sich selbst absolut setzen und zu Gott machen? Walser bezeichnet den autopoietischen, sich selbst vergöttlichenden Homunculus unserer Tage als „Daumenlutscher“, für den der Nebenmensch zur Hölle wird:

„[Ihm] stirbt kein Gott. Er ist sein eigener Gott. Nicht die Leere der Gottlosigkeit ist sein Horror, sondern der Nächste, der Nebenmensch. Wie er sich selber Gott ist, so ist ihm der Nebenmensch die Hölle. ... Wir wählen einen Gott nicht ab, weil er nicht hilft. Wir haben ihn dazu gewählt, dass er unsere Unfähigkeit zu helfen legitimiert ... Unser Gott brüllt dauernd durch die Gegend: Du hast dir alles selber zuzuschreiben. Dem Leidenden salzt das Leiden, dem Genießenden den Genuss.“²⁷

Wie ein bach'sches Fugenthema durchklingt alle Formen des Atheismus die Hoffnung, durch den Verzicht auf den gewaltproduzierenden monotheistischen Gottesbegriff einen Menschen zu schaffen, der friedensfähig und sozial verträglich ist. Dass nicht nur im Kampf der Religionen der Mensch zum Opfer des Menschen werden kann, sondern der Mensch selbst, der sich zum „Absolutum“ macht, zur Quelle der Gewalt werden kann, belegen die aktuellen Forschungen zum Gewaltverhalten. Der Attentäter aus Emsdetten beginnt seine auf Video festgehaltene Abschiedsrede mit dem Satz: „I was godlike and I began planning this massacre.“

„And in 2003/2004 my life changed. And... I wasn't a human anymore. I was godlike and I began planning this massacre. I wanted to kill them all, because they ruined my life. Because they... They changed my.... The people who are like that, who are just.... fuck consumers. That people change how you think. You are alone and you want to have friends. They change completely how you think. The more you are with them, the more you become like them. And I said: Fuck that, I am not in this! And I make my thing. I make the GSS massacre.“²⁸

27 Martin Walser, *Woran Gott stirbt*. Dankrede, Stuttgart 1984, 167-174, hier: 171f.

28 Deutsche Übersetzung (Originalton englisch): „Und 2003/2004 änderte sich mein Leben. Und ... Ich war nicht länger ein Mensch. Ich war göttlich und begann dieses

Die Ereignisse von Emsdetten und Erfurt und noch mehr die Exzesse des Nationalsozialismus und anderer Totalitarismen zeigen, dass die Stilllegung der religiösen Frage und erst recht der Verzicht auf die Suche nach einer Gottesbeziehung noch nicht den von allen gesuchten Königsweg aus der Gewalt zu mehr Frieden und Gerechtigkeit eröffnet. Die These, dass die Moderne mit dem Gottesverlust den „Anderen“, das „Du“, den „Nächsten“ verloren hat, entstammt nicht dem Wunschenken von Theologen. Auch vom sich selbst besoffenen Menschen, der sich selbst absolut setzt und sich selbst „Gott“ wird, kann Gewalt ausgehen, dass Menschen wieder zum Opfer des Menschen werden.

Die Untersuchungen zum Gewaltverhalten zeigen überdeutlich, dass die perverse Faszination, die von Gewalt- und Tötungsakten ausgeht, sich aus dem Macht- und Siegesrausch speist: Ich habe Gewalt über dich! Ich bin stärker als du! Identität und Selbstwertgefühl resultieren aus dem Kampf und müssen in immer neuen Siegen bestätigt werden. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn heute von jugendlichen Gewalttätern zu hören ist: „Ich schlage, also bin ich!“ und Philosophen rasonieren: „Ich hasse, also bin ich!“

Für Giegerich jedoch gibt es keine Alternative zum „Blick in die Leere“. Für ihn hat sich die christliche Seele in den Gewaltexzessen von Hexen- und Ketzerverbrennungen selbst ertötet. Die Psychologie und mit ihr das Wissenschaftsverständnis der Moderne verdankt sich „dem tötenden Tun der Inquisitoren“²⁹. Ihre Aufgabe ist es, den Menschen neu zu denken und die Seele neu zu erfinden. Für ihn und Denker wie Sloterdijk steht fest: „Die vom Christentum und vom Islam zu verantwortenden Gewaltakte sind mehr als Verirrungen, die das Wesen dieser an sich gutartigen religiösen Lehren verfälschen.“³⁰ Für sie steht fest: Die abrahamitischen Religionen können sich nicht von diesem Gewaltpotential trennen.

„Nach umfassender Würdigung sämtlicher Beweisstücke, geduldiger Anhörung von Zeugen und Anwälten inbegriffen, zwingt sich das Urteil auf: Die Matrix der klassischen religiösen und philosophischen Metaphysiken ist erschöpft. ‚Erschöpft‘ will einerseits besagen: vollständig entfaltet und verwirklicht, andererseits: ganz aufgebraucht und durchschaut in ihrer prinzipiellen Beschränktheit und Verfehltheit.“³¹

Massaker zu planen. Ich wollte sie alle töten, weil sie mein Leben ruiniert hatten. Weil sie ... Sie änderten mein ... Die Leute, die so sind, sind einfach ... schieß Konsumenten. Diese Leute ändern dein Denken. Du bist allein und du willst Freunde haben. Sie ändern dein Denken völlig. Je mehr du mit ihnen zusammen bist, um so mehr wirst du wie sie. Und ich sagte: Scheiße, ich gehöre nicht zu euch. Und ich mache mein Ding. Ich mach das GSS Massaker.“

29 Wolfgang Giegerich, Tötungen, a.a.O.

30 Peter Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt a. M. 2007, 205.

31 Ebd., 155f.

Das Urteil von Walser, Vattimo und Wertheimer in dieser Frage fällt wesentlich differenzierter aus. Wertheimer und Bettelheim führen den Beleg, dass trotz Aufklärung nicht tötungshemmende Bewusstseinsbildung durch Beschreiben von Affekten wie Bedauern, Scham, Mitleid und Trauer, sondern Aggression, Provokation, Kampf, Tod, Tötung und Schändung im Mittelpunkt stehen. „Zwischen Tier und Gott, Bestie und Idol entsteht das Konstrukt einer neuen Wesens-Wirklichkeit, ausgestaltet mit neuen Kategorien des Handelns. Oberste Maxime dieses Handelns ist der Sieg.“³² Auch der atheistische Humanismus kann und konnte nicht verhindern – ähnlich wie die christliche Theologie des Mittelalters –, dass aus den Retorten der Wissenschaft, die den Menschen neu zu denken und zu erfinden versuchte, ein „Homunculus“ entsteht, der immer wieder neue Opfer produzieren muss, um sich selbst zu bestätigen: „Ich schlage, also bin ich!“

Bertrand Russel hat wegweisend bei seiner *Rede zum zehnten Jahrestag des Aufstandes im Warschauer Ghetto* alle Disziplinen und Wissenschaftler in die Pflicht genommen. Ihre zentrale Aufgabe sei es, „die Wurzeln der Grausamkeit, die Wurzeln der Verfolgung, die Wurzeln des Barbarismus in der menschlichen Seele aufzuspüren (...). Die Lösung der Probleme müsste zeigen: Was die Menschen zu dem macht, was sie sind“³³.

3. Die Bringschuld der Theologie

In dem letzten Teil der Vorlesung möchte ich diesen Impuls aus der Perspektive der katholischen Theologie aufgreifen. Die katholische Kirche hat auf dem Konzil damit begonnen, sich selbst in die Karten zu schauen und sich im freien Vollzug mit ihren eigenen Gotteskonstrukten und daraus resultierenden Handlungskonzepten auseinander zu setzen, die in der Moderne zum Bruch „zwischen Evangelium und Kultur“ und damit den personalen Gottesglauben ad absurdum geführt haben. Diese These vom „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ stammt nicht aus der Werkstatt einer angepassten und von Selbstzweifeln geschwäch-

32 Jürgen Wertheimer, a.a.O., 21. Vgl. ferner: Bruno Bettelheim, *Gewalt – eine gern verleugnete Verhaltensweise*, in: Ders., *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation*, Stuttgart 1980, 207-223, hier: 209.

33 „Menschen haben eine außerordentlich Fähigkeit zu brutaler Grausamkeit. Und ich glaube, es ist die Pflicht eines jeden denkenden Menschen, nicht nur über Grausamkeit entrüstet zu sein und den Wunsch zu hegen, die Täter abzuhalten... Es gibt darüber hinaus etwas, das man meiner Meinung nach tun müsste, nämlich die Wurzeln der Grausamkeit, die Wurzeln der Verfolgung, die Wurzeln des Barbarismus in der menschlichen Seele aufzuspüren, dasjenige, das die Menschen veranlaßt, böse zu sein, wo sie auch anständig sein könnten. Dies ist vor allem ein wissenschaftliches Problem. Die Lösung der Probleme müsste zeigen, was die Menschen zu dem macht, was sie sind ...“. Bertrand Russel: *Rede zum 10. Jahrestag des Aufstandes im Warschauer Ghetto*, in: Erhard R. Wien, *Kaddisch. Totengebet in Polen*, Darmstadt ²1987.

ten Theologie, sondern aus der Feder von Papst Paul VI. in „*Evangelii nuntiandi*“:

„Der Bruch (discidium) zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel ein verhängnisvoller Vorfall unserer Zeit, wie er es auch zu anderen Zeiten war. Daher muß man alle Kraft und Mühe aufwenden, damit die menschliche Kultur oder vielmehr die Kulturen selbst in eifrigem Bestreben evangelisiert werden. Es ist nötig, daß sie aus ihrer Verbindung mit der frohen Botschaft wiedergeboren werden (renasci eas necesse est)“ (EN 20)³⁴.

Die Vision von Paul VI. – Johannes Paul II. hat sie übernommen – von einer neuen Evangelisierung der „menschlichen Kultur“ auf der Grundlage einer „evangelischen Ordnung, welche die Ordnung der Liebe ist“, (EN 31) wird von den kommenden Generationen nur zu verwirklichen sein, wenn in Kirche und Theologie aufgearbeitet wird, wie es überhaupt in der Geschichte zu diesem Bruch zwischen Evangelium und Kultur kommen konnte. Wenn wir die Optionen von Paul VI. ernst nehmen und nach Alternativen suchen, wie in Zukunft solche Brüche zu vermeiden sind, ist ein Blick in die Geschichte unumgänglich.

Das II. Vatikanische Konzil legt selbst die Spuren in die Geschichte, wenn es sich von Formen der Glaubensvermittlung und Glaubensverteidigung in der Geschichte abgrenzt, die dem Geist des Evangeliums widersprechen (DH 12). Dies betrifft den Umgang mit Häretikern, Ketzern und so genannten „Hexen“ aber noch mehr die Mittel, welche die christlichen Kirchen im Schulterschluss mit der Politik gegeneinander eingesetzt haben.

Nach der Pest im 14. Jahrhundert und dem abendländischen Schisma bildeten die europäischen Glaubenskämpfe (1556-1660) das zentrale Krisenereignis, das den Verfall der geistlichen Macht eingeleitet und die Suche nach alternativen Welt- und Menschenbildern provoziert hat. Diese Glaubenskämpfe brachten unsägliches Leid über die Länder des christlichen Abendlandes. Lassen wir einen Zeitzeugen sprechen, dessen Gedichte vielen von uns bekannt sind. Andreas Gryphius lebte in der Zeit des Verfalls. Er spricht in dem Sonett „Tränen des Vaterlandes“ (1636) die verheerenden Folgen der Konfessionskriege für den christlichen Glauben an:

„Hier durch die Schanz und Stadt rinnt allezeit frisches Blut.
Dreimal sind schon sechs Jahr, als unser Ströme Flut,
Von Leichen fast verstopft, sich langsam gedrungen.
Doch schweig ich noch von dem, was ärger als der Tod,
Was grimmer denn die Pest und Glut und Hungersnot,

34 Paul VI., Apostolisches Mahnschreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (8. Dezember 1975: AAS 68 (1976) 9-26) zitiert nach: Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg u.a. ³⁹2001, 4570-4579, 4578.

Daß auch der Seelenschatz so vielen abgezwungen.“³⁵

Mit erstaunlicher Tiefenschärfe diagnostiziert Andreas Gryphius die Tatsache, dass Christen in diesem Kampf sich nicht nur gegenseitig umbrachten, sondern in diesen Kämpfen ihre „Seele“ verloren haben. Hier deckt sich die Analyse des Zeitzeugen Gryphius mit der Diagnose unseres heutigen Zeitgenossen Giegerich. Gryphius beschreibt tiefgreifende Folgen der Konfessionskriege, die erst viel später voll in das Bewusstsein rückten. Plausibilitäten des mittelalterlichen christlichen Welt- und Menschenbildes verloren ihre Glaubwürdigkeit. Der Glaube an die Gegenwart Gottes in der Schöpfung und an die erlösende, heils-, lebens- und friedensstiftende Kraft des sakramentalen Handelns der Kirche war für den denkenden Menschen kaum mehr nachzuvollziehen. Mit dem Glaubwürdigkeitsverlust schwand das Vertrauen in all die kirchlichen und politischen Instanzen, die für die Gräueltaten der Glaubenskriege mit verantwortlich waren.³⁶ Dieser Verfall der geistlichen Macht schuf ein Vakuum und setzte nach Hans Blumenberg Positionen von bislang gültigen Gottesvorstellungen und den daraus abgeleiteten normativen christlichen Welt- und Menschenbildern frei, die in der Folge von Philosophie und den neu entstehenden Humanwissenschaften besetzt werden konnten.³⁷ So stimmig die Anfragen von Rentsch an alle Formen der „Substitution des Absoluten“ im Denken der Moderne aus philosophischer Perspektive sind, auch bei ihm bleibt offen, wie es überhaupt dazu kommen konnte, bzw. kommen musste, dass sich wegweisende Denker der Moderne vom jüdisch-christlichen Gottesbegriff lösten, der bereits im Buch Exodus „als ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (Ex 34,6) bezeugt wird, ein Zeugnis, auf das Jesus zurückgreift: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist“ (Lk 6,36). Ich möchte die Frage von Russel zuspitzen: Was hat Christen und Kirchenführer aus allen Konfessionen dazu gebracht, immer wieder dem „Schwert“ mehr zu vertrauen als der Weisung der Bergpredigt: „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden“? Noch mehr beschäftigt mich die Frage, ob überhaupt und wie das Evangelium seine sinn- und friedensstiftende Kraft in den gegenwärtigen Konfliktlagen unserer Welt entfalten kann.

35 Andreas Gryphius, Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke. Bd. 1: Sonette. Hrsg. v. Marion Szyroki. Tübingen 1963, 19.

36 Vgl. Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. 3., vollständ. überarb. Aufl., Regensburg 2000, 219ff.

37 Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, a.a.O. Die Bedeutung Blumenbergs für die Theologie erschließt näher: Albrecht Grözinger, Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft, Waltrop 1995.

3.1 Die Bringschuld des Denkens

Mit der „*Erklärung über die religiöse Freiheit*“ hat die katholische Kirche damit begonnen, sich mit ihrer Geschichte auseinander zu setzen, in der sie über Jahrhunderte hinweg den Menschen im so genannten „christlichen Abendland“ das Recht verweigerte, in Freiheit und ohne jeglichen Zwang die eigene Religion auszuüben und nach dem eigenen Gewissen zu handeln. Pietro Pavan³⁸ spricht in seinen Erläuterungen zu „*Dignitatis humanae*“ die geschilderten historischen Fakten an: Wie konnte es überhaupt dazu kommen, dass die Religionsfreiheit, die in den ersten Jahrhunderten von Christinnen und Christen im Martyrium erkämpft wurde, Jahrhunderte später von der Kirche selbst anderen Religionen und Konfessionen verweigert wurde?

Er führt diese verhängnisvolle Entwicklung auf das die Pastoral bestimmende Axiom zurück: „Die Wahrheit hat alle Rechte, der Irrtum hat kein Recht.“ In diesem Axiom werden geistige Werte wie das Wahre und Gute zu Rechtstiteln erklärt und in der Folge über die personale Glaubens- und Gewissensfreiheit gestellt. Dieses Axiom wird zum Schlüssel für das Verständnis des Wahnsystems aus Angst, Verfolgung und Unterdrückung, zu dem das konfessionell verfasste Christentum in bestimmten Phasen degenerierte und zum dem die Denker der Aufklärung in Opposition gingen.

Siebenrock spricht in „*Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*“ von einem „Paradigmenwechsel“³⁹ und einer „kopernikanischen Wende“⁴⁰ in der Lehrtradition der katholischen Kirche. Die Kirche übernimmt Verantwortung für die eigene Geschichte und beginnt sich neu zu positionieren. Die Erklärung über die Religionsfreiheit wagt „eine tiefgreifende Neuorientierung der Kirche auf dem Hintergrund einer vielfach schmerzlichen Geschichte (...). Was in der Konzilsaula erarbeitet worden ist, birgt in sich einen tiefgehenden und nicht hoch genug einzuschätzenden dramatischen Lernprozess des Konzils, der daher nicht allein eine Neupositionierung der Kirche in der modernen Gesellschaft ermöglichte, ja auch erzwang, sondern einen ursprünglichen und deshalb auch ungewohnt neuen Blick auf die Glaubensgestalt frei legte.“⁴¹

38 Pietro Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Bd. II. Freiburg u.a. 1967. Vgl. ferner: Ders., Die wesentlichen Elemente des Rechtes auf Religionsfreiheit; In: Jérôme Hamer / Yves Congar (Hgg.), Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit, Paderborn 1967, 167-225.

39 Roman A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit. *Dignitatis humanae*, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Br. 2005, 127-218, hier: 173.

40 Ebd.

41 Ebd., 130.

Die Konsequenzen erfassen ad intra alle Formen der Evangelisierung und ad extra alle Aktivitäten zur Verteidigung der Menschenrechte. „Die Sendung der Kirche, von Gottes Heilshandeln Zeugnis zu geben, realisiert sich nur im Eintreten für die Freiheit der Menschen, nicht ohne oder gar gegen sie.“⁴² Was noch gravierender ist: Es relativiert sich im Rückblick auf die Geschichte das scheinbar goldene Zeitalter einer monokulturell gleichgeschalteten christlichen „*societas perfecta*“, deren Glaubenspraxis bis zum II. Vatikanum unter einem antimodernistischen Verdikt standen. Seit dem Konzil arbeiten nun die verschiedenen theologischen Disziplinen an dem „neuen Blick auf die Glaubensgestalt“, von dem Siebenrock gesprochen hat. Die theologischen Disziplinen dürfen sich jedoch nicht damit zufrieden geben, nur „am neuen Blick“ arbeiten.

3.2 Die Bringschuld des Handelns

Thomas Rentsch stellt die Frage, wie es Walter Benjamin gelingen konnte, in seinen Entwürfen an „einer genuine[n] Transzendenzperspektive der *Erlösung*“⁴³ festzuhalten und nicht auf die Mythisierung weltlicher Instanzen und auf säkulare Substitute und Surrogate des Absoluten zurückzugreifen und kommt zum Ergebnis: „Entscheidend ist, dass die Ebene der Transzendenz stets sowohl in ihrer irreduziblen Authentizität als auch paradoxal, in ihrer Bezogenheit auf die materialistische Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse gesehen wird.“⁴⁴ Die Transzendenzdimension Benjamins bleibt immer rückbezogen auf „die materialistische Basis der gesellschaftlichen einerseits, auf die konkrete singuläre Existenz des Menschen andererseits“⁴⁵. Mir scheint, dass diese Verbindung von Transzendenz und Immanenz mit der irreduziblen Rückbindung der Eschatologie in die Glaubenspraxis der Kirche, eine Praxis, die nach dem eschatologischen Vorbehalt jedoch nie voll identisch mit dem „Eschaton“ sein kann, auch die Konzilsväter sowohl bei der Suche nach einer neuen Axiomatik wie auch bei der Suche nach einem neuen Offenbarungsverständnis beschäftigt hat.

Es ist auf dem II. Vatikanum nur nach langen Diskussionen gelungen, sich mit eindeutiger Mehrheit von dem Wahrheitsaxiom zu lösen und sich auf eine neue Axiomatik zu verständigen: Der einzelne Mensch als personaler Träger der Glaubensentscheidung rückt als das entscheidende Subjekt des Rechts in den Mittelpunkt dessen, was das Kirchenrecht zu schützen und die Pastoral zu achten haben. So ist es zu verstehen, wenn in Art. 12 die Väter zunächst erläutern, dass „der Grundsatz der religiösen Freiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes ent-

42 Ebd., 207.

43 Thomas Rentsch, a.a.O. 38ff.

44 Ebd., 42.

45 Ebd., 41.

spricht“ (DH 12) und damit im Evangelium begründet ist. Das Konzil stellt im letzten Satz klärend fest: „Gewiss ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert“ (DH 12). Damit stellen die Konzilsväter eindeutig die singuläre Existenz des Menschen in den Vordergrund und rufen die Kirche auf, neue „Weisen des Handelns“ zu entwickeln.

Diese Neubesinnung beinhaltet auch ein neues Offenbarungsverständnis. „Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Taten und Worten, die innerlich miteinander verknüpft sind: Die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten. Die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten“ (DV 2). Welche Konsequenzen aus diesem Offenbarungsverständnis für die Worte und Taten der Kirche zu ziehen sind und wie die Verkündigung der Kirche irreduzibel mit der Glaubwürdigkeit kirchlicher Praxis zu verbinden ist, darüber schweigt sich das Konzil weitestgehend aus.

Vielleicht sollten wir bei den Christinnen und Christen der ersten Stunde in die Schule gehen.

Gegenwärtig gibt es einen spannenden Diskurs zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen zur Frage: Wie war es möglich, dass in den ersten vier Jahrhunderten des Christentums aus einer Katakombenkirche eine Kraft wurde, die sich gegen die römische Staatsmacht mit ihrem eigenen Wert- und Normsystem durchsetzen konnte? In dieser Phase gab es keinen Bruch zwischen Evangelium und Kultur, im Gegenteil: Das Christentum hat sich als kulturprägende Kraft bewährt. Ernst Dassmanns Analyse fällt eindeutig aus: In den christlichen Gemeinden wurden keine Kinder mehr getötet! Es ist niemand mehr verhungert! Die Alten und Kranken wurden gepflegt! Für die römischen Frauen war es attraktiv, wie die christlichen Männer mit ihren Frauen umgegangen sind!

Wenn wir dem Zeugnis der Urkirche folgen und an das Offenbarungsverständnis des Konzils anknüpfen, dann sind Wort- und Tatzeugnis, Orthodoxie und Orthopraxis radikal aufeinander verwiesen. Helmut Peukert hat die Konsequenzen für die Glaubenspraxis einer nachkonziliaren Pastoral aufgezeigt:

„Der Glaube ist die erinnernde Behauptung der rettenden Wirklichkeit für Jesus und die Behauptung der Wirklichkeit Gottes für alle anderen. Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht. Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist Glaube als faktisch auf

das Heil für die anderen und damit für die eigene Existenz vorgreifendes kommunikatives Handeln.“⁴⁶

Es ist zu fragen, ob und wie wir in Forschung und Lehre bislang überhaupt bereit waren und zukünftig sein werden, uns auf diese „Bringschuld des Handelns“ beim Theologietreiben einzulassen.

3.3 Fazit

Der Blick in die Geschichte des Bruchs zwischen Evangelium und Kultur und in die Geschichte urkirchlicher Evangelisierung hat deutlich gemacht, dass Formen pastoraler Glaubenspraxis theologisch zu verantworten sind und damit zum Ernstfall theologischer Forschung überhaupt werden müssen. Wer die Gottesbeziehung instrumentalisiert oder erzwingt, betreibt Gottesvergiftung und trägt langfristig zur Zerstörung oder Verschüttung der Beziehung zu Gott bei. Die Folge ist, dass der Glaube seine sinnstiftende Kraft verliert, menschliche Wirklichkeit nicht mehr im Lichte des Glaubens erschlossen und gedeutet wird und damit atheistische Selbst- und Weltentwürfe entstehen. Die Ursachen für die Entstehung eines atheistischen Humanismus führen in die Bruchstellungen zwischen Evangelium und Kultur und sind damit vorab in einer defizitären Glaubenspraxis zu suchen.

Die Überwindung des Bruchs, Ur-Anliegen und fundamentales Programm des Konzils, ist damit für die Theologie nicht nur eine theoretische, sondern viel eher eine praktische Herausforderung, die Alfred Delp in dem bekannten Tagebucheintrag vor seiner Hinrichtung klar erkannt hat:

„Es wird kein Mensch mehr an die Botschaft vom Heil und Heiland glauben, solange wir uns blutig geschunden haben im Dienst des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen. Rückkehr in die Diakonie habe ich gesagt, damit meine ich das sich Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen. ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen. um bei ihm zu sein. Genau und gerade dann, wenn Verlorenheit und Verstiegenheit ihn umgeben.“⁴⁷

Eine Glaubenspraxis, „die Gott für den Anderen behaupt und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht“ führt nicht in die

46 Helmut Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die praktische Theologie, in: Ottmar Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 64-79.

47 Alfred Delp, Das Schicksal der Kirchen, in: Ders., Im Angesicht des Todes, Frankfurt a. M., 11981, 138-144, hier: 139f.

Gottesvergiftung, sondern legt Spuren in das Geheimnis Gottes hinein. Der Mensch, der sich von Gott geliebt weiß und nicht „in die eiskalte Leere“ eines entgötterten Himmels schaut, findet zu sich selber und zum Anderen zurück und wird fähig, dem Hass, der aus ihm selbst kommt, oder der ihm entgegenschlägt, zu entgiften.

Weiter: Wenn wir in pastoraler und religionspädagogischer Praxis im Namen des Gottes, der den Menschen in dieser Freiheit geschaffen hat, diese Freiheit nicht unterschlagen, sondern zur Grundlage des Handelns machen, legen wir Spuren zum göttlichen „Du“ in der Transzendenz, das uns gleichzeitig im empirischen „Du“ des Nächsten begegnet. Bei dieser Orientierung am empirischen „Du“ kann christliche Theologie von der jüdischen Theologie mit ihren Sprechversuchen nach dem Holocaust sehr viel lernen. Irving Greenberg schreibt dazu:

„Auf solch überwältigende Tragödie gibt es eine Antwort: die Wiederbetonung des Sinn- und Werthafte und des Lebens durch Akte der Liebe und des Lebenspendens. Dadurch, dass wir Leben spenden oder seine Würde erhöhen, legen wir Zeugnis gegen Auschwitz ab. Es ist obszön und unglaublich, angesichts der im Feuer sterbenden Kinder von Liebe und einem Gott zu sprechen, der sich um den Menschen sorgt. Hinzuspringen und ein Kind der Grube zu entreißen, sein Gesicht zu reinigen und seinen Körper zu heilen, ist die eindrucksvollste Aussage, die einzige, die zählt.“⁴⁸

Der „Megatrend Religion“ wird kaum Bestand haben, wenn sich nicht alle Menschen und alle Religionen, die sich in der Transzendenz verorten und von einem Gott sprechen, gemeinsam an den Orten einfänden, an denen der Mensch immer noch zum Opfer des Menschen wird.

48 Irving Greenberg, Augenblicke des Glaubens, in: Michael Brocke / Herbert Jochum (Hgg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 136-177, hier: 158.

Pastoraltheologie als Anwältin der Anderen und des Andersseins¹

Vorbemerkungen

Die Erfahrungen der Fremdheit und des Andersseins stellen eine große Herausforderung für die Gesellschaft und im Speziellen auch für die Kirchen dar. Dies gilt für die Integration von Ausländern, für den Dialog mit anderen Religionen² oder auch für die Herausforderung durch die im innersten Kern plural gewordene Gesellschaft.

Meine Überlegungen zur Bedeutung der Anderen³ für eine Praktische Theologie schließen an eine wichtige Tradition einer diakonisch orientierten Theologie an, die vereinzelt auch bereits den Anderen in den Blick genommen hat. So wurde im Sammelband „Die Fremden“ 1988 ein wichtiges „Zeichen der Zeit“ von damals aufgegriffen: der Blick auf *ethnisch* Fremde.⁴ Fast gleichzeitig erschien ein Sammelband unter dem Titel: „Mit Außenseitern leben. Herausforderung für die Christen.“⁵ Die große Herausforderung schien den AutorInnen damals in diesem diakonischen Blick auf jene Menschen zu liegen, die im kirchlichen und auch gesellschaftspolitischen Alltagsgeschäft übersehen wurden.

In diesen vergangenen 20 Jahren hat sich viel getan im Hinblick auf eine Theologie der Diakonie – bis hin zur ersten Enzyklika, die sich ausdrücklich der *Caritas*, der Liebe als *Eros* und *Agape*, als Gottes- und Nächstenliebe widmet. Dennoch scheint mir die Bedeutung der Diakonie

1 Der Beitrag gibt die Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn am 28.5.2008 wieder. Daher ist auch der Vortragsstil des Beitrages bewusst beibehalten.

2 Vgl. z.B. Mauro Velati, „Die Anderen“: Der Ökumenismus und die Religionen, in: *Concilium* 41 (2005), 376-388.

3 Ich verwende im Text neben dem Plural zumeist die Form „der Andere“; es gilt aber, was Thomas Askani formuliert: „alle drei durch die grammatischen Genera bezeichneten Formen der Andersheit müssen bedacht werden: ‚das Andere‘, welcher Ausdruck sowohl das konkrete Andere als auch die abstrakte Andersheit selbst meinen kann; ‚der Andere‘, womit vorzüglich der andere Mensch gemeint ist, und ‚die Andere‘, worin man zunächst eine Parallel- oder Nebenform zu ‚der Andere‘ sehen wird“ (Thomas Askani, *Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida*, Wien 2006, 15).

4 Ottmar Fuchs (Hrsg.), *Die Fremden (Theologie zur Zeit 4)*, Düsseldorf 1988; vgl. dazu auch Rainer Isak (Hrsg.), *Wir und die Fremden: Entstehung und Abbau von Ängsten*, Freiburg 1993.

5 Konrad Baumgartner / Michael Langer (Hrsg.), *Mit Außenseitern leben: Eine Herausforderung für die Christen*, Regensburg 1988.

und des Blicks auf die Anderen immer noch nicht wirklich im Zentrum der kirchlichen oder theologischen Überlegungen zu stehen – vor allem dann, wenn es aufgrund von schwindenden Ressourcen abzuwägen gilt, wofür man denn das Personal und das Geld nun vorrangig einsetzt.

Umso positiver überrascht war ich, als ich vor wenigen Monaten im *Pastoralblatt* für die Diözesen Köln, Aachen u.a. einen Artikel von Dr. Bernhard Wunder gelesen habe, der in der Gemeindeentwicklung in der Abteilung Seelsorge des Erzbistums Köln mitwirkt. Er formuliert im Hinblick auf die großen strukturellen Umbrüche der kommenden Zeit folgendermaßen:

„Die Begegnung des Anderen wird in den kommenden Jahren eine entscheidende Rolle in der pastoralen Praxis spielen und die Theologie der Gemeinde auf die vergrößerten Seelsorgeeinheiten hin transformieren.“⁶

Dem ersten Teil des Satzes kann ich dabei vollinhaltlich zustimmen: Die Begegnung des Anderen bzw. mit den Anderen spielt eine immer größere Rolle. Wie dies eine Theologie der Gemeinde und alle anderen pastoralen Felder betrifft, ist für mich noch ein offenes und zu diskutierendes Feld. Entscheidend wird dabei die Frage sein: Geht es dabei wirklich darum, die Anderen in ihren Fragen und in ihrem Selbstsein wahrzunehmen – oder verbindet sich damit nicht doch ein versteckter Rekrutierungsgedanke und die Hoffnung, Menschen in eigene Projekte oder Gemeinden zu bekommen?

Vor diesen skizzierten Hintergründen möchte ich in diesem Beitrag der Frage nach der Bedeutung der Anderen für die Pastoral und für die Pastoraltheologie nachgehen. Meine These lautet dabei: Die Sorge um den bzw. die Anderen darf nicht eine zusätzliche Aufgabe für Theologie darstellen, sondern gehört zum Kerngeschäft von Theologie und auch kirchlicher Praxis. Pastoraltheologie kann dabei die Aufgabe übernehmen, diesen Blick auf die Anderen und das Andersseins einzumahnen.

1. Wer sind die „Anderen“?

Wenn hier vom „Fremdsein“, vom „Anderssein“ und von den „Anderen“ die Rede ist, dann muss geklärt werden, was bzw. wer im Konkreten damit gemeint ist. Ein Blick in lehramtliche Schriften ist dabei wenig hilfreich. So kommt das Stichwort „anders“ bzw. „andere“ weder im Katechismus der Katholischen Kirche noch im Codex des kirchlichen Rechtes vor. Während auch der Begriff „fremd“ im Katechismus fehlt, findet er sich im Codex von 1983 an drei Stellen. Can. 100 gibt dazu als Definition an:

6 Bernhard Wunder, Die Begegnung des Anderen, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück* 59 (2007/11), 331-335.

Fremder ist, wer „sich außerhalb des Wohnsitzes und Nebenwohnsitzes aufhält“ – also eine ausschließlich territoriale Bestimmung, die nur einen Aspekt des Andersseins beinhaltet, nämlich das Fremdsein in einem örtlichen Sinne.

Für eine nähere Bestimmung dieser „Anderen“ und zur Gewinnung einer Kriteriologie möchte ich daher im Folgenden in Grundzügen den Ansatz von Emmanuel Lévinas skizzieren – ein Ansatz, der gerade für eine Theologie, die sich einem diakonischen Ansatz verpflichtet weiß, sehr hilfreich ist und der es ermöglicht, den Anderen nicht zum Objekt zu machen, sondern in seiner Subjekthaftigkeit anzuerkennen.

1.1 Lévinas und der philosophische Blick auf den „Anderen“

Der französische jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas, der 1995 90jährig starb, gilt als *der* Philosoph schlechthin, der sich mit den „Anderen“ beschäftigte.⁷ Herbert Haslinger hat in seiner Dissertation⁸ versucht, Lévinas' Aussagen für eine Theologie der Diakonie fruchtbar zu machen – etwas, was meines Erachtens in der praktischen Theologie noch viel zu wenig rezipiert worden ist. Ich beziehe mich dabei auch auf Erwin Dirscherl, der in seinem *Grundriss Theologischer Anthropologie* das Denken von Lévinas rezipiert.⁹

Haslinger fasst die wichtigsten Koordinaten dieser Lévinas'schen Aussagen zusammen mit der Formel: Es geht um die „Verantwortung des Subjekts vor dem Angesicht des Anderen in der Spur des Unendlichen“¹⁰. Lévinas stellt eine „Inhumanität des Humanismus“¹¹ fest, in welchem durch den starken Ich-Bezug der Wirklichkeit (und damit auch den Anderen) Gewalt angetan wird. Er sucht daher nach der Menschlichkeit des Menschen und will einen neuen Humanismus begründen, indem er nach dem Anderen fragt und sein Recht einklagt. Menschlichkeit ist dann für ihn dort konstituiert, wo der Andere in *seiner* Existenz – und das bedeutet eben auch, in

7 Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf drei Werke von Emmanuel Lévinas: *Der Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989; *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hrsg. u. eingel. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg-München²1987; *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Franz. übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg u.a. 1992.

8 Herbert Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 18)*, Würzburg 1996. Er legt darin den Ansatz von Lévinas ausführlich dar (533-618); meine folgenden Ausführungen beziehen sich zu einem guten Teil auf seine Darstellung.

9 Erwin Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.

10 Haslinger, *Diakonie*, 544.

11 „Der Humanismus verdient nur deshalb Kritik, weil er nicht human genug ist.“ Lévinas, *Jenseits des Seins*, 284; vgl. Haslinger, *Diakonie*, 546f.

seinem Anders-Sein – bewahrt ist.¹²

Der Vorwurf von Lévinas an die abendländische Philosophie lautet hier: Sie habe ein zu großes und teilweise ausschließliches Interesse am Sein. Dies aber führe dazu, diejenigen, „die ihre Interessen am *Sein* nicht gegen andere Menschen durchsetzen konnten oder wollten“¹³, als nicht existent zu betrachten – und das sind dann alle, die aus unterschiedlichsten Gründen im Abseits stehen: weil sie zu arm, zu krank, zu schwach sind, zu machtlos sind, stigmatisiert, ausgebeutet oder verfolgt.

Daher optiert Lévinas für eine geänderte Zugewandene auf den Anderen: Der Andere soll nicht mehr „identifiziert“ werden und damit gewissermaßen eingeordnet in die Vorstellungen, die ich schon vorab von ihm gehabt habe.¹⁴ Indem ich den Anderen nämlich zum Gegenstand meines Denkens mache, ordne ich ihn in meinen Entwurf von ihm ein – und damit ist ein herrschaftsförmiger Umgang mit dem Anderen gegeben.¹⁵

Lévinas dreht nun aber dieses Verhältnis um: Der Andere hat eine *Bedeutung* – und zwar aus sich heraus, nicht erst weil ich sie ihm zuschreibe. Es ist eine Bedeutung, die an anderer Stelle als „Menschenwürde“ dargestellt wird. Diese Würde eignet einem jeden Menschen als Menschen an, ohne Ausnahme. Die *Begegnung* mit dem Anderen beschreibt Lévinas dann als den Ort, an dem etwas Anderes geschieht als nur eine Angleichung des Anderen an mein Verständnis von ihm. Denn „mit dem ersten Augenblick der Begegnung ist der Andere das unverfügbare Gegenüber des Ich“¹⁶.

Das Angesicht bzw. Antlitz stellt die Einladung zur Annäherung an den Anderen dar, nicht zur Vereinnahmung für das Ich, sondern zur Verausgabung des Ich, zum Sich-Aussetzen des Ich an den Anderen.¹⁷ Das Angesicht ist für Lévinas schließlich auch „jene Dimension, in der das Unergreifbare und Unsichtbare des anderen Menschen aufgeht“¹⁸. Aus diesem Angesicht geht gleichzeitig die (ethische) Verpflichtung hervor: „Sein *Logos* ist: ‚Du wirst nicht töten.‘“¹⁹ Im Antlitz des Anderen begegnet

12 Vgl. Haslinger, *Diakonie*, 547. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 141 formuliert so: „Die Subjektivität ist geheiligt in ihrer Anderheit, von der ich, aus meiner Souveränität entlassen, in einer unabweisbaren Verantwortung meine ‚Position‘ finde. Paradoxaerweise ist der Mensch als *alienus* – Fremder und Anderer – nicht entfremdet.“

13 Haslinger, *Diakonie*, 551.

14 Vgl. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 189: „Die Identifikation des Ich – die wunderbare Autarkie des Ich – ist die natürliche Form für die Umschmelzung des Anderen in das Selbe.“

15 Haslinger, *Diakonie*, 552; vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 225.

16 Vgl. Haslinger, *Diakonie*, 554.

17 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 211.

18 Ludwig Wenzler / Emmanuel Lévinas, in: Julian Nida-Rümelin (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis V. Wright*, Stuttgart 1991, 323-331, hier: 326.

19 Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 198.

mir „der Elende, für den ich alles tun kann und dem ich alles verdanke“²⁰. Lévinas geht es damit auch um eine Begründung der unantastbaren Würde des Anderen.²¹

Diese ethische Verpflichtung gilt nun jedem Anderen als Anderem; sie ist nicht eingeschränkt auf bestimmte Andere. Nach Lévinas bedeutet der Mensch für den Anderen daher *Verantwortung*:²² Der Mensch ist verantwortlich für den Anderen, ob er will oder nicht.²³ Das Ich entscheidet sich nicht freiwillig für diese Verantwortung – sie wird ihm zugesprochen wie in einer Anklage. Die Verantwortung strukturiert die Beziehung zum Anderen nicht in einem „der-Andere-für-mich“, sondern in einem „ich-für-den-Anderen“.²⁴

Nun ergibt sich aber ein Problem: denn ich kann ja nicht gegenüber allen möglichen Anderen diese Verantwortung wahrnehmen; das würde die eigenen Möglichkeiten unendlich übersteigen und das Ich überfordern. Dieses Problem löst Lévinas durch das Motiv des „Dritten“²⁵; denn es gibt neben dem Anderen mir gegenüber immer noch den Anderen „meines“ Anderen. Dieser Dritte und die vielen Dritten, die es gibt, sind im Angesicht des einen Anderen präsent. Sie relativieren das Verhältnis vom Ich zum Anderen, setzen es in Beziehung zu noch vielen Anderen.

An diesem Punkt führt Lévinas das Wissen um Gerechtigkeit ein, das es braucht, um zwischen den Ansprüchen der vielen Anderen an das Ich vergleichen und abwägen zu können. „Mit dem Auftauchen des Dritten muß das Subjekt überlegen, was seine Möglichkeiten der Verantwortungserfüllung sind, wer in welchem Maße seiner Verantwortung bedarf, wer Vorrang vor dem anderen Anderen hat und wie es seine Verantwortung dementsprechend verteilt wahrnehmen kann.“²⁶

20 Emmanuel Lévinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hrsg.v. Peter Engelmann, Wien ²1992,68.

21 Vgl. Lukas Ohly, *Der reale Andere und die Realität Gottes. Sartre und Lévinas*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48 (2006), 184-199, hier: 190.

22 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 37-41.

23 Ebd., 233f: „Das Sich entspringt nicht seiner eigenen Initiative, wie es dies beansprucht in den Spielen und Gestaltungen des Bewusstseins auf dem Wege zur Einheit der *Idee* ... In der Ausgesetztheit an die Verletzungen und Beleidigungen, im Empfinden der Verantwortung ist das Sich als unersetzbar herausgerufen, als einer, der den Anderen geweiht ist, ohne sich entziehen zu können, und der so *Einer* und *Einzig* ist zum ‚Sich-Anbieten‘ – um zu leiden und zu geben – und der so *Einer* und *Einzig* *von vornherein in der Passivität* ist, über nichts verfügend, das ihm erlaubte, dem Ruf der Pro-vokation *nicht nachzugeben*; *Einer*, auf sich zurückgedrängt und gleichsam zusammengezogen, wie in sich aus dem Sein vertrieben.“

24 Haslinger, *Diakonie*, 565; vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 203 u. 297.

25 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 53, 283-285 u. 342-351.

26 Haslinger, *Diakonie*, 611f.

1.2 Der „bedeutsame Andere“ (Carl Rogers) und die „Intersubjektive Hermeneutik“ (Hilarion Petzold) als Wahrnehmungshilfen des „Anderen“²⁷

Ein Kritikpunkt an diesem beeindruckenden Denksystem von Lévinas liegt nun darin, dass er zwar die *Tatsache* der Verantwortung für den Anderen darlegt, nicht aber die möglichen *Formen*, das „Wie“ der Wahrnehmung dieser Verantwortung. Wie der Mensch dieser Verantwortung gerecht werden kann, wird nicht ausgeführt.²⁸

Lévinas hat philosophisch das Feld dahingehend bereitet, zuerst vom Anderen her zu denken und nicht vor-urteilend den Anderen von den eigenen Erfahrungen her zu beurteilen. Ich sehe als wichtige Ergänzung hinsichtlich des „Wie“ dieser Begegnung mit dem Anderen das an, was Carl Rogers²⁹ mit der „Empathie“ vor allem in die Klientengespräche eingemahnt hat: Für die Begegnung mit dem Anderen ist die Ebene des Gefühls, des Einfühlenskönnens, eine wesentliche Voraussetzung, um den Anderen verstehen und in seinem Anderssein anerkennen zu können.

In ähnlicher Weise beschreibt Hilarion Petzold diese Begegnung mit dem Anderen mit der so genannten „*Intersubjektiven Hermeneutik*“. Darin geht es um den wechselseitigen Prozess zwischen den am Beziehungsgeschehen beteiligten Subjekten, der gekennzeichnet ist „von dem ständigen Bemühen um wechselseitiges Wahrnehmen, Erfassen und Verstehen der eigenen *Geschichte*, des *gegenwärtigen* Lebensvollzugs und des Ausblicks auf eine *Zukunft*“³⁰. Es soll aber nicht nur beim Wahrnehmen (und damit beim Ich) bleiben, sondern das Erkannte sollte auch mitgeteilt und das Mit-Geteilte mitgetragen werden.

Ein Handeln nach diesen Grundsätzen nimmt den Anderen in seinem Anderssein und im Subjektsein ernst und bevormundet ihn nicht. Gleichzeitig lernt man dabei sich selbst und auch den Anderen ganz neu kennen, denn wer in intersubjektiver Weise „etwas über seine Lebenszusammenhänge und -hintergründe erklärt bekommt – auf der Grundlage von Verständnis, Wertschätzung und Akzeptanz –, so dass diese Erklärungen nicht aufgezwungen sind, sondern eine Auseinandersetzung, eine Erklärung, einen eigenen Standort und damit Annahme, Abänderung oder Ablehnung

27 Diese Zugänge und Hinweise verdanke ich Karl Heinz Ladenhauf, der u.a. mit diesem Ansatz einen pastoralpsychologischen Lehrgang in Österreich aufgebaut hat, der nun schon seit über 30 Jahren besteht; vgl. Karl Heinz Ladenhauf, *Integrative Therapie und Gestalttherapie in der Seelsorge*, Paderborn 1988.

28 Vgl. ebd., 614.

29 Vgl. z.B. Carl R. Rogers, *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*, Frankfurt a. M. 1993.

30 Hilarion Petzold, *Konzepte zu einer mehrperspektivischen Hermeneutik leiblicher Erfahrung und nichtsprachlichen Ausdrucks in der ‚Integrativen Therapie‘*, in: ders., *Integrative Therapie. Modelle, Theorien und Methoden für eine schulenübergreifende Psychotherapie*, Bd. II/1: *Klinische Philosophie*, Paderborn 1993, 91-151, hier: 128.

des Erklärten ermöglichen, wird etwas Wichtiges gewinnen: Eine Klarheit trotz aller möglichen Betroffenheit – in Bezug auf sich selbst, auf andere und anderes.“³¹

In all dem gilt es aber, das „Anderssein des Anderen“, die unaufhebbare Fremdheit, die Grenzen der Empathie und des Verstehens auszuhalten. Damit aber sind wir auf der Ebene angelangt, dass es im Konkreten nicht um den fernen Fremden, den unbekanntem Anderen geht, sondern um jenen, der das jeweilige Gegenüber darstellt. Carl Rogers spricht in diesem Zusammenhang vom „bedeutsamen Anderen“; sozialpsychologisch ist damit jener Andere gemeint, an dem man sein eigenes Handeln ausrichtet.³² Aber auch hier stellt sich die weitere Frage nach der Auswahl unter den vielen möglichen Anderen. Wie weiß ich, von welchen Anderen ich mich herausfordern lassen soll, auf wen ich mich (mit meinen begrenzten zeitlichen, persönlichen, finanziellen Möglichkeiten) einlassen soll, wer also dieser „bedeutsame“ Andere ist? Wir benötigen Kriterien, um diese Wahl treffen zu können.

1.3 Welcher Andere ist der „bedeutsame“? Die Notwendigkeit von Kriterien und Optionen³³

Christliche Praxis – und um diese geht es einer Pastoraltheologie vornehmlich – steht vor der sehr pragmatischen Herausforderung, dass nicht alle Menschen gleichermaßen in den Blick genommen werden können. Schon in Puebla 1979, wo man sich in der Kirche Lateinamerikas für eine vorrangige Option für die Armen und für die Jugendlichen entschieden hat, wurde festgestellt, was unter Optionalität zu verstehen ist. Demnach sind pastorale Optionen „der Prozeß der Auswahl, der durch die Abwägung und Analyse der positiven und negativen Gegebenheiten im Lichte des Evangeliums erlaubt, die pastorale Antwort auf die Herausforderungen für die Evangelisierung auszuwählen und zu finden“³⁴.

Die Optionalität für jene, die zu kurz kommen, unterdrückt werden oder zu Verlierern eines Systems gemacht werden, stellt einen zentralen Aspekt des Volkes Gottes dar, weil Jesus selbst sich auf deren Seite gestellt hat. Das Volk Gottes hat zeichenhaft, sakramental, dieses Handeln Jesu in

31 Petzold, Konzepte zur einer mehrperspektivischen Hermeneutik, 133.

32 Vgl. AG Soziologie, Denkweisen und Grundbegriffe der Soziologie. Eine Einführung, 10., rev. u. erw. Aufl., Frankfurt a. M. 1992, 67.

33 Leo Karrer, Zu Optionen finden? Kriterien für Optionen, in: Ottmar Fuchs (Hrsg.), Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft, Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 11), Münster u.a. 2001, 69-96; Peter Eicher, Option für die Armen, in: ders. (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4, München 1991, 128-151; Helmut Heidenreich, Option – die Gretchenfrage evangelisatorischer Pastoral, in: Diakonia 19 (1988), 118-121.

34 Puebla, 1299.

der Welt darzustellen Diese Darstellung muss zeichenhaft in Taten geschehen „an den Orten und in den Lebenszusammenhängen, in denen das Leben der Menschen bedroht, erniedrigt, der Würde beraubt ist und es sich nicht selbst aus der Zone des Elends befreien kann, in erniedrigender Armut und struktureller Ungerechtigkeit.“³⁵ Diese Optionalität gilt es auf allen Ebenen pastoralen Handelns durchzuhalten: in den Gemeinden, Pfarrverbänden und auf diözesaner Ebene.

Der Anspruch von „Optionalität“ liegt darin, dass sich Kirche bzw. auch wissenschaftliche Theologie nicht auf innere Probleme und Sorgen zurückziehen darf, sondern sich von konkreten Sorgen vor Ort (und dahinter stehen ja auch konkrete Menschen) herausfordern lassen muss. Das aber bedeutet einen Standortwechsel: Die Geschichte (und damit ist auch die je aktuelle gemeint) ist aus dem Lebenskontext der Opfer und Leidtragenden zu interpretieren, nicht aus dem Blickpunkt der Mächtigen, der Doktrin oder des Systems.

2. Gott in den Anderen entdecken – eine biblische Spurensuche

Kriterien für die zu treffenden Wahl, wem nun im Konkreten geholfen werden soll bzw. welche Optionen zu treffen sind, findet man in den biblischen Vorgaben und hier in Wort und Handeln Jesu. Fremdsein und Anderssein ist etwas, was im Alten und Neuen Testament eine zentrale Rolle spielt.³⁶ So ist im Alten Testament bei aller Betonung der Besonderheit des Gottesvolkes die Forderung nach Solidarität mit dem Fremden wesentlich. Der Grund liegt darin, dass das Volk sich der Gnade und dem Erbarmen seines Gottes verdankt. Das geforderte solidarische Handeln stellt dabei eine Nachahmung des Handelns Gottes dar bzw. ist Antwort auf das vorgängige, gnadenhafte und kompromisslose solidarische Handeln Gottes an den Menschen.

Die Verkündigung Jesu ist von dieser Einstellung geprägt, und in seinem Tun wird antizipierend Gottes Heilshandeln erlebbar. So zeigt vor allem das Gleichnis des Barmherzigen Samariters (Lk 10,29-37) paradigmatisch diesen Blick auf den Anderen auf. Es erfolgt hier eine Umkehrung im Verhältnis von Ich und Anderem. Nächstenliebe ist „kein Geschehen am Anderen, sondern *mit* dem anderen, da er, obschon hilflos, darüber entscheidet, ob das Tun das eines Nächsten ist. Die gewünschte Sicherheit ist damit dahin, da jedes Handeln unter dem Vorbehalt des anderen steht. Dieser ist damit aus seiner objekthaften Situation heraus zum eigentlichen

35 Stefan Knobloch, Kirche, 164.

36 Vgl. dazu Josef Schreiner / Rainer Kampling, Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter Bibel. Themen 3), Würzburg 2000.

Subjekt geworden. Er bestimmt, ob das von ihm erfahrene Handeln, für den, der ihm hilft, wirklich Handeln unter der Perspektive des ewigen Lebens ist.³⁷ Man kann den Nächsten nicht mehr definieren – denn er ist nicht mehr Objekt. Nächster „ist man nicht, sondern kann es nur im Tun werden“³⁸.

Vor allem in der Weltgerichtsrede³⁹ (Mt 25) sind es dann die Anderen, an denen sich (eschatologisch) *alles* entscheidet – nämlich das ewige Heil; und es sind qualifizierte, ganz bestimmte Andere: die Hungernden und Durstigen, Fremden und Obdachlosen, Nackten, Kranken und Gefangenen. Die Beziehung zum Menschensohn ist hier nicht ohne die Beziehung zum bedürftigen, notleidenden Nächsten zu haben. Jesu Antlitz ist auf ihrem Antlitz zu finden; Gott selbst ist in ihnen zu begegnen. Die in unterschiedlichster Weise beeinträchtigten Anderen sind es, denen sich Jesus selbst in seinem Handeln bewusst zuwendet. Auch er muss in seinem Heilshandeln wählen: Und so wendet er sich der Blutflüssigen Frau zu und den Aussätzigen; er berührt Unberührbare und durchbricht damit die geltenden Normen des Reinheitsgebotes.

Plötzlich sind jene, die draußen waren, im Zentrum; und sie sind es nicht nur als stumme Empfänger des Gnadenhandelns Gottes – sondern sie sind es als Personen, deren Eigeninteressen Jesus ernst nimmt.⁴⁰ Jesus hält es auch aus, wenn Menschen seinen Ansprüchen nicht folgen können – wie z.B. der reiche Jüngling, der zwar mit dem Verstand Jesu Ansprüche versteht, sich aber in der Praxis nicht von seinem Besitz trennen kann (Mt 19,16-26).

Das nötige Verhalten gegenüber den Anderen ist schließlich zusammengefasst im Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28-34): Alle Gebote, die das Zusammenleben der vielen (und damit das Zusammenleben Anderer) sowie ihren Gottesbezug regeln sollen, sind aufgehoben (und d.h. nicht ersetzt, sondern bewahrt) in der Liebe zu Gott und in der Liebe zum Nächsten.

Wer aber ist dieser Nächste für Jesus? Gerade am Beispiel des Barmherzigen Samariters (Lk 10,29-37) wird deutlich, dass Nächster werden und als Nächster handeln nur im Vollzug möglich sind. Wer in

37 Schreiner / Kampling, *Der Nächste – der Fremde – der Feind*, 90.

38 Rainer Kampling, *Nächster (N.) / Nächstenliebe*, in: Angelika Berlejung / Christian Frevel (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 323-325, hier: 324.

39 Vgl. dazu vor allem Ottmar Fuchs, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007: „Es geht also nicht um ein menschliches Richten ‚über‘ die anderen, sondern um die angemessene Beziehung derer zueinander, die alle wissen, dass sie unter dem Gericht Gottes stehen“ (ebd., 253).

40 Vgl. die Frage an den Blinden: „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Lk 18,41) Oder die Tatsache, dass Jesus gegenüber Judas nicht einschreitet, obwohl er dessen Pläne kennt.

welcher Situation für wen der Nächste werden kann, ist nicht vorhersehbar: Der Anspruch des Nächsten an mich erfolgt plötzlich, mitten auf dem Weg, und unterbricht die Alltagsroutine. Nächstenliebe wird dort zur Tat, wo die innere Haltung es möglich macht, weil das Geschick des Anderen einen berührt.

In diesen Anderen und Nächsten ist nun Gott selbst zu finden – er, der selber immer wieder als der „ganz Andere“ beschrieben wird. Klaus Hemmerle hat dies in eindrücklicher Weise dargelegt, wenn er davon spricht, dass Gott wie der Andere ist – und darin eine ständige Aufforderung sieht, im vielgestaltigen Anderen die Spuren Gottes zu suchen und weiters meint, dass Wertschätzung des Anderen und Suche nach Gott zusammenfallen, ohne dass dabei das je Eigene aufgegeben werden müsste.⁴¹

Damit wird aber auch deutlich, dass in diesem biblisch-theologischen Verständnis die Sorge um den Nächsten nicht von Gott oder vom Gottesdienst wegführt, vielmehr genau dort hinführt: Nächstenliebe und Gottesliebe sind untrennbar miteinander verbunden.

3. Die Absichtslosigkeit der Liebe als theologische Grundlage für die Art der Hinwendung zum Anderen

Lehramtlichen Rückenwind erhält dieser Ansatz bei den Anderen durch die Antrittsenzyklika von Papst Benedikt XVI. Er betont darin die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, und er sagt sogar, „dass die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder gar ihn hasst“ (DCE 16). Gott ist in einem jeden anderen Menschen potentiell erfahrbar. Leider beschränkt sich die Enzyklika in ihren konkreten Ausführungen dann auf den Auftrag der Kirche zum diakonischen Handeln und bringt nicht mehr die Konkretion des Auftrags an jeden einzelnen, sich dem Nächsten zuzuwenden.

Der für den zuvor entfalteten Gedankengang entscheidende Punkt liegt dann darin, dass die Enzyklika für die grundsätzliche *Absichtslosigkeit* der praktizierten Nächstenliebe eintritt: Sie darf niemals Mittel zum Proselytismus werden. „Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen.“ (DCE 31,c) D.h. dass diakonisches Handeln vom Anderen her zu denken hat; es darf nicht von möglichen Eigeninteressen geleitet werden.

Gleichzeitig ist darauf zu schauen, dass bei Hilfesuchenden die entsprechende Vorstellung abgebaut wird, die viele von der Kirche haben:

41 Vgl. dazu den Artikel von Bernhard Körner, Gott – der ganz Andere? Überlegungen im Gespräch mit Klaus Hemmerle, in: Christian Wessely (Hrsg.), Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst: der Blick auf das „unverfügbare Andere“ (FS Larcher), Regensburg 2006, 166-182.

Nämlich das Vorurteil, dass mit der kirchlichen Hilfe gleichzeitig missioniert werden soll; dass Hilfe vom Glauben abhängig gemacht werde. Die christliche diakonische Spiritualität liegt dann nicht in der *Art* der Handlung oder in den sie begleitenden Worten, sondern in der *Motivation* dessen, der sich dem Nächsten in Liebe zuwendet.

4. Pastorale Praxisfelder vor der Herausforderung der Anderen

Dass die Anderen und das Anderssein in den Blick genommen werden, reicht noch nicht. Es geht auch um die Option, welchen Anderen man sich im Konkreten zuwendet – und vor allem, in welcher Weise und mit welcher Absicht auf diese Anderen zugegangen wird. Damit wenden wir uns der pastoral-praktischen Ebene zu, von der exemplarisch an zwei Bereichen diese Herausforderungen von den Anderen her dargestellt werden sollen.

4.1 Gemeindeentwicklung und der Blick auf die Anderen

Gemeinden stehen in großen Ver-änder-ungsprozessen.⁴² Ausgehend vom erhobenen Kriterium, dass aus theologischen und auch philosophischen Gründen vom „Anderen“ her zu denken ist, soll im Blick auf Gemeindeentwicklung konkretisiert werden, was damit gemeint sein könnte.

Gemeindeentwicklung hat wesentlich mit Veränderungen zu tun bzw. mit dem Reagieren auf gewollte oder soziologisch, strategisch, strukturell induzierte Veränderungsprozesse. Die „Anderen“ in solchen Prozessen im Blick zu haben bedeutet, sie von Beginn an nicht nur als Objekte der gemeindlichen Handlungen anzusehen, sondern sie möglichst früh beratend und entscheidend an den Veränderungsprozessen zu beteiligen. Die Frage ist daher: Wie wird sichergestellt, dass auch jene eine Stimme haben, die sich aus unterschiedlichen Gründen aus den üblichen Gemeindevollzügen verabschiedet haben? Sind hier nicht die „treuen Kirchenfernen“, die so genannte „unbekannte Mehrheit“, wie sie in einer Studie von Joachim Kügler und Johannes Först bezeichnet werden⁴³, auch bewusst um ihre Erfahrungen und um ihre Visionen und Hoffnungen anzufragen?

42 Veränderungen machen vielleicht gerade deshalb so große Angst, weil das „Andere“ zum Eigenen gemacht werden soll; weil es dabei darum geht, selbst anders zu werden.

43 Johannes Först / Joachim Kügler (Hrsg.), Die unbekanntete Mehrheit: mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6), Berlin 2006.

Es geht für mich weiter mit der Frage, in welcher Form in diesen Umstrukturierungen auch der Kontakt mit anderen Organisationen und Verbänden gesucht wird. Beispielhaft geschieht dies für mich in Projekten wie z.B. der lebensraumorientierten Seelsorge in Mainz⁴⁴ – oder auch im Kölner Vorzeigeprojekt von Höhenberg-Vingst⁴⁵. Bei diesen Projekten werden bewusst zuerst die Menschen (und zwar nicht nur die treuen Kirchgänger und auch nicht nur die KatholikInnen) befragt, was sie brauchen – und dementsprechend wird dann die Struktur geschaffen, z.B. in Form von befristeten Projekten. Und je nach dem, was die Menschen benötigen, wird nach möglichen Kooperationspartnern Ausschau gehalten; teilweise sind diese sogar schon in der Konzeption von Projekten mit einbezogen.

Die Gemeinden selbst stehen vor der Herausforderung, ihre *Identität* in geänderten Strukturen zu erhalten bzw. neu zu finden. Die Gefahr dabei liegt darin, die eigene Identität durch Abgrenzung von den Anderen bzw. durch Ausgrenzung der Anderen zu finden. Damit aber würden die Gemeinden die Anschlussfähigkeit verlieren für die Vielzahl der Menschen, die auf der Suche sind, aber keine enge Bindung an eine konkrete Gemeinde suchen, vielmehr Andockstellen für ihre individuelle Frömmigkeit.

Gerade weil Identitätsbildung über das Setzen von Differenz geschieht, hat „der ausgeschlossene andere, der außerhalb des Territoriums, der außerhalb meiner Identität, der außerhalb der lebendigen Gemeinde, der Differenten, der Verdrängte“⁴⁶ eine wichtige Funktion: denn durch sein Anderssein ermöglicht er erst die Grenzziehung und damit die Identitätsbildung. Bernhard Wunder meint sogar: „Das große Leitbild der Gemeindepastoral sah eine Produktion des (ausgeschlossenen) anderen vor, nicht aber seine Integration.“⁴⁷ Hier läge also die Chance der neuen größeren Einheiten: dass hier auch jene verstärkt in den Blick kommen und in den Blick genommen werden, von denen man sich bisher abgegrenzt hat – bzw. die sich selber von den herkömmlichen Formen der Pastoral abgegrenzt haben.

Eine Hinwendung zu diesen Anderen, die nicht im Zentrum der Gemeinde sind, bedeutet daher eine geänderte pastorale Haltung: Es bedeutet, dass manch anderes nun liegen bleibt und nicht getan wird; es bedeutet, dass man erfolgreiche Gemeindepastoral nicht mehr nach den üblichen Zahlen messen kann wie z.B. an der Zahl der gespendeten Kommunionen, an der Anzahl von Taufen und Trauungen und an der

44 Michael N. Ebertz / Ottmar Fuchs / Dorothea Sattler (Hgg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005.

45 Vgl. z.B. Franz Meurer / Peter Otten / Silvana Becker (Hgg.), Ort Macht Heil. Eine Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst) (KirchenZukunft konkret Band 3), Münster ²2007.

46 Wunder, Die Begegnung des Anderen, 334.

47 Ebd.

Menge der Spendengelder.

Dass auch eine *Communio*-Ekklesiologie, die weniger das Unterwegssein des Gottesvolkes als vielmehr das Versammeltsein der gläubigen Gemeinschaft im Blick hat, die Kategorie des Anderen bzw. Fremden nicht ausschließt, betont Bernd J. Hilberath unter Verweis auf den Bericht der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung: „Als einzelne wie als Gemeinschaften werden wir mit den anderen in ihrem Anderssein konfrontiert (...). *Koinonia* erfordert Achtung vor dem anderen (...). In diesem Dialogprozess, bei dem jeder in der Begegnung verändert wird (...)“.⁴⁸

Wer sich als Gemeinde ernsthaft den Anderen aussetzt, braucht die Bereitschaft, sich selbst von den Anderen her verändern zu lassen – diese Bereitschaft kann aber nicht verordnet werden. Eine solche Bereitschaft, sich von sich weg Anderen zuzuwenden, kann nur wachsen aus der grundsätzlichen Erfahrung, selbst „geliebt“ und angenommen zu sein: Nur aus der Erfahrung der vorgängigen und zuvorkommenden Liebe Gottes ist Altruismus, Nächstenliebe, Hinwendung vom Ich zum Anderen möglich.

Für viele Gemeinden sind die unmittelbaren Anderen derzeit die anderen Gemeinden, mit denen man teilweise notgedrungen nun in neuen Pfarrverbänden zusammenarbeiten muss. Wie die Milieustudien zeigen, ist man damit aber noch immer ziemlich nahe beisammen in den wichtigsten Lebenseinstellungen. Noch spannender wird es dort, wo der Schritt gewagt wird, Menschen anderer Milieus anzusprechen; die eigenen Räume zu öffnen für Andere, die nicht zum üblichen Kern der Gemeinde gehören. Aber auch hier ist das Moment der Optionalität nötig: Denn es wäre eine heillose Überforderung der meisten Gemeinden, würde man ihnen jetzt zusätzlich zu dem, was sie schon bisher getan haben, auch noch auftragen, auf mögliche Wünsche von Fremden und Kirchenfernen einzugehen.

Gerade deshalb aber braucht es in den Gemeinden vor Ort Klärungsprozesse, was nun wirklich in Hinkunft wichtig ist; wofür die vorhandenen Ressourcen eingesetzt werden sollen. In diesen Diskussionen sollte auch die Diakonie eine zentrale Rolle spielen und nicht nur die mögliche Zahl oder Uhrzeit der Messen. Für christliche Gemeinschaft ist die Verbindung von Herrenmahl und Diakonie von den ersten Gemeinden an zentral und unaufhebbar!

Die heilsrelevanten Fragen von Mt 25 sind unmittelbare Fragen an die christliche Identität unserer Gemeinden: sich um Obdach- und Heimatlose zu kümmern; Besuchsdienste einzurichten; die eigenen Mittel mit den Anderen zu teilen. Eine Gemeindepastoral nicht zuerst nur von

⁴⁸ Santiago de Compostela 1993, Sektion I, 20 = ÖR.B 67, 220, zitiert in: Bernd Jochen Hilberath, *Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?*, in: ThQ 177 (1997), 202-219, hier: Anm. 3.

den Notwendigkeiten der Sakramentenspendungen und Gottesdienste her aufzuziehen, sondern von den diakonischen Erfordernissen einer Gemeinde bzw. einer Region – dies würde wohl manches in unserer pastoralen Landschaft in Bewegung bringen.

4.2 Das Pilgern als Erfahrung des Andersseins⁴⁹

Nicht erst seit Hape Kerkelings Bestseller erlebt das Pilgern in unterschiedlichsten Formen einen Boom. Menschen aller Altersstufen und aller Nationen machen sich auf den Weg mit Motivationen, die so unterschiedlich sind wie die Menschen, die unterwegs sind – oder wie die Menschen, auf welche die Pilger unterwegs treffen. Das Pilgern stellt gewissermaßen einen Gegenpart dar zum Territorialprinzip.

Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger⁵⁰ sieht im Pilger einen *neuen Typus kirchlicher Existenz*. Die Pilger-Praxis ist freiwillig, an die Person gebunden. „Sie setzt zuerst eine individuelle Wahl voraus, selbst in dem Fall, dass die Pilgerschaft eine kollektive Form annimmt.“⁵¹ Auch hier erfolgt Gemeinschaftsbildung – aber in offener Form, nicht automatisch an eine bestehende, territoriale Gemeinde gebunden, vielleicht auch nur auf Zeit, vor allem aber offener für andere, fremde Personen.

Alte und neue „Wahlfahrtsstätten“ werden heute zu neuen Kristallisationspunkten für suchende Menschen und auch für religiöse Praxis. Diese Orte gilt es nun nicht als Konkurrenz, sondern als Ergänzung und auch als Anfrage an territorial-gemeindliche Praxis zu sehen. Hervieu-Léger warnt diesbezüglich zu Recht davor, diese Formen wiederum zu schnell in die herkömmlichen Formen zu integrieren – und damit das Anderssein der Anderen zu uniformieren.⁵²

Dabei hat das Gehen bei Wallfahrten aber nichts mit der modernen Mobilität zu tun, zu der viele auch beruflich gezwungen sind. Vielmehr ermöglicht der Auszug aus den Orten der Heimat zum Teil auch den Auszug aus eingefahrenen Verflechtungen.⁵³ Pastoraltheologisch wichtig sind dabei nicht nur die Hoffnungen, Sehnsüchte und Erwartungen, welche Menschen

49 Vgl. dazu Johann Pock, Das pilgernde Gottesvolk – eine Metapher in der Krise?, in: ThPQ 155 (2007/3), 256-264.

50 Danièle Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion in der Gesellschaft 17), Würzburg 2004.

51 Ebd., 73.

52 Ebd., 77: „Die offizielle Aneignung dieser zerbrechlichen Form der Gemeinschaftsbildung durch den Katholizismus und die dadurch entstandenen neuen Modalitäten der Verwaltung religiöser Teilnahme stellen insoweit ein ausgezeichnetes Beobachtungsfeld für die Transformationen der institutionellen religiösen Szene dar.“

53 Rudolf Häselhoff, Sinn unterwegs. Grundlegendes und Praktisches zur Wallfahrt, Thaur 1999, 122.

in dieses Unterwegssein stecken. Auch die diakonische Dimension von Wallfahrten ist ein wichtiger Punkt: Der Verzicht auf Annehmlichkeiten, die Zuwendung zu Armen, das Spenden und Darbringen von Opfergaben an den Wallfahrtsorten selbst oder auch schon unterwegs: Hierbei wird für viele Menschen eine andere Seite von Kirche erlebbar, die sich wesentlich unterscheidet von dem, wie sie Kirche im Alltag erleben.

Das Phänomen des „Pilgerns“ ist daher m.E. nicht als begrenzter, zeitbedingter Boom anzusehen (und damit von vornherein als unwichtig abzuqualifizieren), oder als nette Verbindung von Spiritualität, Natur- und Leiberfahrung gewissermaßen als nebensächlicher Sektor auf dem religiösen Markt einzustufen. Vielmehr zeigt sich mir darin eine wichtige Haltung für das Christsein heute: Sich nicht zu sehr einzurichten in dem, was man hat, sondern sich gewissermaßen als „*homo viator*“ (vgl. Phil 3,20) der Vorläufigkeit des gegenwärtigen Lebens bewusst zu sein. Vor allem lernt eine Kirche, die sich selbst als viatorische versteht, die Bedeutung des Fremdseins zu schätzen; Fremdsein und Anderssein sind in dieser Hinsicht wesentliche Aussagen über das Kirchesein selbst.

5. Pastoraltheologie als Anwältin der Anderen⁵⁴

Mein Anspruch an das eigene Fach lautet, dass Pastoraltheologie Anwältin sein könnte für die Anderen bzw. für das Anderssein. Die vorangegangenen Überlegungen zeigten einerseits die Bedeutung dieses Blickes auf die Anderen (und von den Anderen her auf das Eigene), dass es zugleich aber nicht möglich ist, sich für alle möglichen und denkbaren Anderen und alles mögliche Anderssein einzusetzen. Vielmehr braucht es eine Optionalität, für welche konkreten Anderen es gilt, die eigenen Kräfte einzusetzen und gegebenenfalls auch Lobbyarbeit zu machen. Im Folgenden möchte ich daher einige Konsequenzen dieses Ansatzes für die Pastoraltheologie benennen.

54 Im Zuge der Asyldebatte der 1990er-Jahre war die Anwaltschaft der Kirche ein wichtiges Thema; vgl. Hermann Uihlein, Die Kirche als Anwältin. Anspruch und Praxis kirchlicher Arbeit mit Fremden, in: Rainer Isak (Hrsg.), Wir und die Fremden. Entstehung und Abbau von Ängsten (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg/Br. 1993, 106-122. Ich möchte hier diesen Auftrag der Anwaltschaft auf die Theologie hin verstanden wissen – und die Pastoraltheologie als jene, die durch den ihr methodisch eingeschriebenen Praxisbezug nicht bei sich selbst bleiben darf, sondern das Andere, Fremde, vor allem auch das unterdrückte Andere zur Sprache bringen und damit zur „Anerkennung der Anderen“ beitragen kann; vgl. dazu Edmund Arens (Hrsg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (QD 156), Freiburg/Br.-Basel-Wien 1995.

5.1 Erkundung der Anderen als Begegnung mit den Anderen

Will man sich nicht doch wieder besserwisserisch der Anderen bemächtigen (und sei es nur durch Denkkonzepte, die man über sie anstellt), dann ist es nötig, zuerst zu diesen Anderen zu gehen und sie zu befragen – und sich damit selbst gleichzeitig anfragen und hinterfragen zu lassen. Die Theologie hat ja den Auftrag, sich den Menschen in ihrer Gesamtheit bzw. auch in ihrer Ganzheit (mit Freuden, Sorgen und Nöten) zuzuwenden – im Sinne von der Ausführungen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, wo „der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen“ explizit in den Mittelpunkt gestellt wird.

Der Beitrag der Pastoraltheologie kann hier sein, sich aller ihr zur Verfügung stehenden Mittel zu bedienen, um die Lebenssituationen, Fragen und Sorgen der Menschen zu erkunden und jeweils neu zu schauen, wer diese „bedeutsamen Anderen“ sind, denen vorrangig die Aufmerksamkeit zu schenken ist: sei es durch empirische Erforschung dieser Lebenswelten mittels quantitativer oder qualitativer soziologischer Methoden; sei es auch durch die Reflexion konkreter pastoraler Praxis von Haupt- und Ehrenamtlichen.

Diesem „Anderen“ kommt man nämlich mit einer Statistik nur sehr schwer nahe. Als Ergänzung zur empirischen Erforschung bedarf es m.E. der Begegnung – und das bedeutet einen unmittelbaren, persönlichen Kontakt. Mein Verständnis von Pastoraltheologie ist es, solche Begegnungen zu fördern, in denen nicht machtförmig miteinander umgegangen wird, sondern in der Offenheit, den je Anderen nicht zu vereinnahmen. Es geht um eine „ebenbürtige Begegnung“, die aber gleichzeitig den Auftrag hat, „zu Gunsten der benachteiligten Anderen solidarisch zu sein“⁵⁵. Und im Sinne der intersubjektiven Hermeneutik gehen aus solchen Begegnungen beide Seiten verändert, als Andere hervor.

5.2 Anwaltschaft als (diakonales) Sprachgeschehen⁵⁶

Lévinas spricht angesichts des Anderen von der Verantwortung, die jeder und jede Andere darstellt. Haslinger sieht darin zu Recht bei Lévinas das umschrieben, was Diakonie meint. Dieser hat explizit ein Kapitel über „Die Diakonie“ in seinem Werk „Die Spur des Anderen“⁵⁷, wo er sagt, dass „die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein

55 Ottmar Fuchs, Wege zur Kraft der Toleranz, in: Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Spiegel. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg.v. Heinrich Schmidinger, Innsbruck-Wien 2003, 52-114, hier: 85.

56 Vgl. dazu Näheres bei Erwin Dirscherl, Inspiration angesichts des Anderen, in: Diakonia 36 (2005/2), 103-109.

57 Vgl. Lévinas, Die Spur des Anderen, 222-226.

Gebot⁵⁸ darstellt, dem man sich nicht entziehen kann. Diese diakonale Verantwortung, die aus der Menschenwürde bzw. (schöpfungstheologisch) aus der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen abzuleiten ist, kann nun Pastoraltheologie nicht in den Praxisfeldern selber wahrnehmen.

Anwaltschaft ist vielmehr ein Sprachgeschehen. Lévinas spricht (in Rezeption des Denkens von Franz Rosenzweig) davon, dass Sprache im ursprünglichen Sinn „Nähe und Berührung des Anderen und zwar in absoluter Unmittelbarkeit“⁵⁹ bedeutet. Für Lévinas geschieht in der Sprache der Übergang des Ich zum Anderen. „In der Sprache geschieht das Anerkennen oder Verweigern des Blickes des Fremden, der Witwe und des Waisen, denn ich bin frei zu geben oder zu verweigern.“⁶⁰ Lévinas versteht Sprache (ähnlich wie Rahner) als Selbstmitteilung: es ist nicht nur Weitergabe von Information, sondern zugleich Nähe, Berührung und Beziehung.⁶¹

Sprache ist für die Kirche etwas Wesentliches: Das Wort, der Logos, steht am Anfang ihrer Existenz – wie überhaupt am Beginn aller Existenz (vgl. Joh 1,1-18); der Auftrag zur Verkündigung gehört zu den zentralen Diensten der Kirche. Diese Verkündigung hat Maß zu nehmen an dem, der sich selbst erniedrigt hat, um aus dieser Perspektive des Mit-Leidens, der Ohn-Macht uns Menschen zu er-mächtigen. Er hat jene zu Wort kommen lassen, die aus unterschiedlichsten Gründen verstummt waren.

Daraus aber ergibt sich der Auftrag, dass die Menschen sprachfähig zu machen sind; dass sie auch zu Wort kommen dürfen. Es ist die Forderung nach einem Dialog auf Augenhöhe. Das aber bedeutet, dass Pastoraltheologie die wahrgenommenen Erfahrungen des Andersseins und von konkreten Anderen versprachlichen muss, um diese Erfahrungen in einen theologischen Diskurs einbringen zu können. Erlebte und erfahrene Praxis sind ins Wort zu bringen.

In der Geschichte der Pastoraltheologie waren vornehmlich die pastoral handelnden Personen im Blick; mit diesem diakonalen Ansatz wird der Blick ausgeweitet: Denn Pastoral, das Handeln der Kirche in der Welt, kann sich nicht nur mit dem „Kerngeschäft“ und mit dem innersten Kreis von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern beschäftigen, sondern hat auch eine Verantwortung darüber hinaus: Für die Außenseiter und Fremden; für die Benachteiligten und die Verlierer der Mechanismen unserer Gesellschaft. Diese Anderen sind dann in der konkreten pastoralen Praxis aber auch die anderen Konfessionen und Religionen; denn gerade in der Praxis vor Ort

58 Ebd., 223.

59 Dirscherl, *Inspiration angesichts des Anderen*, 107.

60 Ebd.

61 Ebd., 108: „In der Sprache werde ich vom Anderen in meiner innersten Mitte, in meiner Innerlichkeit getroffen und setze mich ihm aus.“ Meine „Inkarniertheit“, meine Leibhaftigkeit, ermöglicht es, „angesichts des Anderen anders zu werden ohne zu entfremden“.

wird es immer häufiger sein, dass katholische und evangelische Christen gemeinsam Räume nutzen, Kindergärten betreiben oder ein Altenheim versorgen – oder dass mit den muslimischen Schwestern und Brüdern diakonale Projekte für Jugendliche gestartet werden. Aus dieser geteilten Praxis entstehen dann aber Fragen übereinander und aneinander – und diese Erfahrungen gilt es in den theologischen und wissenschaftlichen Dialog einzubringen.⁶²

5.3 Pastoraltheologie im Kontext theologischer Disziplinen

Die praktisch-theologischen Fächer und hiervor allem die Pastoraltheologie haben eine doppelte Zielrichtung: Einerseits im Blick auf die konkrete Praxis der Kirche bzw. der Christen; andererseits aber auch im Blick auf den Dialog der theologischen Fächer untereinander. Wenn es stimmt, was Lévinas mit der unbedingten Verantwortung für den Anderen sagt, dann ist es notwendig, die konkreten Fragen, Sorgen und Anliegen dieser Anderen einzuholen, um dann ver-antwort-lich handeln zu können. Diese Fragen und Sorgen gilt es in den theologischen Diskurs einzubringen.

Die Haltung einer solchen Theologie könnte dann jene sein, wie sie am Vorabend des II. Vatikanums der französische Theologe Yves Congar für die Konzilsväter formuliert hat: „Alle, die für das Konzil und auf dem Konzil arbeiten, müssen den Willen haben, ihre Aufgabe so zu erfüllen, als ob sie moralisch gesehen unter den Blicken der ‚Anderen‘ arbeiten würden. Dann, ja dann kann das Konzil ein Moment der echten Wiederannäherung werden.“⁶³

Umgemünzt auf eine Theologie im Angesicht der Anderen (und durch sie auch im Angesicht Gottes) bedeutet dies, nicht nur im Eigenen zu bleiben, sondern sich auszusetzen und in Dialog zu treten: Wissenschaftlich bedeutet dies, interdisziplinär zu arbeiten sowohl innerhalb der theologischen Disziplinen wie auch mit anderen Fakultäten. Für die Praktische Theologie bedeutet es, sich auf den Weg zu machen zu den Anderen, zuerst wahrzunehmen und zu hören und dann optional die Stimme zu erheben für jene, die aus unterschiedlichsten Gründen keine oder eine zu leise Stimme haben.

Veränderungen bieten die Chance, neue Sichtweisen zu entdecken. Eine Pastoraltheologie „auf der Spur des Anderen“ wird eine Pastoraltheologie sein, die sich aus den eigenen vier Wänden der Fakultät, aber auch der Kirche hinauswagt – und damit jene Erfahrungen machen kann, wie sie viele Pilger im Laufe der Jahrhunderte gemacht haben und auch heute verstärkt machen: dass mit dem Verlassen von Gewohntem und Vertrautem,

62 Zur Bedeutung dieses interreligiösen Dialogs vgl. Fuchs, Wege zur Kraft der Toleranz.

63 Yves Congar, Le Concile, l'Eglise et ... 'les Autres', in: Lumière et vie 45 (1959), 89.

mit dem Gang ins Unbekannte und Fremde man sich selbst ändert und Gewohntes neu zu sehen lernt.

Forum



Stephanie Klein
Christian Bauer

Zum Verhältnis von Glaube und Empirie in der Praktischen Theologie

Seitdem sich die Praktische Theologie nicht mehr als eine Anwendungswissenschaft, sondern als eine theologische Handlungswissenschaft versteht, hat sie sich nicht nur den Daten, Methoden und Theorien aus den Humanwissenschaften geöffnet, sondern auch begonnen, selbst empirisch zu forschen. Dies wirft eine Reihe von Fragen auf, die bislang noch bei weitem nicht hinreichend bearbeitet werden konnten. Die Praktische Theologie bewegt sich dabei in zwei unterschiedlichen Diskursfeldern: Zum einen muss sie im humanwissenschaftlichen Diskurs die Wissenschaftlichkeit und Relevanz ihrer Forschung zur Geltung bringen, nur dann wird sie im Ringen um die Gestaltung der Zukunft der Menschen adäquat mitreden können und gehört werden. Zum anderen muss sie im theologischen und kirchlichen Diskurs Klarheit über das Verhältnis von Glaube und Empirie gewinnen, nur dann wird sie ihren kirchlichen Auftrag sichtbar machen können. Unter dem enormen Druck, sich im ersten Diskursfeld bewähren zu müssen, ist das zweite bislang noch weniger bearbeitet worden. Zunächst wurde das Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaften allgemein reflektiert¹, was zu zwei bis heute rezipierten Modellen der Kooperation führte.² In der Religionspädagogik und der Pastoraltheologie entstanden vermehrt empirische Forschungsarbeiten; Empirie ist hier inzwischen fest verankert. Zu Anfang des gegenwärtigen Jahrzehnts wurde allerdings innerhalb der Praktischen Theologie Kritik gegenüber der empirischen Theologie vorgebracht die zu argumentativen Reaktionen³ und weiteren Entfaltungen des empi-

-
- 1 Vgl. Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1978; Ottmar Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zu Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984; Norbert Mette, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978.
 - 2 Vgl.; Norbert Mette / Hermann Steinkamp, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Düsseldorf 1983, 164-176; Johannes A. van der Ven, *Unterwegs zu einer empirischen Theologie*, in: Ottmar Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln*, a.a.O., 102-128.
 - 3 Vgl. Ulrich Feeser-Lichterfeld / Tobias Kläden, *Empirisch-theologische Forschung – Stolperstein oder Baustein der Pastoralästhetik?*, in: Walter Fürst (Hrsg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 2002, 311-319; Anton A. Bucher, *Überlegungen zu einer Metatheorie der Religionspädagogik*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 51 (2003), 21-36.

rischen Ansatzes in der Praktischen Theologie führte.⁴ Was nun ansteht, ist die empirische Forschung in der Praktischen Theologie auch explizit mit den Lehren der katholischen Kirche zu verbinden und damit deutlich zu machen, dass sie nicht nur im wissenschaftlich-theologischen, sondern auch im kirchlich-lehramtlichen Kontext ihren genuinen Ort hat. Dazu möchte ich im Folgenden einen Beitrag leisten.

1. *Gegenstand der Pastoraltheologie* sind die Praxis der Kirche und ihr Auftrag in der Welt.⁵ Damit hat die Pastoraltheologie, wie die Kirche selbst, Anteil an zwei Wirklichkeiten. Die Kirche besteht aus Menschen und lebt in der Welt, sie hat zugleich eine Heilsbotschaft und den Auftrag, diese allen zu verkündigen.⁶ Das II. Vatikanische Konzil spricht von einem „Ineinander des irdischen und himmlischen Gemeinwesens“⁷, das nur im Glauben begriffen werden kann und ein Geheimnis der menschlichen Geschichte bleibt.

2. Pastoraltheologie steht somit im *Schnittfeld von Evangelium und Kultur*, von Theologie und Humanwissenschaften. Dies ist Auftrag und Chance zugleich. Ihre Aufgabe in diesem Schnittfeld ist es, den *Dialog* zu suchen, der die Deutung des Menschen und der sozialen Wirklichkeit im Licht des Evangeliums in den Humanwissenschaften präsent macht und auf diese Weise dazu beiträgt, den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“⁸ zu vermindern, den Papst Paul VI. „das Drama unserer Zeitepoche“⁹ genannt hat. Dieser Dialog ist auf allen Ebenen wichtig: Im Raum der universitären Öffentlichkeit ist die Pastoraltheologie als eine Universitätsdisziplin ein wichtiger Ort, den Glauben in der Gesellschaft präsent zu machen, ein

4 Vgl. Guido Hunze / Ulrich Feeser, Von der Normativität zur Generativität des ‚Faktischen‘. Plädoyer für empirisch-kritische Denk- und Arbeitsweisen innerhalb der Theologie, in: *Religionspädagogische Beiträge* 45 (2000), 59-68; Johannes A. van der Ven, An Empirical or a Normative Approach to Practical-Theological Research? A False Dilemma, in: *Journal of Empirical Theology* 15 (2002), 5-33; Hans-Georg Ziebertz, Normativity and Empirical Research in Practical Theology, in: *Journal of Empirical Theology* 15 (2002), 5-18; Udo Schmälzle, Empirical Research in Practical Theology as a Strategy of Intervention, in: *Journal of Empirical Theology* 16 (2003), 5-19; Johannes A. van der Ven / Michael Scherer-Rath (Hgg.), *Normativity and Empirical Research in Theology*, Leiden Bosten 2004; Hans-Georg Ziebertz, Empirische Forschung in der Praktischen Theologie als eigenständige Form des Theologie-Treibens, in: *Praktische Theologie* 39 (2004), 47-55; Stephanie Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart 2005; Georg Ritzer, Praktisch-theologische Empirie. Überflüssig wie ein Hühnerauge oder wichtiges Sinnesorgan?, in: ders. (Hrsg.), *Mit euch bin ich Mensch... Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleizer O. Cist.*, Innsbruck 2008, 327-240.

5 Vgl. ausführlicher Stephanie Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005, 27-27; 38-53; 118-121.

6 Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 1.

7 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 40.

8 Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8. Dezember 1975), 20.

9 Ebd.

„Ort für einen fruchtbaren Dialog zwischen Evangelium und Kultur“.¹⁰ In der Forschung arbeitet die Pastoraltheologie mit anderen Disziplinen zusammen und hat dabei die Möglichkeit, im Streit um die Definition der Wirklichkeit die Perspektive des Evangeliums wirksam einzubringen und die Kultur im Glauben mit zu gestalten.¹¹ Die Studierenden der Theologie lernen im Fach „Pastoraltheologie“ nicht nur Strukturen und Prinzipien der Praxis der Kirche kennen, sondern auch kompetent mit Menschen „guten Willens“ zusammenzuarbeiten und einen fruchtbaren Dialog zu führen.¹² Sie lernen die Erkenntnisse der Humanwissenschaften kennen, zu beurteilen und zu beachten, wie die Pastoralkonstitution dies anmahnt. „So wird das Wissen um Gott besser verdeutlicht, die evangelische Botschaft wird dem Geist der Menschen zugänglicher und zeigt sich als etwas, was gewissermaßen ihrem Dasein immer schon eingestiftet war.“¹³

3. In Entsprechung zu der inneren Struktur der Pastoraltheologie sind die empirischen *Forschungsarbeiten* in der Pastoraltheologie angelegt: im Schnittfeld von Theologie und Humanwissenschaften bzw. Philosophie, und in einer dialogischen Ausrichtung, die nicht an den Gegensätzen, sondern an den Gemeinsamkeiten arbeitet. Da die Pastoraltheologie auf die Rezeption von Methoden, Daten und Erkenntnissen aus den Humanwissenschaften angewiesen ist, wendet sie sich besonders jenen Erkenntnissen und Methoden zu, die offen und anschlussfähig sind für ein theologisches Verständnis und damit ein Gespräch ermöglichen.¹⁴ Das Konzil äußert sich optimistisch darüber, dass sie unter bestimmten Bedingungen durchlässig sind auf das Göttliche hin, weil nämlich auch sie letztlich in Gott wurzeln: „Vorausgesetzt, dass die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben. Ja wer bescheiden und ausdauernd die Geheimnisse der Wirklichkeit zu erforschen versucht, wird, auch wenn er sich dessen

10 Papst Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Sapientia Christiana* (29. April 1979), 43; vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 62.

11 Vgl. Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8. Dezember 1975), 20.

12 Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 21; 92.

13 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 62.

14 Die Implikationen des interdisziplinären Dialogs zwischen Theologie und Sozialwissenschaften wurden wegweisend diskutiert von Norbert Mette, *Theorie der Praxis*, a.a.O., 304-310; Norbert Mette / Hermann Steinkamp, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, a.a.O., 164-176; Johannes A. van der Ven, *Unterwegs zu einer empirischen Theologie*, a.a.O., 102-128; ders., *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen-Weinheim 1990, 103-130; ders., *Der Modus der Kooperation*, in: Herbert Haslinger u.a. (Hgg.), *Praktische Theologie. Ein Handbuch*. Bd.1: *Grundlegungen*, Mainz 1999, 267-278.

nicht bewusst ist, von dem Gott an der Hand geführt, der alle Wirklichkeit trägt und sie in sein Eigensein einsetzt.“¹⁵

4. Die *Notwendigkeit der wissenschaftlichen Sozialanalyse* hat das kirchliche Lehramt nicht nur in den großen Sozialenzykliken immer wieder hervorgehoben. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* betont das Konzil, dass die Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags *allzeit die Pflicht* habe: „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. (...) Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“¹⁶

5. *Empirische Daten und Theorien* sind keine neutralen Tatsachen. Sie sind von *erkenntnistheoretischen Voraussetzungen* bestimmt, die geklärt werden müssen. Diese Voraussetzungen und die Methoden ihrer Erhebung bestimmen sowohl die Daten als auch die Ergebnisse. Auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Sozialanalysen hat vor 23 Jahren schon die Kongregation für die Glaubenslehre in der „Instruktion über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“ nachdrücklich hingewiesen. Auch sie betont zuerst die Notwendigkeit der Situationsanalyse für das christliche Handeln: „Daß die wissenschaftliche Kenntnis der Situation und der möglichen Wege sozialer Umgestaltung die Voraussetzung eines Handelns ist, das fähig ist, die gesteckten Ziele zu erreichen, ist selbstverständlich. Darin liegt ein Kennzeichen der Ernsthaftigkeit des Engagements.“¹⁷ Dann geht die Instruktion auf die methodologischen Implikationen der marxistischen Sozialanalyse ein und fordert: „Deshalb muß der Verwendung einer Methode des Zugangs zur Wirklichkeit eine kritische Prüfung erkenntnistheoretischer Art vorausgehen.“¹⁸ Diese Forderung gilt nicht nur in Bezug auf die marxistische Gesellschaftsanalyse, sondern muss *in jeder* Sozialanalyse zur Geltung kommen.

6. Einen Beitrag zu einer solchen *kritischen Prüfung von Methoden und deren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen* leisten grundlagentheoretische Arbeiten in der Praktischen Theologie.¹⁹ Anliegen ist es, für die pastoraltheologische Forschung und Praxis erkenntnistheoretische, methodologische und methodisch-praktische Grundlagen zu prüfen und nachvollziehbar darzustellen. Dazu werden solche Grundlagen aufge-

15 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 36.

16 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 4.

17 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ (6. August 1984), 2. verbesserte Aufl., 14.

18 Ebd.

19 Vgl. z.B. Norbert Mette, *Theorie der Praxis*, a.a.O.; Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*. Stuttgart-Berlin-Köln 1994; dies., *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, a.a.O.

griffen, die eine Affinität zum christlichen Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild aufweisen und deshalb in besonderer Weise anschlussfähig für die pastoraltheologische Forschung sind. Deshalb steht nicht die Kritik im Vordergrund, sondern das Aufweisen von anschlussfähigen Ansatzpunkten. Dies kann jeweils nur ausschnitthaft geschehen für den Bereich einiger erkenntnistheoretischer Voraussetzungen oder empirischer Methoden.

7. Wenn Pastoraltheologie mit empirischen Daten und Erkenntnissen arbeitet, dann darf sie sich keiner naiven Wirklichkeitsvorstellung hingeben, die hinter den erreichten Reflexionsstand in anderen Wissenschaften zurückfällt. Die Arbeit an den *erkenntnistheoretischen Voraussetzungen* des Erkennens der sozialen Wirklichkeit folgt dem Anliegen, zu einem differenzierten Wirklichkeitsverständnis der Sozialwelt in der Pastoraltheologie beizutragen.²⁰ Die Entwicklung eines Verständnisses von der sozialen Wirklichkeit im Rückgriff auf die Transzendentalphilosophie und Phänomenologie

- *vermeidet* ein *positivistisches* Verständnis: Die empirischen Daten sind nicht die Wirklichkeit und auch kein Abbild der Wirklichkeit, sondern voraussetzungsreiche komplexe gedankliche Konstruktionen über die soziale Wirklichkeit. Ein solches Verständnis der sozialen Wirklichkeit ist transparent auf die Bedingung und den Ursprung der Wirklichkeit hin, der Gott ist.
- Ein solches Verständnis vermeidet ein *psychologistisches* Verständnis, das Wirklichkeit als ein Konstrukt der Psyche versteht, die dann als objektive Tatsache und objektiver Grund des Wirklichkeitsverständnisses angesehen wird.
- Es vermeidet ein *behavioristisches* Verständnis: Es setzt bei dem Menschen als einer frei handelnden, entscheidenden und deutenden Person an.
- Es vermeidet ein *relativistisches* Verständnis: Durch die Erkenntnis, dass die soziale Wirklichkeit nie als solche, sondern immer nur annäherungsweise zu erfassen ist, wird das Bemühen um die Generierung einer objektiven Theorie nicht gleichgültig. Wenn die Bedingungen der eigenen Erkenntnis wahrgenommen, reflektiert und benannt werden, die Methoden der Erhebung grundlagentheoretisch begründet und der Weg der Theoriegenerierung intersubjektiv nachvollziehbar dargelegt wird, wird der Rahmen bestimmt, innerhalb dessen die Theorie Gültigkeit beanspruchen kann.
- Es zeigt die verhängnisvolle *Verwechslung* oder Gleichsetzung von Theorie und Wirklichkeit in der Neuzeit und deren Folgen für das

²⁰ Vgl. Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, a.a.O.

Leben auf.²¹

- Es reflektiert auf die *Grenzen* der Erkenntnis über die soziale Wirklichkeit und öffnet sie auf das hin, was nicht durch sie erkannt werden kann.

8. Die *qualitativen, verstehenden Methoden* der Sozialforschung vermögen die uneinholbare Vielfalt menschlichen Lebens aufzuzeigen. Darin sind sie den quantitativen Forschungsmethoden überlegen, die für die Praxis der kirchlichen Planung zwar wertvoll und unersetzbar sind, aber die menschliche Wirklichkeit auf nur wenige messbare Merkmale reduzieren. In den Ergebnissen der qualitativen Forschung bleibt der Verweis auf den uneinholbaren Überschuss von allem Lebendigen erhalten, der auf Gott als den lebendigen Urgrund verweist. Da der Glaube in das ganze Leben verwoben ist²², eignet sich besonders die qualitative empirische Biographieforschung, um etwas über die Entfaltung des Glaubens im Leben der heutigen Menschen zu erfahren.²³ Qualitative Methoden sind anschlussfähig für die pastoraltheologische Forschung:

- weil sie sich eignen, den in das ganze Leben verwobenen Glauben und das „Zeugnis des Lebens“²⁴ der Gläubigen sichtbar zu machen und in einer wissenschaftlichen Weise zu erheben;
- weil sie nicht reduktionistisch vorgehen, sondern die Spuren des der Welt innewohnenden uneinholbaren Überschusses sichtbar werden lassen, der auf den Schöpfer verweist;
- weil der Verweis auf die je eigene Subjekthaftigkeit der Menschen erhalten bleibt;
- weil das Subjekt der forschenden Person und seine Prämissen einen konstitutiven Bestandteil der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, der Methode und Theoriebildung darstellen.
- Sie sind anschlussfähig aber nur insofern, als die ethischen Fragen der Sozialforschung reflektiert und berücksichtigt werden.

9. *Gegenstand der empirischen Forschung* in der Pastoraltheologie ist in besonderer Weise der *Glaube der Menschen*. Der Gegenstand des Glaubens selbst (*fides quae*) kann nicht empirisch erforscht werden. Aus den empirischen Daten und Theorien werden weder Aussagen über den Gegenstand des Glaubens noch über ethische Normen gewonnen. Sie sind deskriptiv und nicht normativ. Die Reflexion über den Gegenstand des Glaubens ist Aufgabe der Dogmatik.

Wenn Praktische Theologie mit empirischen Methoden den Glauben

21 Vgl. Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, a.a.O., 144-154.

22 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, 31.

23 Vgl. Klein, Theologie und empirische Biographieforschung, a.a.O.

24 Vgl. Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8. Dezember 1975), 41.

der Menschen erforscht, dann bezieht sich ihre Forschung allein auf die Glaubenszeugnisse, die Glaubensvollzüge und die Glaubensdeutungen der Menschen. Pastoraltheologie beschreibt und analysiert, wie die Menschen den normativen Glauben der Kirche und die sittlichen Normen im Leben sich aneignen, verstehen, entfalten, tradieren und zur Sprache bringen. Es wird der gelebte Glaube (*fides qua*) erforscht, durch den sich die Menschen auf Gott als ihren Ugrund beziehen.

Dabei kommen nicht nur viele verborgene eindruckliche Glaubenszeugnisse und Glaubensbekenntnisse zur Sprache, sondern auch Glaubensfragen und -zweifel, Hoffnungen und Enttäuschungen, Gottessuche und Gottessehnsucht sowie die Verdunkelungen und Verzerrungen des Glaubens. Die fundierte wissenschaftliche, d.h. methodisch reflektierte und intersubjektiv nachvollziehbare Erkenntnis darüber ist eine wichtige Voraussetzung sowohl für die pastorale Arbeit als auch für die pastoraltheologische Konzeption einer angemessenen Verkündigung, Begleitung, Seelsorge und Organisation kirchlicher Institutionen. Sie ist zudem ein Beitrag zur Selbstvergewisserung der Kirche über das in ihr gelebte Glaubenszeugnis der Gläubigen, über die Fragen der Menschen und ihre Suche nach Gott.

10. Die praktisch-theologische Erhebung der sozialen Wirklichkeit steht damit *im Dienst der Kirche* als ganzer und der einzelnen Gläubigen.

- Die empirischen Erhebungen machen *Glaubenszeugnisse* der Gläubigen und der Kirche in der heutigen Welt sichtbar, auch dort, wo die Kirche nicht mehr durch ihre Institutionen präsent sein kann. Durch das Zeugnis des Lebens und des Wortes²⁵ haben die Gläubigen Teil an der Sendung der Kirche und machen sie auch in Verhältnissen wirksam, „wo Kirche nur durch sie Salz der Erde sein kann“²⁶.
- Sie sind eine wichtige Grundlage für eine gegenwartsgerechte *Verkündigung*. Dabei muss Verkündigung „dem Umstand Rechnung tragen, dass Evangelium und konkretes Leben des Menschen als Einzelperson und als Mitglied einer Gemeinschaft einander ständig beeinflussen“²⁷. Die Evangelisierung fordert deshalb eine „Botschaft, die den verschiedenen Situationen jeweils angepasst und stets aktuell ist“²⁸.
- Empirische Forschung ist notwendig zur Gewinnung neuer Erkenntnisse über die *Tradierungsprozesse* des Glaubens. In der modernen Gesellschaft ist die Tradierung des Glaubens durch die frühkindliche Erziehung in der Familie, durch die Pfarrgemeinde und die Schule immer weniger gewährleistet. Die Gründe dafür sind vielfältig und nicht

25 Vgl. ebd., 21f.

26 Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, 33.

27 Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8. Dezember 1975), 29.

28 Ebd.

einfach in der fehlenden Bemühung von Erziehenden zu suchen. Es bedarf gezielter Forschung über Aneignungs- und Verstehensprozesse des Glaubens unter Bedingungen der heutigen Gesellschaft.

- Empirische Forschung ist grundlegend für die Seelsorge und die *Diakonie* der Kirche, die Papst Benedikt XVI. als das „*opus proprium*“²⁹, die „ureigenste Aufgabe“³⁰ der Kirche bezeichnet hat. Sie zeigt die verborgenen Orte der Not auf und hilft, die Not zu analysieren, so dass den bedrängten Menschen effektiv geholfen werden kann.
- Sie ist zuletzt notwendig für die Planung und *Organisation* der kirchlichen Institutionen, die den Erfordernissen des gegenwärtigen Lebens und Glaubens der Menschen entsprechen sollen.

Vor dem Hintergrund der Erkenntnisse über die Gottessehnsucht, die Verzerrungen des Glaubens, die Nöte der Menschen, ihre Lebensweisen des Glaubens und ihr Verständnis des Evangeliums und der Lehren der Kirche ist es der Pastoraltheologie dann auch möglich, *Konzepte für die Pastoral* zu entwerfen, die den gegenwärtigen Lebensmöglichkeiten angemessen sind: für die Verkündigung des Glaubens, für die sakramentale Praxis, für die Seelsorge und Diakonie, für die spirituelle Begleitung des christlichen Lebens, für die Tradierung des Glaubens, für den Aufbau von Gemeinde.

11. Aus der katholischen Tradition steht der Pastoraltheologie ein in der pastoralen Praxis erprobtes methodisches Vorgehen zur Verfügung: *der Dreischritt „Sehen – urteilen – handeln“*. Es wurde von Papst Johannes XXIII. lehramtlich approbiert³¹ und gehört inzwischen zu den Grundlagen der Pastoraltheologie wie auch der Sozialethik. Der Dreischritt stellt eine Grundstruktur des methodischen Vorgehens dar. Um ihn zu einem theologischen Vorgehen zu machen, ist es wichtig, die *theologische Dimension* zurück zu gewinnen, die das Vorgehen bei seinem Begründer Joseph Cardijn noch hatte.³² Dort wird deutlich, dass der Glaube die theologische Dimension ist, die das *gesamte* Vorgehen bestimmt. Das „Licht des Evangeliums“ kommt nicht erst in einem „zweiten Schritt“ hinzu. Vielmehr bestimmt es bereits die Fragestellung, die Perspektiven und die Prämissen beim „Sehen“, dem Erheben der Daten; es ist der Horizont, in dem beim „Urteilen“ die Daten verstanden, gedeutet, reflektiert und bewertet werden, und es bestimmt als inneres Moment und Ziel auch den dritten Schritt, das „Handeln“. Alle drei Akte sind aufeinander verwiesen und bilden eine Einheit. Das forschende Subjekt und sein Glaube haben einen konstitutiven Ort in dem Vorgehen – es ist damit keine subjektlose Methode, wie es in der späteren Rezeption zuweilen den Anschein

29 Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est* (25. Dezember 2005), 29.

30 Ebd.

31 Vgl. Papst Johannes XXIII, Enzyklika *Mater et magistra* (15. Mai 1961), 236.

32 Vgl. Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, 54-77.

hatte. Damit hat das Vorgehen eine Entsprechung zu einem modernen Wissenschaftsverständnis, das dem erkennenden Subjekt einen konstitutiven Ort in der Erkenntnis einräumt. Das *theologisch fundierte* Vorgehen „Sehen – urteilen – handeln“ stellt die Grundstruktur eines methodischen Vorgehens in der Praktischen Theologie dar, das für den interdisziplinären Dialog jedoch weiter ausdifferenziert werden muss.³³

12. Vor diesem Hintergrund ist das *Verhältnis von Glaube und empirischen Daten* nicht als ein Gegenüber, sondern *als ein Verweiszusammenhang* aufzufassen. Glaube ist das „Licht des Evangeliums“, das in der Sozialwelt und den erhobenen Daten nicht etwas von Gottes Schöpfungstat und Heilswillen Getrenntes sieht, sondern in ihnen gerade die Verweise auf Gottes Schöpfung und seinen Heilswillen oder dessen Verdunkelung zu erkennen vermag. Dieser Verweiszusammenhang kann nur im Glauben, im „Lichte des Evangeliums“ gesehen werden. Deshalb bestimmt der Glaube den gesamten Forschungsprozess und kommt nicht additiv als ein isoliertes Element hinzu. Das beeinträchtigt nicht die Autonomie der Sozialwelt.³⁴ Diese Autonomie wird vielmehr als von Gott gewollt verstanden und steht damit in einer Beziehung zu Gott. Selbst und gerade der Mensch, der sich in seiner Autonomie gegen Gott entscheidet, ist noch von Gottes Heilswillen umfassen.

Diese theologisch bestimmte Grundstruktur des Vorgehens ist dann nicht einfach ein neutrales Instrument (das es auch gar nicht gäbe), sondern ist ein mit einem benennbaren Interpretationsrahmen verbundenes Vorgehen. Es bietet Raum für Daten und Theorien aus anderen Wissenschaften; es ist dialogfähig. Werden Daten und Theorien aus anderen Wissenschaften übernommen, wie dies für die Sozialanalyse üblich und unumgänglich ist, dann ist der Glaube das „Licht des Evangeliums“, in dem die Prämissen und Deutungen, die den Sozialanalysen anhaften, reflektiert werden. In diesem Licht zeigt sich, welche Erkenntnisse und Theorien besser und welche weniger anschlussfähig sind. Zugleich werfen die Daten und Theorien ein neues Licht auf das eigene Glaubensverständnis. So kann es zu einem echten Dialog kommen, in dem alle Dialogpartner herausgefordert sind. Nicht selten kommt es so auch zu einer vertieften Glaubenserkenntnis durch „Fremdprophetie“.

Wenn aber die gesamte Wirklichkeit auf Gott verweist und von Gottes Heilswillen umfassen ist, und wenn Gott die Klage der Menschen in Not hört (vgl. Ex 22,22) und dem Sünder nachläuft (vgl. Mt 18,10-14), dann sind in allen Wirklichkeitsbereichen – auch und vielleicht gerade in den scheinbar Gott-fernen – die Spuren Gottes zu finden, die die Pastoraltheologie zu einer größeren Erkenntnis von Gott führen und sie ihren Auftrag besser erkennen und ausführen lässt, Gottes Heilswillen in der Welt sichtbar und erfahrbar zu machen.

33 Vgl. Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, 118-120.

34 Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 36.

Religion in der Praktischen Theologie?

Thesen zu einer prophetisch-kritischen Theologie des Heiligen¹

I.

Am Thema der Religion kommt heute keiner mehr vorbei. Schon Agar nicht in der Praktischen Theologie. Spätestens seit dem 11. September 2001 nämlich ist das Religiöse wieder zu einem globalen Megathema geworden – und zwar in jeder nur denkbaren Dichte seiner Form: vom „harten“ Fundamentalismus bis hin zur „Weichform“ der Esoterik. Die Praktische Theologie insgesamt beginnt dieses Phänomen in seiner ganzen Tiefe und Breite gerade erst wahrzunehmen. Es geht um eine „Wiederkehr“ der Religion in das kollektive Bewusstsein des Westens, die zwar nicht jede einzelne Alltagswelt bis ins Letzte durchdringt, auf der heute aber dennoch eine immense politische Spannung liegt. Religion gilt auch hierzulande nicht mehr nur als eine Privatsache, sondern längst auch wieder als eine Staatsaffäre. Die Religionspolitik unserer Tage macht weltweit eine neue postsäkulare Ordnung der Dinge sichtbar, in welcher der europäische „Sonderweg“ (H. Lehmann) einer Einhegung von Religion aufgrund erwiesener Friedensunfähigkeit mittlerweile nicht nur aus US-amerikanischer Perspektive vergleichsweise alt aussieht. Unsere „alteuropäische“ religionspolitische Ordnung mit ihrer Trennung von Öffentlichem und Privatem, die mit einer Politisierung des Öffentlichen bei einer gleichzeitigen Privatisierung des Religiösen einhergeht, ist ein Sonderfall der Menschheitsgeschichte – und zwar nicht nur in diachroner, sondern auch in synchroner Hinsicht.

II.

Die säkulare Verbannung von Religion aus der Öffentlichkeit in die Nische des Privaten scheint inzwischen an ein Ende gekommen zu sein. Der berühmte 68er-Slogan, demzufolge alles Private politisch sei, hat längst auch in unseren Breiten das Privateste überhaupt erfasst: die Religion. Es ist eine markante Ironie der Geschichte, dass diese alte

¹ Dieser Beitrag ist eine fortgeschriebene Kurzfassung von Thesen, die ich verschiedentlich an anderer Stelle bereits in ausführlicherer Form und mit entsprechenden Literaturhinweisen versehen vorgelegt habe (siehe <http://www.kath-theol.uni-tuebingen.de/Lehrstuehle/PraktischeTheologie/bauer/index.html>).

Maxime der Studentenrevolte heute durch so verschiedenartige religiöse Persönlichkeiten wie Papst Benedikt XVI. im Christentum oder Ayatollah Chamenei im Islam repräsentiert wird, die eine bei aller Differenz strukturell vergleichbare Politische Theologie der Befreiung von der westlichen Diktatur des Relativismus vertreten: Rom trifft Teheran trifft Jerusalem trifft New Delhi...? Diese nichterklärte „Weltallianz“ deprivatisierter bzw. repolitisierte Religion ist ein relativ neues Zeichen unserer Zeit, das Michel Foucault bereits während der Islamischen Revolution im Iran erkannt hatte. Auch die westliche Moderne hat ein „Außen“, so der aufmerksame Franzose, und die überlieferten Religionen zeichnen wieder „Figuren der Spiritualität auf den Boden des Politischen“ (M. Foucault) ein.

III.

Diese vielschichtige Entwicklung ist das Ergebnis eines höchst komplexen historischen Prozesses, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzte (K. Armstrong) und in allen großen Weltreligionen zu einer strukturanalogen „Theologie der Befreiung“ (J. Casanova) führte. Betrachtet man zum Beispiel als christlicher Theologe entsprechende theologische Entwicklungen im vorrevolutionären Iran (vgl. H. Halm), so hat man den Eindruck, in ein religiöses Paralleluniversum inklusive schiitischer „Arbeiterpriester“, „Befreiungstheologen“ und Basisgruppen zu blicken. Eine nur auf den ersten Blick überraschende interreligiöse Strukturparallele, die mit der Forderung des II. Vatikanums zu tun hat, das Christentum dürfe sich nicht auf eine Erfüllung der Sonntagspflicht beschränken, sondern müsse vielmehr auch den gesamten „profanen“ Alltag des Christen durchdringen (Gaudium et spes 43). Die „desakralisierende“ (M.-D. Chenu) Entgrenzungsdynamik dieses Konzils war in der römisch-katholischen Kirche nicht zuletzt von der Christlichen Arbeiterjugend ausgegangen, die auch die spätere Theologie der Befreiung in Lateinamerika prägte (Stichwort: Sehen-Urteilen-Handeln).

IV.

Unter dem Zeichen der universalen „Königsherrschaft Christi“ (Papst Pius XI.) wollte man im Kontext der Katholischen Aktion seit den 1920er Jahren nun nicht mehr nur den Bereich des kirchlich Sakralen, sondern auch denjenigen des weltlich Profanen heiligen – und somit jener modernen „Verkirchlichung des Christentums“ (F.-X. Kaufmann) entgegenwirken, die zur unmittelbaren Vorgeschichte dieser Dynamik gehört. Seit dem mittelalterlichen Investiturstreit zwischen Kaiser und Papst waren Sakrum und Profanum immer weiter auseinander getreten, und im Verlauf dieses sich sukzessive ausdifferenzierenden Weltprozesses der Moderne wurde das Zerbrechen der überkommenen „christentümlichen“ (P. Zulehner) Allianz

von Thron und Altar in zunehmendem Maße manifest. Diese Entwicklung hatte zur Folge, dass sich das Innen der Kirche mit Beginn der Neuzeit immer mehr sakralisierte, während sich deren Außen zunehmend profanierte – bis das ausgehende 20. Jahrhundert schließlich zu der genannten „Reprofanierung“ der Kirche (Stichwort: „Selbstsäkularisierung“ des Christentums) bzw. „Resakralisierung“ der Welt (Stichwort: *Homo sacer* als „nomos“ der Moderne) führte.

V.

Innerhalb des gegenwärtigen Spektrums der deutschsprachigen katholischen Praktischen Theologie ist das Religionsthema bisher vor allem durch eine „prophetisch-kritische Strömung“ (O. Fuchs; R. Bucher) in einem dezidiert theologischen Sinn aufgegriffen worden. Vorwiegend empirisch-deskriptiv arbeitende Fachvertreter konzentrieren sich meist auf eine dichte Beschreibung des Phänomens, während eher pastoral-praktisch ausgerichtete Praktische Theologen es aufgrund ihrer kirchlichen Binnenperspektive häufig gar nicht wahrnehmen. Angesichts dieser aktuellen Diskurslage, deren Wahrnehmung selbst wiederum durch den Horizont der eigenen Perspektive begrenzt ist, scheint innerhalb der praktisch-theologischen Gesamtmethode des Sehens, Urteilens und Handelns derzeit vor allem eine Intensivierung historisch-systematischer Urteilskraft nötig zu sein. In unserer heutigen postsäkularen Konstellation von Religion und Politik könnte es hierbei weiterhelfen, die Religionswissenschaft zu einer neuen und bevorzugten humanwissenschaftlichen Gesprächspartnerin der Praktischen Theologie zu machen. Deren grundlegende begriffliche Unterscheidung von Sakralem und Profanem (vgl. M. Eliade, R. Caillois) ist aufzugreifen, zugleich aber im Horizont einer prophetisch-kritischen Religionstheologie des Heiligen auch zu überschreiten. Die Religionswissenschaft hat hierbei selbstverständlich nicht mehr die Funktion einer ergebenen „Magd“, die der Theologie die Fackel voraus- oder die Schleppe hinterherträgt, sondern vielmehr einer gleichberechtigten, theologisch nicht verzweckbaren Diskurspartnerin auf gleicher Augenhöhe.

VI.

Das Erkenntnisinteresse einer solchen Praktischen Theologie ist kein rein religionshermeneutisches (W. Gräß), sondern vielmehr ein religionskritisches (H.-G. Schöttler). Es versteht Religion nicht nur als das „Schöne, Gute und Wahre“ bürgerlicher Alltagswelten, sondern vielmehr als eine potentiell gefährliche Lebensmacht, in deren Unterscheidung von Sakralem (= *fanum*) und Profanem (= *pro-fanum*) schon allein etymologisch die Gefahr des „Fana-tismus“ sitzt. Eine entsprechend religionskri-

tisch ausgerichtete Praktische Theologie muss jenseits einer salonbürgerlich naiven „Unschuldsvermutung“ (H.-J. Sander) in Sachen Religion ansetzen. Gegen religionshermeneutische Differenzverwischungen aller Couleur muss sie sich für eine theologische Urteilskraft im ursprünglichen Wortsinn von „Kritik“ (griech. *krinein* = unterscheiden, beurteilen) stark machen. Dabei kann sie in dreifacher Weise auf die alte scholastische Kunst des Unterscheidens zurückgreifen: Gott und Religion sind genauso wenig dasselbe wie Religion und Glaube oder Heiliges und Sakrales. Personal gewendet und mit exemplarischen Namen versehen, braucht es hierzu thomastische Theologen „kirchlicher Profanität“ wie M.-D. Chenu genauso wie nietzschesche Philosophen „weltlicher Sakralität“ wie G. Bataille. Was momentan ansteht, ist eine diesen Notwendigkeiten entsprechende grundsätzliche Klärung des praktisch-theologischen Status der Religionswissenschaft.

VII.

Gott und Religion sind nicht dasselbe. Als erwiesener „Spätling der Religionsgeschichte“ (G. van der Leeuw) ist der Gott der Bibel eine Größe von Religion, geht aber bei weitem nicht darin auf. Die „Wiederkehr Gottes“ und das „Comeback des Religiösen“ (S. Huntington) sind nicht von vornherein dasselbe. Und nicht selten gilt sogar: Religionskritik ist Gotteszeugnis. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung hat dies erkannt und unterscheidet dementsprechend zwischen Gott und den Götzen. Eine theologische Unterscheidung, die auch im Alltagsfeld der religiösen Differenzen unserer spätmodernen Gesellschaft relevant ist. Dort sind auf die kirchenerweckten 1950er Jahren (Stichwort: „Kirche ja – Milieu nein“) die Jesusbewegten 1970er Jahre (Stichwort: „Jesus ja – Kirche nein“) gefolgt und schließlich die religionsfreundlichen 1990er Jahre (Stichwort: „Religion ja – Gott nein“). Deren „religionsfreundliche Gottlosigkeit“ (J. B. Metz) offenbart einen „verworfenen Teil“ (G. Bataille) heutiger Religionsdiskurse: Religion ist en vogue, die Gestalt des biblischen Gottes jedoch bleibt vage.

VIII.

Glaube und Religion sind nicht dasselbe. Thomas von Aquin zufolge ist Glaube eine göttliche Tugend, während die Religion eine Angelegenheit menschlicher Pflichten Gott gegenüber darstellt. Angesichts der „politischen Religion“ (E. Voegelin) des Nationalsozialismus gab es auch in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts unterschiedliche Differenzierungsversuche in ähnliche Richtung: Offenbarung und Religion (K. Barth) bzw. Religion und Christentum (D. Bonhoeffer) sind nicht dasselbe (vgl. katholischerseits G. Thils und Th. Ruster). Dem christlichen

Glauben ist, so der französische Dominikanertheologe M.-D. Chenu, ein Grundzug der „Kritik des Sakralen“ zu Eigen, der die Welt zu „desakralisieren und sie von ihren Göttern und Dämonen zu reinigen“ anstrebt: „Der Glaube lässt dem Menschen seine Welthaftigkeit, während die Religion einen Messerschnitt zwischen das Profane und das Sakrale setzt.“ M.-D. Chenu zufolge muss sich der christliche Glaube zugleich aber auch stets geschichtlich konkret in Religion inkarnieren. In diesem Sinne wäre eine Modifikation der häufig zitierten Unterscheidung von „Pastoral- und Religionsgemeinschaft“ (H.-J. Sander) notwendig. Die beiden Kategorien „Pastoral“ und „Religion“ liegen nämlich nicht auf derselben begrifflichen Ebene. Vielmehr ist es die umfassende Gesamtpastoral einer Kirche des Konzils, in der diese als historisch „inkarnierte“ Glaubensgemeinschaft in einer Religionsgemeinschaft subsistiert. Die entsprechende Unterscheidung wäre demzufolge Glaubens- und Religionsgemeinschaft.

IX.

Das Heilige und das Sakrale sind nicht dasselbe. Das haben bereits spätmoderne Intellektuelle wie É. Benveniste, E. Lévinas und J. Derrida erkannt. Was im Deutschen meist unterschiedslos mit „heilig“ übersetzt wird, heißt im Lateinischen „*sacer*“ bzw. „*sanctus*“ oder im Englischen „*sacred*“ bzw. „*saint*“. Die deutsche Sprache kennt diese Differenzierung nicht und muss sich mit dem Fremdwort „sakral“ behelfen, um sie zum Ausdruck zu bringen. Beim Begriff des Heiligen im Sinne von „*sanctus*“ bzw. „*saint*“ jedoch kann das Deutsche weiterhelfen. Dort ist das „Heilige“ nämlich etymologisch an das Adjektiv „heil“ gebunden, was soviel wie „ganz, gesund und unversehrt“ bedeutet. Der biblische Gott als der Heilige schlechthin steht für umfassendes Heil. Und Heil ist, wo ich ganz sein darf. Dies schafft Identität in den Differenzen meines Lebens. Ich darf mit mir selbst identisch sein: im Sakralen genauso wie auch im Profanen. Die theologische Rede vom universalen Heilwillen Gottes kann somit zu einer zeitgemäßen, weil differenztauglichen Spiritualität verhelfen – zu einer inkarnatorischen Geisteshaltung, die nicht außerhalb oder oberhalb religiöser Erfahrung zu haben ist, sondern nur in ihr und durch sie hindurch.

X.

Generell gesprochen: Religion schafft Orientierung, weil sie die Banalitäten unseres Alltags durch ein bewusstes Setzen von Unterscheidungen unterbricht – und „Unterbrechung“ ist schließlich die „kürzeste Definition von Religion“ (J. B. Metz). Das Kirchenjahr zum Beispiel bietet eine entsprechende Alternative zur Kontrastlosigkeit heutiger Alltagswelten. Man denke nur an den Lichterglanz der Weihnacht oder den Wüstencharakter der Fastenzeit, den Weihrauch von Ostern oder die Prozessionen von

Fronleibnam. Auch hier geht es im Kleinen um jene Unterscheidung von Sakralem und Profanem, auf der im Großen inzwischen eine so große religionspolitische Spannung liegt. Möglicherweise erweist sich Praktische Theologie erst dann, wenn sie in prophetisch-kritisch verantworteter Weise mitten in diese Kontraste hineinführt, auch selbst wieder als ein Diskurs unter Spannung, der noch immer zu elektrisieren vermag.

XI.

Etwas abstrakter formuliert: Religion funktioniert in letzter Konsequenz nach einer Grammatik sakralisierender Teilungspraktiken, die sich auf eine „einschließende Ausschließung“ (G. Agamben) Gottes beziehen. Auf eine Ausschließung des Heiligen aus der Ordnung des Profanen, die es wiederum in die Immanenz des Sakralen hinein einschließt. Glaube hingegen funktioniert nach einer Grammatik heiligender Ganzheitspraktiken, die sich auf eine „ausschließende Einschließung“ Gottes beziehen. Auf eine Einschließung der Differenz von Sakralem und Profanem im Heiligen, welche dieses als etwas Transzendentes ausschließt. Religion des Sakralen bedeutet demnach Teilung und Ausschluss, christlicher Glaube an das Heilige jedoch Ganzheit und Einschluss. Die religiöse Gestalt des *Homo sacer* ist als Extrem des heutzutage Normalen eben kein *Homo sanctus* – man führe sich nur einmal die einer bestimmten, historisch gewachsenen Sakralordnung geschuldete Existenz der „Unberührbaren“ im hinduistischen Kastenwesen vor Augen. Derartige „Sakralisierungen“ des Menschen im Doppelsinn des Wortes „*sacer*“ (= sakral, verflucht) rufen eine „desakralisierende“ Praktische Theologie auf den Plan, die für eine „Sanktifizierung“ des *Homo sacer* eintritt und im Zeichen des *Homo sanctus* die unteilbare Würde aller Menschen offenbart.

XII.

Dieser komplexe Zusammenhang lässt sich anhand zweier liturgischer Praktiken des Christentums veranschaulichen: Weihe und Segen. Etwas zu weihen heißt, es aus der Ordnung des Profanen herauszunehmen und mit einem Tabu des Sakralen zu belegen. Etwas zu segnen bedeutet, es jenseits der Differenz von Sakralem und Profanem in einen Horizont universalen Heils zu stellen. Kurz gesagt: Weihe schließt aus, Segen schließt ein. Während sich in der Weihe sakralisierende Teilungspraktiken bündeln, stellt der Segen den gesamten Alltag unter eine Verheißung heilvoller Ganzheit. So weiht zum Beispiel die römisch-katholische Kirche in der Regel nur zölibatär lebende Männer zu Priestern, segnet aber Osterspisen, Wohnräume und sogar Motorräder. Paradoxe religiöse Gestalten wie die französischen Arbeiterpriester verkörpern sakrale Lebensformen eines Heiligen *im* Profanen, das im Sinne des II.

Vatikanums eher auf eine heiligende Assoziierung von Kirche und Welt als auf deren sakrale Dissoziierung zielt. Im exemplarischen Kleinformat dieses Praxisbeispiels personalisiert sich eine entsprechende christliche Theologie des Glaubens an das Heilige: Gott ist zwar „heilig, nicht aber im eigentlichen Sinne sakral“ (M.-D. Chenu), denn sein umfassender Heilswille erfasst auch das Profane.

XIII.

Theologische Meisterdenker des 20. Jahrhunderts wie K. Rahner, H. U. von Balthasar, Y. Congar oder E. Schillebeeckx kennen diese Perspektive, aber es war vor allem M.-D. Chenu, der auf theologisch weiterführende Weise damit gearbeitet hat – und zwar aus der spezifischen Differenz seiner Theologie einer legitimen Autonomie des Weltlichen (Stichwort: Thomas von Aquin) und seiner Pastoral einer profanen Heiligkeit des Kirchlichen (Stichwort: Arbeiterpriester) heraus: „Um die Welt zu heiligen, braucht man sie nicht sakral zu machen. Wenn das Profane auf die Seite des Sakralen tritt, dann hört es auf, profan zu sein. Das Profane aber, das heilig wird, bleibt profan.“ (M.-D. Chenu). Das Heilige umfasst, durchdringt und verwandelt Sakrales wie Profanes – und zwar in Richtung auf Heil. Dogmatische Traktate wie Schöpfungstheologie, Gnadentheologie und Eschatologie erlangen auf diese Weise über das Archiv theologischer Diskurse hinaus neue Generativität auf dem Feld pastoraler Praktiken – eine potentiell kreative Differenz von Diskursarchiven und Praxisfeldern, welche die Theologie insgesamt zu einem grundsätzlichen Ortswechsel herausfordert.

XIV.

Dieser theologische Ortswechsel führt zurück auf das Feld religiöser Alltagspraktiken „in der Welt von heute“ (*Gaudium et spes*). Dort stehen mit Esoterik und Fundamentalismus zwei unterschiedliche Wege des Umgangs mit der bleibenden Orientierungsmacht von Religion zur Verfügung, die beide mit der Setzung sakraler Differenzen zu tun haben. Banalisierung durch Esoterik negiert sie, Fanatisierung durch Fundamentalismus dehnt sie ins Extrem. Die wesentliche Kunst religiösen Lebens von heute – und damit auch ihrer praktisch-theologischen Diskursivierung im Horizont einer religionskritischen Theologie des Heiligen – besteht darum in einer gleichermaßen nichtbanalen wie unfanatischen Kultivierung von Religion. Diese erfordert das persönliche Zeugnis einer „unfanatische Radikalisierung“ (O. Fuchs), das sich weder auf einen liberalen Diskursbeitrag noch auf fundamentale Diskursverweigerung reduzieren lässt. Die „entbanalisierende Kraft“ (R. Bucher) der Religion ist zwar lebensnotwendig, steht aber auch permanent unter eschatologischer

Spannung. Einen Zusammenfall aller Gegensätze gibt es nur in Gott.

XV.

Praktische Theologie könnte sich vor diesem Hintergrund als eine „Schwellenkunde“ (H. Luther) begreifen, welche die religiösen Übergänge unserer Alltagswelt in der kreativen Differenz von Diskursarchiven und Praxisfeldern bearbeitet. Sie müsste sich dann in besonderem Maße für zeitgenössische „rites des passages“ (A. van Gennep) und damit verbundene „liminale“ (V. Turner) Zustände interessieren. Hierzu wäre es hilfreich, die strukturelle Grundform des Übergangs genauer zu betrachten. Dabei können ritualtheoretische Gedankenfiguren in den Blick genommen werden, wie sie Victor Turner im Kontext des christlichen Pilgerwesens entwickelt hat. Der Pilger ist eine exemplarische religiöse Zukunftsgestalt (D. Hervieu-Léger), die sich auf beide konstitutive Grunddimensionen von Religion bezieht: das Sakrale genauso wie das Profane. Denn jede Wallfahrt geht von einem profanen Ort aus und endet an einem sakralen. Der breite Streifen des Übergangs zwischen beiden ist für die Praktische Theologie von besonderem Interesse. Er ist von religiösen Passageriten flankiert, die den Pilgernden in der Schwellenphase seines Übergangs vom Profanen zum Sakralen unterstützen. Praktische Theologie könnte sich in diesem Zusammenhang als eine diskursive Hüterin des Heiligen erweisen, die an der Schwelle von Sakralem und Profanem steht und von diesem Grenzort aus das Mysterium Gottes und des Menschen offen hält – und im Gegensatz zu mancher „science fiction“ (M. de Certeau) religionswissenschaftlicher Objektivität um die kontingenzerzeugende Perspektivität ihres eigenen Standortes weiß.

Autorinnen und Autoren



VAss. Mag. Dr. Maria Elisabeth Aigner

Institut für Pastoraltheologie und
Pastoralpsychologie
Heinrichstraße 78A/DG
A-8010 Graz
Fon: +43 (0) 316 380 6152
Fax: +43 (0) 316 380 9330
eMail: maria.aigner@uni-graz.at

Christian Bauer

Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Lehrstuhl für Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 29-77483
eMail: christian.bauer@uni-tuebingen.de

PD Dr. habil. Stefan Gärtner

Universitair docent Praktische Theologie
(Poimeniek)
Faculteit Katholieke Theologie
Warandelaan 2
NL-5037 AB Tilburg
Fon: +31 (0) 13 466-3561
eMail: s.gartner@uvt.nl

Dr. Cornelis N. de Groot

Universitair docent Praktische Theologie
Faculteit Katholieke Theologie
Postbus 90153 5000 LE
Warandelaan 2
NL-5037 AB Tilburg
Fon: +31 (0) 13 466-2453
eMail: c.n.degroot@uvt.nl

Dr. Kai Hansen

Rendsburger Straße 28
D-24866 Busdorf
Fon: +49 (0) 4621 32202
Fax: +49 (0) 4621 996037
eMail: pfarramt.busdorf@kirchenkreis-schleswig.de

Dr. Ottmar John

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Referat Pastoral allgemein und überpfarrlich
Kaiserstraße 161
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 103-225
eMail: o.john@dbk.de

Prof. Dr. Leo Karrer (em.)

Jardins du Salesianum 5
CH-1700 Freiburg
Fon: + 41 (0) 26 4361025
eMail: leo.karrer@bluewin.ch

Dr. Tobias Kläden

Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Kath.-Theologische Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie &
Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-30029 (-22635)
eMail: klaeden@uni-muenster.de

Prof. Dr. Stephanie Klein

Universität Luzern
Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Pastoraltheologie
Gibraltarstrasse 3
CH-6003 Luzern
Fon: +41 (0) 41 228 79 03
eMail: Stephanie.Klein@unilu.ch

Prof. Dr. Stefan Knobloch (em.)

Lion-Feuchtwanger-Straße 38
D-55129 Mainz
Fon: +41 (0) 6131 508982
eMail: dr.stefan.knobloch@t-online.de

Prof. Dr. Józef Mikołajec

Wydział Teologiczny Uniwersytetu
Opolskiego ul. Drzymały 1a
PL-45342 Opole
Fon: +48 (0) 77 4648594
eMail: jmik@post.pl

Prof. Dr. Johann Pock

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Seminar für Pastoraltheologie
Am Hof 3-5
53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 733901
eMail: johann.pock@uni-bonn.de

Prof. Dr. Udo Fr. Schmäzle ofm (em.)

Krumme Str. 45
D-48143 Münster
Fon: +41 (0) 251 54778
eMail: udoschm@uni-muenster.de

Dr. Petr Slouk

Netzwerk der mittel- und osteuropäischen
Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen
PosT,
Universität Wien
Kath.-Theologische Fakultät
c/o Institut für Praktische Theologie
Fachbereich Pastoraltheologie und
Kerygmatik
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
eMail: petr.slouk@univie.ac.at

Dr. Stephanie van de Loo

Ökumenisches Institut,
Abt. II: Ökumenik und Friedensforschung
Hüfferstraße 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-31993
Fax: +49 (0) 251-83-31995
eMail: van.de.loo@uni-muenster.de

