

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Zwischen Lust und Ehre

Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft

ISSN: 0555-9308

32. Jahrgang, 2012-1

Inhalt

Editorial 5

**Zwischen Lust und Ehre
Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft**

Hauptbeiträge

Richard Hartmann

Zwischen Lust und Ehre:
Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft.
Kongresseinführung 7

Isolde Karle

Professionalität und Ehrenamt:
Herausforderungen und Perspektiven 11

Stefan Gärtner

Vor Risiken und Nebenwirkungen wird gewarnt.
Beobachtungen zur Professionalisierung der Pastoral 27

Magnus Striet

Engagement – Ehrenamt.
Freiheitstheoretische Erwägungen 49

Richard Hartmann

Freies Engagement auf Zukunft hin.
Herausforderungen für Kirche und Gesellschaft 59

**Aus den Gesprächsforen
und weitere Beiträge**

Arnd Bünker – Sandro Iseppi

Zur Logik des freiwilligen Engagements.
Erfahrungen und Perspektiven am Beispiel der katholischen Kirche
im Kanton Genf – eine Workshop-Nachlese 65

Damian Kaeser-Casutt

Workshop „Firmung ab 18“.

Freiwillig engagiert in der Katechese mit jungen Erwachsenen 75

Philipp Müller

Die Freiwillige Feuerwehr als Ort

ehrenamtlichen gesellschaftlichen Engagements 81

Eugen Baldas – Peter Laschinski

Community Organizing: Gestalten statt helfen.

Ein Modellprojekt im Deutschen Caritasverband 85

Dorothea Steinebach

Freiwilliges Engagement in Beziehung zu hauptberuflicher Tätigkeit 95

Daniela Bethge – Maria Widl

„Ite, missa est – Der Sinn der Sammlung liegt in der Sendung“.

Wie Arbeit, Berufung und Engagement zusammenhängen 99

Martin Lörsch – Peter Nilles

„Von der Fähigkeit, von Freiwilligen für das Ehrenamt in der Kirche zu lernen“.

Personalentwicklung, Kirchen- und Gemeindeentwicklung durch die sozialen Lerndienste – am Beispiel des Bistums Trier 111

Georg Köhl – Gundo Lames

„Freiwillige Dienste“ (Ehrenamt) zwischen

„Charismen- und Aufgabenorientierung“ 119

Synode

Karl Gabriel

Ein verpasster Aufbruch.

Die Pläne der Würzburger Synode für ein Deutsches Pastoralinstitut 129

Petro Müller

Aufbruch aus ökumenischem Konzilsgeist

Der Beschluss „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“ 141

Veronika Bock

Schutz der Menschenrechte

durch militärische Interventionen?

Politisch-ethische Diskussion der *Responsibility to Protect* 155

Forum

Maria Elisabeth Aigner

Frauen-Spiritualitäten und die Kirche 175

Reinhard Schmidt-Rost

Die prägende Kraft der Empirie

und die produktive Kraft der Dogmatik 189

Norbert Mette

„Überflüssig und menschlicher Abfall“ (Dokument Aparecida 65).

Soziale Exklusion – eine himmelschreiende Ungerechtigkeit 197

Rezensionen

Michael Tremmel, Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozial-pastoraler Perspektive. Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit

(*Christoffer H. Grundmann*) 221

Richard Riess, Die Wandlung des Schmerzes. Zur Seelsorge in der modernen Welt

Kristin Merle, Alltagsrelevanz. Zur Frage nach dem Sinn in der Seelsorge

(*Reinhard Schmidt-Rost*) 227

Liebe Leserinnen und Leser,

der Bundesfreiwilligendienst (BFD) habe aus dem Stand heraus alle Erwartungen übertroffen, vermeldete Ende Juni 2012 das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend in Berlin. Ein Jahr zuvor war dieser Dienst neu eingeführt worden. Durch die Aussetzung der Wehrpflicht in Deutschland war auch der Zivildienst zum 30. Juni 2011 ausgelaufen. Kirchen, Wohlfahrtsverbände und zivilgesellschaftliche Organisationen gingen mit diesem Wechsel vom Pflicht- zum Freiwilligendienst einer ungewissen Zukunft entgegen. Zukünftig würde es keine „Zivis“ mehr geben, und dass das Angebot eines Freiwilligen Sozialen oder Ökologischen Jahres einen überhaupt nur nennenswerten Ausgleich darstellen würde, wurde durchaus bezweifelt. Nun scheint es anders gekommen zu sein. Rund 50.000 „Bufdis“, berichtete das Ministerium, hätten bereits einen Vertrag unterschrieben.

So zeigt sich auch hier, dass allen Unkenrufen zum Trotz das „ehrenamtliche“ oder „bürgerschaftliche Engagement“ gesucht wird. Freilich sind Akzentverschiebungen zu verzeichnen. Die Devise lautet: Weniger Ehre und dafür mehr Lust – weniger Amt und mehr freie Zuwendung. Und das verändert nicht zuletzt, wie sich Menschen in Gemeinden und kirchlichen Verbänden oder Vereinen engagieren, und hat Auswirkungen darauf, wo sich überhaupt Christinnen und Christen einsetzen. Denn aus „Lückenbüßern“ werden kompetente Akteure, aus einer relativ stabilen „Verfügungsmasse“ werden kritische Zeitgenossen, die selbstbewusst und solidarisch das Gebiet und die Form ihres Engagements wählen.

„Lange Jahre haben Menschen ihre Kräfte verbraucht, um Priestern zu helfen und zu Diensten zu sein“, bemerkt der ehemalige Bischof von Poitiers, Albert Rouet: „Ihre ausdauernde und treue Beharrlichkeit hat niemandem Mut gemacht, ihre Aufgabe zu übernehmen. Einen solchen Dienst mag man bewundern, aber er bringt keine Freiheit in der Kirche hervor.“ So wird aber gegenwärtig das Feld des freiwilligen Engagements zu einem Feld freien Sich-Bestimmens von Menschen im Glauben. Unter dem Titel „Zwischen Lust und Ehre: Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft“ wandte sich denn auch der Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen vom 12. bis 15. September 2011 im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising diesen Entwicklungen zu. Im Folgenden dokumentieren wir seine Beiträge, soweit sie uns zur Verfügung stehen.

Darüber hinaus wird die Reihe zur „Würzburger Synode“ mit einer Relecture von zwei weiteren Beschlüssen und einem Arbeitspapier beendet, die allesamt

zeigen, dass die Synode noch immer unabgegoltene Impulse bereithält. Ein Beitrag von Reinhard Schmidt-Rost über das spannungsvolle Verhältnis von Empirie und Dogmatik weist dagegen schon voraus auf das gemeinsame Symposium der Fachgruppe Praktische Theologie in der Deutschen Gesellschaft für Theologie und der pastoraltheologischen Konferenz im September 2012.

Reinhard Feiter (Münster)

Dagmar Stoltmann-Lukas (Hildesheim)

Anja Stadler (Bonn)

Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Richard Hartmann

Zwischen Lust und Ehre: Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft

Kongresseinführung

1. Schmetterlinge im Blick

„Die Schmetterlinge (Lepidoptera) oder Falter bilden mit mehr als 180.000 beschriebenen Arten in 127 Familien und 46 Überfamilien nach den Käfern (Coleoptera) die an Arten zweitreichste Insekten-Ordnung. Jährlich werden etwa 700 Arten neu entdeckt. Schmetterlinge sind auf allen Kontinenten außer der Antarktis verbreitet. In Mitteleuropa sind sie mit etwa 4.000 Arten vertreten; für Gesamteuropa verzeichnet der Katalog von Ole Karsholt über 10.600 Arten. In Deutschland sind es etwa 3.700 Arten.“¹

Dass der Schmetterling als Metapher in die Interpretationszusammenhänge von Theologie und Kirche eingegangen ist, darf uns von daher nicht wundern. Ausdrücklich rezipiert und entfaltet sind vor allem die Bilder von der Raupe, die sich in ihren Kokon einwebt und verwandelt als Schmetterling ein verwandeltes Leben findet – als Metapher für Tod, Grab und Auferstehung, nicht nur in der Kinderliteratur.²

Die Würzburger Designerin Christine Böld von der Agentur Doppelseite hat uns in der Vorbereitung auf diesen Kongress auch mit Schmetterlingen konfrontiert: Plakat und Einladung ließen sie fliegen: Leichtigkeit dokumentieren sie. Nichts ist gehetzt oder gar angestrengt. Es sind flatternde, bildschöne, zarte Wesen, keine fleißigen Ameisen oder Bienen.

Sie zu sehen kann für den Betrachter, die Betrachterin einfach Anstoß zu gelassener, vielleicht sogar verträumter Freude sein: So unbefangen und spielerisch zu leben, entlastet.

Der erste Entwurf zeigte uns aber nur drei Zitronenfalter, die wir kaum unterscheiden konnten (wenn es nicht gar dreimal derselbe war...): 3.700 Arten gibt es doch. Und vielleicht entdecken wir, unser Kongress und die Kirche künftig auch jährlich neu 700 Arten. Verschiedene Schmetterlinge waren uns wichtig, verschiedene Schmetterlinge werden gezeigt.

¹ Wikipedia (URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Schmetterlinge>; letzter Zugriff 05.09.2011).

² Vgl. Heike Saalfrank – Eva Goede, Abschied von der kleinen Raupe, Würzburg 1998.

2. Damit sind wir bereits mitten in unserem Thema:
„Es soll Lust machen, sich einzubringen!“

Freiräume einer Ermöglichungspastoral sind wichtig, wenn wir die Freude vieler Christinnen und Christen zum gestaltenden Leben in Kirche und Gesellschaft ansprechen wollen. Nicht Pflicht, Einsicht in Notwendigkeit, Mühsal, sondern „Lust“ kann eine zentrale Motivation für Engagement in Kirche und Gesellschaft werden. „Die Freude am Herrn ist eure Stärke“ (Neh 8,10). Werbend und motivierend wollen wir in Gesellschaft und Kirche neue Lebensräume, Biotope, Orte des Lebens eröffnen, gegen die Tendenz der Notversorgung.

Dabei wissen wir: Freies Engagement birgt Unbekanntes. Es ist nicht einfach steuerbar. Es wird – so glauben wir – bestenfalls durch den gesteuert, der Charismen erst eröffnet.

Engagement als Notnagel wegen Priestermangels zu fordern, wird mittelfristig kontraproduktiv sein, vor allem dann, wenn der Eindruck entsteht: Wenn die „Hauptamtlichen kommen“, dann nimm dich in acht, sie wollen was. Oder: Wer der Kirche den kleinen Finger bietet, wird schnell ganz geschluckt.

3. Zugänge des Kongresses

In unterschiedlicher Weise werden die Kollegen Sedmak und Striet erste theologische Zugänge schaffen. Die Begegnung mit Bischof Bode, der als Vorsitzender der Pastoralkommission für heute Abend und morgen früh gerne unserer Einladung folgte, wird das Thema und unsere Arbeit in die nicht einfache Situation der Kirche in unseren Breiten einordnen. Professor Evers öffnet den Blick auf die Diskussion um das „Ehrenamt“ in diesem EU-Jahr des bürgerschaftlichen Engagements, Dr. Gärtner und unsere evangelische Kollegin Dr. Karle reflektieren die Herausforderungen für freies Engagement vor dem Hintergrund der professionellen Situation der Berufe.

Zehn verschiedene Erfahrungen – von der Katechese bis zur Feuerwehr – werden intensiv am Tag der Workshops betrachtet werden. Und während des ganzen Kongresses begleitet und beobachtet uns Professor Erico J. Hammes von der Pontificia Universidade Católica in Porto Alegre/RS Brasilien vor dem Hintergrund der dortigen Situation und Reflexion.

Ich wünsche allen, dass sie selber in der Freiheit und Eleganz der Schmetterlinge diesen Kongress erleben und zugleich etwas dieser Stimmung in Forschung und Lehre und kirchliche Praxis mitnehmen können. Das Ambiente in Freising mit Kunst, Kultur und Geschichte trage das Seine dazu bei.

Msgr. Prof. Dr. theol. habil. Richard Hartmann
Theologische Fakultät
Eduard-Schick-Platz 2
D-36039 Fulda
Fon: +49 (0)661 3802720
Fax: +49 (0)661 87-224
eMail: Hartmann(at)thf-fulda(dot)de
Web: <http://www.thf-fulda.de>

Professionalität und Ehrenamt: Herausforderungen und Perspektiven

1. Vom traditionellen Altruismus zum Spaß am Engagement: Akzentverschiebungen

Durch die Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse der letzten Jahrzehnte haben sich die Biografie- und Identitätsmuster signifikant verändert. Die Lebensführung wird weniger von Herkunft und Geschlecht präformiert, sondern ist sehr viel vielfältiger, variabler und selbstbestimmter geworden. Dass sich heute jeder und jede mehr oder weniger selbst entwerfen kann und ständig selbst entscheiden muss, was zu tun und was besser zu lassen ist, bedeutet nun aber keineswegs, dass wir es nur noch mit „Ichlingen“ oder mit einer egozentrischen Gesellschaft zu tun hätten, deren Werteverfall zu beklagen wäre. Erstaunlicherweise wächst sogar die Bereitschaft, in einem anderen, neuen Sinne für andere da zu sein. Über 36 % der Bevölkerung engagiert sich in Deutschland ehrenamtlich, weitere 26 % signalisieren ihre Bereitschaft dazu. Ohne freiwilliges Engagement, ohne zivilgesellschaftlichen und ehrenamtlichen Einsatz würde die moderne Gesellschaft zusammenbrechen.

Das „aktivistische Wertmuster der Moderne“¹ stärkt die Engagementbereitschaft und den Gestaltungswillen auch in den sozialen Bereichen, in denen Menschen nicht beruflich qualifiziert sind. Moderne Menschen wollen ihre Vorstellung vom guten Leben immer weniger an andere delegieren (Politiker, Lehrerinnen, Ärzte oder auch Pfarrer), sondern sie selbst realisieren, sich selbst einmischen. Sie wollen nicht nur Publikum, nicht nur Beobachter sein, sondern selbst partizipieren, selbst aktiv sein. Sie suchen deshalb nach abgestuften Leistungsrollen außerhalb von Familie und Beruf, in denen sie dieses Bedürfnis ausleben können. *Zivilgesellschaft und Identitätsarbeit* verweisen insofern aufeinander. Die Bürger in der Bürgergesellschaft übernehmen mehr Eigeninitiative, sie suchen nach neuen Mitwirkungsformen und wollen die Gesellschaft und ihre Zukunft aktiv mitgestalten und nicht nur passiv erleben oder erdulden.

¹ Rudolf Stichweh, Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft, in: Renate Mayntz u. a. (Hg.), Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme, Frankfurt/M. 1988, 261–293, 280.

Vor allem das Engagement von älteren Menschen ab sechzig hat zugenommen, doch auch das Engagementpotenzial von Jüngeren ist gestiegen. Friedrich Schweitzer weist in seiner Konfirmandenstudie auf die immense Zahl von jugendlichen Ehrenamtlichen (zwischen 16 und 19 Jahren) allein in der Konfirmandenarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland hin. Insgesamt arbeiten ca. 60.000 Ehrenamtliche jedes Jahr in der Konfirmandenarbeit mit, damit kommt „im Durchschnitt ein Ehrenamtlicher auf vier Konfirmanden“² – Tendenz steigend. Solidarität, Hilfsbereitschaft und Selbstverwirklichung werden offenbar nicht als Gegensatzpaare verstanden. Ulrich Beck bemerkt dazu:

„Die Kinder der Freiheit praktizieren eine suchende, eine versuchende Moral, die verbindet, was sich auszuschließen scheint: Selbstverwirklichung *und* Dasein für andere, Selbstverwirklichung *als* Dasein für andere. [...] Selbstbehauptung, Selbstgenuß *und* Sorge für andere schließen sich nicht etwa aus, sondern ein, gehören zusammen, bekräftigen, bereichern sich gegenseitig.“³

Die Kombination von Engagement und Selbstsorge hat die Kultur des Helfens verändert und zu Akzentverschiebungen im Ehrenamt geführt. So stehen insbesondere für jüngere Menschen nicht so sehr altruistische Motive oder Motive der Ehre, wie sie im Begriff des Ehrenamtes noch anklingen, im Vordergrund, sondern die Suche nach einem selbstbestimmten und sinnerfüllenden Engagement, das Spaß macht und den Nutzen für andere mit einer gewissen Selbstdienlichkeit verbindet. Es geht immer weniger um eine Art Ehrenamt, das möglichst unerkannt bleiben möchte und möglichst aufopferungsvoll und unsichtbar seinen Dienst am Nächsten verrichtet, sondern um ein Ehrenamt, das mit Wertschätzung, sozialer Anerkennung, Lust an der Tätigkeit und Sinnerfüllung gekoppelt ist. Ulrich Beck spricht von einem „*altruistischen Individualismus*“⁴, der einen neuen Typus von Solidarität hervorbringt. Solidarität wird dabei freiwillig und selbstorganisiert geleistet und nicht, weil es die Pflicht erfordert. Diese neue Art Solidarität „ist weniger von einem moralisch aufgeladenen Helferpathos geprägt“⁵ als früher, damit aber zugleich realistischer und in gewisser Weise menschenfreundlicher. Denn Helfen ist niemals völlig altruistisch, immer hilft der Helfer beim Helfen auch sich selbst, andernfalls ginge er keine rezeptive Beziehung zu denjenigen ein, denen er hilft.

² Wolfgang Ilg – Friedrich Schweitzer – Volker Eisenbast (Hg.), Konfirmandenarbeit in Deutschland. Empirische Einblicke – Herausforderungen – Perspektiven (Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten 3), Gütersloh 2009, 89.

³ Ulrich Beck, Kinder der Freiheit: Wider das Lamento über den Werteverfall, in: Ulrich Beck (Hg.), Kinder der Freiheit, Frankfurt/M. 1997, 9–34, hier 15 (Hervorhebungen: im Original).

⁴ Beck, Kinder (s. Anm. 3) 19 (Hervorhebungen: im Original).

⁵ Beck, Kinder (s. Anm. 3) 19.

Das jesuanische Ethos, das davon ausgeht, dass nur der, der gibt, empfängt (und nur der sein Leben gewinnt, der es verliert), hebt auf genau diesen Zusammenhang ab. In diesem Sinn formuliert Matthias Hoof:

„Helfen hilft. Nicht nur den Hilfe Empfangenden, sondern auch den Helfenden selbst. Die Motivforschung zum ehrenamtlichen Engagement hat längst nachgewiesen: Wer sich für andere engagiert, hat auch selbst etwas davon – Anerkennung und Wertschätzung, soziale Kontakte, die Möglichkeit der Selbsterfahrung und eventuell einen guten Ausgleich zum beruflichen Alltag.“⁶

Insbesondere ältere Menschen sind dankbar dafür, über ein Ehrenamt oder freiwilliges Engagement weiterhin an der Gesellschaft teilzunehmen, Einfluss auszuüben, mit anderen in Kontakt zu kommen und die eigenen Kompetenzen einbringen zu können.

„Vernünftige Selbstsorge und der Wunsch nach einem erfüllten Leben gehören – neben traditionellen Motivlagen, die unverändert auch in alltagssolidarische Handlungen eingehen – zu den Quellen, aus denen Solidarität entsteht. Selbstentfaltungsbegleitende Wertvorstellungen und Motive dürfen keinesfalls als ‚egoistisch‘ moralisch verworfen werden.“⁷

Generell wollen Ehrenamtliche immer beides: „Etwas für sich selbst tun und für andere.“⁸ Es wird weiterhin auch das alte, traditionell-altruistische Ehrenamt geben, aber das neue Ehrenamt oder freiwillige Engagement, wie es nun immer häufiger genannt wird, wird künftig deutlich stärker nicht-altruistischen Motivlagen Rechnung tragen müssen.

2. Weg vom Defizitmodell hin zur individuellen Begabung

Was bedeutet diese Entwicklung für das Ehren- und Hauptamt in der Kirche? Zunächst: Die Kirchenbindung ist ein wichtiges Indiz für die Bereitschaft zum ehrenamtlichen Engagement. Jeder zweite Engagierte in Deutschland fühlt sich der Kirche hoch oder mittel verbunden. Innerhalb der Kirche nimmt das Motiv, anderen Menschen zu helfen, immer noch eine deutliche Spitzenstellung ein. Die Gruppe der Konfessionslosen gewichtet die Faktoren „Spaß haben“ oder „Meine Fähigkeiten einbringen und weiterentwickeln“ hingegen stärker. Insofern überrascht die Analyse von Silke Obenauer nicht:

⁶ Matthias Hoof, Helfen hilft – auch den Helfenden. Warum ehrenamtliches Engagement dazu beiträgt, ein gutes Leben zu führen, in: Zeitzeichen (2011) 6, 49–51, hier 50.

⁷ Heiner Keupp, Bürgerschaftliches Engagement. Kein selbstverständlich nachwachsender Rohstoff, in: Praxis Gemeindepädagogik 2 (2009) 5–10, hier 9.

⁸ Matthias Hoof, Freiwilligenarbeit und Religiosität. Der Zusammenhang von religiösen Einstellungen und ehrenamtlichem Engagement (Forum Theologie und Psychologie 12), Berlin 2010, 323.

„Je weniger kirchennah ein Mitgliedschaftstyp ist, desto stärker ist der Wunsch ausgeprägt, beim ehrenamtlichen Engagement eigene Fähigkeiten einzubringen. Je stärker christlich-religiös ein Mitgliedschaftstyp ist, desto stärker ist das Hilfemotiv ausgeprägt.“⁹

Auch Gender- und Lebensstiltypendifferenzierungen spielen bei den unterschiedlich akzentuierten Motivlagen eine Rolle.¹⁰ So ist insbesondere für den jugendkulturell-modernen Typ der Erlebniswert der ehrenamtlichen Tätigkeit wichtig.¹¹

Insgesamt ergibt sich in der Kirche ein ähnliches Bild wie in der übrigen Gesellschaft: Das Ehrenamt orientiert sich weg von der Norm der Wohltätigkeit hin zur Norm der Reziprozität,

„in der ‚Dasein für andere und individuelle Selbstverwirklichung eine motivationsfördernde Verbindung eingehen‘. Dieses Motivbündel weist auf eine gestiegene Erwartung im Hinblick auf die Erfahrungs- und Erlebnisqualität im freiwilligen Engagement hin. Das ehrenamtliche Engagement wird zu einem Ort, in dem es nicht allein um den Ausdruck eines tätigen Glaubens geht, sondern um eine Form tätiger Selbstaneignung des Glaubens.“¹²

Andreas Brummer und Annegret Freund weisen darauf hin, dass hier nicht nur eine Herausforderung für die Kirche, die traditionell altruistische Motive fördert, liegt, sondern auch eine Chance, denn zunehmend lassen sich aus genau diesen Gründen auch Konfessionslose oder Menschen mit sehr geringer Kirchenbindung für die Kirche engagieren: Sie wollen etwas Sinnvolles tun. Im Osten Deutschlands spielen die Konfessionslosen vor allem in den Kirchbauvereinen eine wichtige Rolle. Sie identifizieren sich mit dem Kirchengebäude vor Ort, weil es für das biografische und kulturelle Gedächtnis eine hohe Bedeutung hat. Sie unterstützen handwerklich und finanziell die Erhaltung von Kirchen, ohne sie deshalb auch besuchen zu wollen.

Eine weitere wichtige Beobachtung ist, dass sich die große Mehrheit der in der Kirche Engagierten nicht von selbst für eine Tätigkeit bewirbt, sondern dafür angesprochen wird und auch angesprochen werden möchte. „Die Gewinnung von Freiwilligen ist von daher in der Kirche in besonderem Maße eine

⁹ Silke Obenauer, *Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche* (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 14), Berlin 2009, 179.

¹⁰ Vgl. Claudia Schulz, *Exklusion, Bindung und Beteiligung in der Kirche. Herausforderungen aus Geschlechter- und Milieufragen*, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven* (APrTh 41), Leipzig 2009, 67–80.

¹¹ Vgl. Claudia Schulz, *Ehrenamt und Lebensstil. Neue Daten zu Mitarbeit und Beteiligung in Kirche und Diakonie*, in: *Pastoraltheologie* 95 (2006) 369–379.

¹² Andreas Brummer – Annegret Freund, *Freiwilliges Engagement: Motive, Bereiche, klassische und neue Typen*, in: Jan Hermelink – Thomas Latzel (Hg.), *Kirche empirisch. Ein Werkbuch*, Göttingen 2008, 351–374, hier 362f.

Aufgabe der [...] haupt- und ehrenamtlichen Repräsentanten.“¹³ Offenbar hat die Kirche auf diesem Feld überdurchschnittlich viel zu bieten. Es gibt in der Kirche mehr und besser erreichbare professionelle Ansprechpartner für Ehrenamtliche als in vielen anderen Bereichen. Oft ist es die Pastorin, die Menschen anspricht, Verantwortung für einen Kreis oder eine Tätigkeit zu übernehmen, oder sind es spezifische Erfahrungen mit ihr, die ein weiterführendes Engagement auslösen. Aber nicht nur die Pfarrerinnen und Pfarrer, auch andere Hauptamtliche sorgen für fixe Kontaktpunkte, für Erwartungssicherheit und die Herstellung und Pflege von Kontakten. Eine engagierte Kirchenmusikerin spricht Menschen für den Gemeindechor an oder zieht Kinder und Jugendliche über Kinder- und Jugendchöre ins Gemeindeleben hinein. Der Posaunenchorleiter sorgt über eine gezielte Kinder- und Jugendförderung für Beteiligung. Die Diakonin, die den Besuchsdienstkreis leitet oder sich für die Altenarbeit engagiert und genau weiß, welche Kinder von Hartz-IV-Empfängern Unterstützung brauchen, ist ein wichtiger Bezugspunkt für konkrete Lebenshilfe und Sozialität.

Deutlich wichtiger als früher ist es, Personen individuell im Hinblick auf ihre je spezifische Begabung anzusprechen und zu fördern. Gemeindeglieder wollen ihre eigenen Interessen und Fähigkeiten in Kirche und Gemeinde einbringen und keine Lückenbüsser sein. Das ist nicht immer einfach für eine Gemeindeleitung, die von Bedürfnissen oder Defiziten her denkt und konkret überlegen muss, wie man jemanden, der verlässlich ist, für den Besuchsdienstkreis oder das Austragen des Gemeindebriefes gewinnt. Zugleich ist evident, dass Ehrenamtliche nicht dafür instrumentalisiert werden dürfen, die Probleme der Kirche zu lösen, auch nicht ihre Finanzprobleme, eine Tendenz, die im Reformpapier der EKD „Kirche der Freiheit“ unverkennbar ist. Menschen wollen sich dort engagieren, wo sie etwas können, und nicht, wo Kirchenleitende sie gern einsetzen würden. Die Eigenmotivation ist dann am höchsten und damit in der Regel auch die Qualität der Arbeit.

Die Kirche als Organisation und die Hauptamtlichen vor Ort sind herausgefordert, sich an den einzelnen Individuen, ihren Fähigkeiten und Interessen zu orientieren und diesen Raum zu geben und nicht von oben her zu bestimmen, in welchen Bereichen wie viele und welche Ehrenamtliche zu arbeiten haben. Ob sich eine Jugendband in einer Gemeinde etabliert oder nicht, entzieht sich jeder Planung und Entscheidung, das ist abhängig von den Charismen und dem Gestaltungswillen begabter, interessierter junger Menschen. Hier gilt es lediglich, solchen Begabungen, die jenseits der „normalen“ Aktivitäten und vorgesehenen Kreise liegen, Raum zu geben und sie zu fördern, damit sie sich möglichst selbstbestimmt entfalten können.

¹³ Brummer – Freund, *Freiwilliges Engagement* (s. Anm. 12) 359.

Pastorinnen und Pastoren bedürfen einer *mäeutischen Kompetenz*, die Menschen hilft, ihre Begabungen zu entdecken, in der Kirche einzusetzen und weiterzuentwickeln. Manche werden sich dabei eher projektbezogen ohne längerfristige Bindung engagieren, andere sind zu einer kontinuierlichen Mitarbeit bereit.

„Passgenaue Angebote sind gefragt, die ausdrücklich Interessen und Motive von Ehrenamtlichen ansprechen. Wesentlich ist eine Anerkennungskultur, die zur Person passt. Vielen älteren Menschen fällt wegen der allgemeinen Abwertung des Alters das Zutrauen in eigene Kompetenzen schwer.“¹⁴

Umso wichtiger ist es, Menschen Zutrauen in ihre Kompetenzen und Möglichkeiten zu signalisieren und sie nicht zu regulieren. Die Hauptamtlichen sollten in jedem Fall deutlich machen, dass Einmischung und Beteiligung erwünscht ist, auch wenn dies manchmal zu Konflikt und Konkurrenz führt.

Obwohl die Kirche ihr *Fortbildungsangebot* für Ehrenamtliche ausgebaut hat, bestehen hier immer noch erhebliche Defizite. So sind nur knapp über 50 % der in der Konfirmandenarbeit Engagierten fortgebildet.¹⁵

„Der geringe Anteil von Ehrenamtlichen mit Schulungen im Bereich von Konfirmanden- und Jugendarbeit weist auf den Bedarf hin, für dieses Arbeitsfeld Qualifizierungsmöglichkeiten anzubieten.“¹⁶

Das Bedürfnis nach Fortbildung ist insgesamt groß. Fortbildungen dienen dabei nicht nur der Verbesserung ehrenamtlicher Arbeit, sondern fördern zugleich die persönliche Qualifizierung der freiwillig Engagierten.

Die ehrenamtliche Arbeit und das individuelle Engagement jenseits beruflich begründeter Erwartungen sind für das Leben der Kirche ungemein wichtig. Gleichzeitig kostet die ständige Wertschätzung und Anerkennung, die die Begleitung von Ehrenamtlichen heute den Professionellen abverlangt, nicht nur Zeit, sondern auch Kraft, zumal der Hunger nach Resonanz und Bestätigung im „Zeitalter des Narzißmus“¹⁷ groß ist. Umgekehrt ist es in der Regel schwierig, Ehrenamtliche zu kritisieren, weil sie das, was sie tun, aus freien Stücken und unentgeltlich tun und sie sich bei Kritik in aller Regel schnell zurückziehen. Das Engagement von Ehrenamtlichen bleibt insofern prekär,

¹⁴ Thomas Mäule, Bürgerengagement für Lebensqualität in der stationären Pflege. Ergebnisse einer repräsentativen Befragung in der Evangelischen Heimstiftung Stuttgart und Herausforderungen für das Freiwilligenengagement, in: ZEE 53 (2009) 290–297, hier 296.

¹⁵ Vgl. Ilg – Schweitzer – Elsenbast (Hg.), Konfirmandenarbeit (s. Anm. 2) 101.

¹⁶ Ilg – Schweitzer – Elsenbast (Hg.), Konfirmandenarbeit (s. Anm. 2) 102.

¹⁷ Christopher Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus, München 1980.

„fragil und jederzeit zurücknehmbar. Das setzt die Hauptamtlichen in ihrem ‚Ehrenamtlichenmanagement‘ gehörig unter Stress.“¹⁸

Letztlich ist es die anspruchsvolle Aufgabe des Pfarrers oder der Pfarrerin, die vorhandenen Begabungen und heterogenen Interessen zu einem funktionierenden pluralen Ganzen zusammenzuführen, das nicht auseinanderbricht. Schleiermacher hat diese Aufgabe der „zusammenstimmenden Leitung“ als Hauptaufgabe der wissenschaftlich und möglichst umfassend gebildeten Theologen betrachtet. Ehrenamtliche, insbesondere im Presbyterium oder Kirchenvorstand, wirken dabei selbstverständlich mit, aber „[i]m ordinierten Amt ist diese Dimension von Leitung [...] institutionalisiert, damit sie verlässlich und erwartungssicher“¹⁹ und mit der notwendigen Differenziertheit wahrgenommen werden kann. Den Pfarrerinnen und Pfarrern ist insofern von Berufs wegen eine besonders *umsichtige, besonnene, sich selbst relativierende und reflektierende Leitungsverantwortung* innerhalb der Kirche aufgetragen.

Viele Menschen engagieren sich gern in der Kirche, wenn ihnen Würdigung und Respekt entgegengebracht werden und sie Raum für Eigeninitiativen bekommen. Aber sie verstehen ihr Engagement in aller Regel nicht losgelöst vom Pfarrer und nicht als preiswerten Ersatz für die Pastorin. Sie haben vielmehr ein ausgeprägtes Gespür dafür, dass der oder die professionelle Geistliche dafür ausgebildet wurde und dafür bezahlt wird, das heterogene Ganze im Blick zu behalten, es zu moderieren und sie bei ihren Aufgaben zu unterstützen, wenn sie dies wünschen. Ehrenamtliches und professionelles Engagement sind insofern keine Gegensätze, sondern aufeinander angewiesen. Da eine nachhaltige und faire Aktivierung von freiwillig Engagierten einen gesteigerten Einsatz von Pfarrerinnen und Pfarrern für Schulung, Betreuung und Würdigung erfordert, eignet sich die Gewinnung von Ehrenamtlichen auch nicht als Sparmaßnahme.

Die weit verbreitete *Kritik an Rollenassymmetrien* im Allgemeinen und Professionalität im Besonderen geht davon aus, dass Ehrenamtliche sich nur dann sinnvoll engagieren können, wenn sich Pfarrerinnen und Pfarrer möglichst weit zurückziehen und ihre Leitungsverantwortung negieren. Sie geht damit von der Annahme einer Machtsummenkonstanz aus, sie setzt mithin voraus, dass Macht eine konstante Größe ist: Gewinnt der eine, verliert der andere – hat der Pfarrer Macht und Einfluss, hat die Gemeinde keine. Die Vorstellung der Summenkonstanz entspricht zwar der Logik einfacher Systeme, sie trifft auf komplexe Systeme aber nicht zu. In sozialen Systemen ist

¹⁸ Rainer Bucher, Vom bösen Zauber falscher Vorstellungen. Zur pastoraltheologischen Problematik der soziologischen Kategorie „Ehrenamt“, in: Diakonia 40 (2009) 269–275, hier 270.

¹⁹ Obernauer, Vielfältig begabt (s. Anm. 9) 217.

die Summe an Macht oder Einfluss niemals konstant, sie kann insgesamt zu- oder auch abnehmen. *Macht und Einfluss sind keine Nullsummenphänomene*. So wächst in einem sozialen System mit vielen Handlungsfeldern und intern reichen Differenzierungen und Relationierungen die Macht auf allen Seiten des Systems. Das heißt, „daß der Einfluß aller Teilnehmer aufeinander wächst, daß jeder also mehr Einfluß hat, aber auch stärker beeinflusst wird“²⁰.

So führt die Beteiligung von Betriebsräten keineswegs notwendig zum Machtverlust von Unternehmensleitungen. In der Gemeinde ist die Sachlage analog: Im Fall einer konstruktiven Kooperation steigern Professionelle und Ehrenamtliche ihre Einflussmöglichkeiten wechselseitig. Eine engagierte, kompetente Pfarrerin, die das Vertrauen ihrer Gemeinde genießt, wird andere motivieren, sich zu engagieren und ihre Entfaltungsmöglichkeiten fördern und steigern. Dadurch wächst der Einflussbereich der Pfarrerin ebenso wie derjenige der Ehrenamtlichen. Zugleich wird die Pfarrerin dadurch stärker von den Ehrenamtlichen beeinflusst, ebenso wie die freiwillig Engagierten durch die Pfarrerin stärker beeinflusst werden. Umgekehrt kann es sich paralyisierend auswirken, wenn ein Pfarrer programmatisch meint, sich selbst möglichst überflüssig machen zu müssen und deshalb Ehrenamtliche gänzlich sich selbst überlässt. Ehrenamtliche wollen wahrgenommen, gefördert und gewürdigt werden. Geschieht dies nicht, ziehen sie sich in aller Regel schnell enttäuscht zurück. Rollenasymmetrien sind insofern keineswegs prinzipiell ein Problem für Ehrenamtliche, sie sind es nur dann, wenn sie nicht professionell, also nicht als Dienst am Ganzen und an der gemeinsamen Aufgabe, wahrgenommen und ausgeübt werden.

Zu beachten ist, dass die traditionell starke Asymmetrie zwischen Professionsinhaber und Professionslaien im Zuge der weit vorangetriebenen Individualisierung zunehmend skeptisch betrachtet wird – das ist bei den Ärzten und Lehrern nicht anders als bei den Pfarrern. Die Professionsinhaber können es sich nicht mehr leisten, elitär auf ihr monopolartiges Expertenwissen zu pochen, sie sind vielmehr herausgefordert, die Autonomie und selbst erworbene Expertise gebildeter Individuen explizit wahr- und ernst zu nehmen und sie als Gesprächspartner auf Augenhöhe zu respektieren. Immerhin: Das Medizinsystem mit seinen „Göttern in Weiß“ scheint hier nach wie vor einen deutlich stärkeren Korrekturbedarf als das Religionssystem zu haben. Die große Mehrheit der Pfarrerinnen und Pfarrer ist jedenfalls schon seit Ernst Langes Zeiten ernsthaft dabei, sich eher als *professioneller Nachbar* denn als autoritärer Lehrer oder Oberhirte zu verstehen und zu präsentieren. Dazu hat in der evangelischen Kirche nicht zuletzt auch die Ordination von Pfarrerinnen beigetragen. Sie hat das traditionell autoritäre Pfarrbild verändert und die

²⁰ Niklas Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin ²1972 (1964), 384.

seelsorgerlichen und kommunikativen Seiten des pastoralen Berufs stärker akzentuiert.

3. Möglichkeiten und Grenzen des Ehrenamts und sein Verhältnis zur pastoralen Profession

Es wird in der evangelischen Kirche auf dem Hintergrund knapper werdender Finanzmittel gegenwärtig daran gedacht, ehren- und nebenamtlich engagierte Christinnen und Christen ohne wissenschaftliche Ausbildung und ohne Vikariat im großen Stil in allen pastoralen Kernbereichen einzusetzen. So sieht das Impulspapier des Rates der EKD „Kirche der Freiheit“ aus dem Jahr 2006 vor, dass künftig zwei Drittel aller Predigten auf Kanzeln innerhalb der EKD von Lektorinnen und Prädikanten gehalten werden sollen – also nicht von Pfarrerinnen und Pfarrern. Der Rat der EKD geht nicht davon aus, dass sich das Qualitätsniveau der Predigten dadurch verschlechtert. Er sieht in dieser Maßnahme vielmehr eine von vielen, die dazu beitragen sollen, den durchschnittlichen Besuch des Sonntagsgottesdienstes von derzeit 4 % auf 10 % zu steigern.²¹

Das ist ein erstaunlicher Befund, der die Frage provoziert, ob das, was Pfarrer und Pfarrerinnen können, eigentlich alle können. Warum dann die aufwändige wissenschaftliche Ausbildung? Warum das Erlernen der alten Sprachen? Können wir auf theologische Professionalität und wissenschaftliche Expertise auch ohne Not verzichten? Und wäre dies dann die konsequente Umsetzung der Lehre vom Allgemeinen Priestertum? Heißt der Lehre des Allgemeinen Priestertums zu folgen, den Pfarrerberuf letztlich überflüssig zu machen? Ich will darauf in zwei Gedankengängen antworten, einem theologischen und einem soziologischen, bevor ich im Schlussteil noch einmal auf den spezifischen Beitrag der Ehrenamtlichen für die Gestalt der Kirche zurückkomme.

a) Warum bedarf es pastoraler Professionalität?

Alle Getauften sind Priester – das war eine der zentralen Überzeugungen Martin Luthers. Für Luther ist die Lehre vom Allgemeinen Priestertum eine Abkehr vom römisch-katholischen Amtsverständnis, das den Priester qua

²¹ Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, 52.

Weihesakrament in eine besondere Nähe zu Gott stellt, von der die Nichtgeweihten fundamental verschieden sind: hier das übergeordnete Weihepriestertum, dort das untergeordnete gemeinsame Priestertum. Luther hingegen begründet allen Evangeliumsdienst, auch den des ordinierten Amtes, im Allgemeinen Priestertum. Unterschiedlos alle Gläubigen sind durch die Taufe mit derselben priesterlichen Würde ausgestattet und zur Verkündigung des Evangeliums aufgerufen. Jeder Gläubige hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, das Evangelium zu bezeugen. Dass alle dieselbe Würde und dasselbe Recht haben, bedeutet nun aber keinesfalls, dass auch alle in gleicher Weise kompetent und begabt wären, das Evangelium öffentlich auf der Kanzel oder im Religionsunterricht zu kommunizieren. Entscheidend wird im Protestantismus deshalb die Frage, wer die *persönliche Begabung und das theologische Wissen* für eine umsichtige und sachverständige Wahrnehmung des geordneten öffentlichen Predigtamtes mitbringt – unabhängig von Stand und Lebensform²² und im 20. Jahrhundert schließlich auch unabhängig vom Geschlecht. *Ständische Kriterien* werden damit *von funktionalen abgelöst*. In der evangelischen Kirche wird mit der Ordination die für das Pfarramt entscheidende Kompetenz deshalb auch nicht verliehen, sondern lediglich festgestellt und bestätigt.

„Die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Stand, von heilig und profan, ist für die Evangelische Kirche nicht strukturbildend – wohl aber die Unterscheidung verschiedener Standards der Professionalität.“²³

Entscheidend ist bei der öffentlichen Evangeliumsverkündigung die Fähigkeit, sich verständlich ausdrücken zu können, schriftkundig und soziologisch aufgeklärt ein Gespräch mit der Hörerin über ihr Leben zu führen und sich dabei mit Kritik und Zweifel differenziert und urteilsfähig auseinandersetzen zu können. Deshalb spielt die wissenschaftliche Ausbildung für das geistliche Amt im Protestantismus eine so herausragende Rolle. Im Idealfall schließt die wissenschaftliche Ausbildung dabei an persönliches Talent und individuelles Charisma an. Luther bringt den Sachverhalt knapp und bündig auf den Punkt: „Alle Christen sind Priester, aber nicht alle Pfarrer.“²⁴

Damit ist keinesfalls gesagt, dass nur Pfarrerinnen und Pfarrer öffentlich das Evangelium verkünden sollten oder dürften. Es ist lediglich im Hinblick

²² Die Frage der Lebensform ist auch in der evangelischen Kirche nicht unumstritten. Dabei gibt es keinerlei Konflikte im Hinblick auf die Frage zölibatäre/nicht zölibatäre Lebensform, aber sehr wohl im Hinblick auf die Frage des Zusammenlebens von Homosexuellen oder nicht verheirateten Paaren im Pfarrhaus.

²³ Günter Thomas, 10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland – oder: Warum die Lösungen die Probleme vergrößern, in: EvTh 67 (2007) 5, 361–387, hier 371.

²⁴ Martin Luther, Der 82. Psalm ausgelegt (1530), in: WA 31/ 1, 189–218, hier 211.

auf das öffentliche Predigtamt erwartbarer und wahrscheinlicher, dass eine Pfarrerin, die die erforderlichen Kompetenzen unter Beweis gestellt hat, in der Lage ist, nach allen Regeln der Kunst zu predigen, als jemand, der keine oder nur eine sehr kurze theologische Ausbildung durchlaufen hat und sich nie der neuzeitlich-aufklärerischen Fundamentalkritik an zentralen christlichen Glaubensvorstellungen – wie Auferstehung, Erlösung, Gnade, Sünde, um nur einige wenige Großbegriffe zu nennen – gestellt hat.

Die reformatorischen Kirchen setzen seit jeher alles daran, dass der Glaube nicht nur in Form von Ritualen mitvollzogen wird, sondern auch individuell verstanden und angeeignet werden kann. Dies stellt – über 200 Jahre nach der Aufklärung und bei zunehmend schwindender religiöser Sozialisation – immense Anforderungen an die Predigt und die Diskursfähigkeit des christlichen Glaubens in Bildungsprozessen. Auch in der Seelsorge ist mit der Frage nach dem Sinn oder der Sinnlosigkeit von Leid und Krankheit oder der Frage nach dem ewigen Leben die theologische Urteils- und Gesprächsfähigkeit der Pfarrerin gefragt. Pfarrerrinnen und Pfarrer sind nicht nur Manager und Trainer, sondern in erster Linie Theologinnen und Geistliche. Das ist der Angelpunkt ihrer Professionalität.

b) Funktionale Rollendifferenzierung:

Das Prinzip der Inklusion in der Moderne

Die Ausdifferenzierung von Berufen hat in der modernen, nach Funktionen differenzierten Gesellschaft den Sinn, in einer komplexen Umwelt möglichst viel Sicherheit im Hinblick auf die Erfüllung spezifischer Erwartungen herzustellen, und zwar im Hinblick auf die Erwartung der *Zuständigkeit und Ansprechbarkeit*, der *Zeit*, die sich jemand für die Problembearbeitung nimmt, und last but not least auch im Hinblick auf die *Kompetenz*, mit der jemand ein Problem zu lösen versucht. Vor allem kirchendistanzierte Mitglieder haben in der Regel keinen oder nur wenig Kontakt zur Kirchengemeinde oder zu Ehrenamtlichen, aber sie wissen, dass sie sich an ihren Pfarrer oder ihre Pfarrerin wenden können, wenn ein Angehöriger verstorben ist und bestattet werden soll, wenn ein Kind getauft werden soll oder wenn sie ein Problem haben, das sie nur einer beruflich ausgewiesenen Person anvertrauen wollen. Im Amt werden diese Erwartungen und damit zugleich auch die Erwartung der Amtsverschwiegenheit und der Glaubwürdigkeit zusammengefasst.

Natürlich kann ein individueller Pfarrer diese Erwartungen enttäuschen, wie eine Lehrerin im Unterricht oder ein Arzt in der medizinischen Behandlung enttäuschen kann. Aber unabhängig vom individuellen Eindruck (oder Versagen) einiger Professioneller wurden die Berufsrollen genau dafür etabliert: Sie sorgen für zuverlässige Ansprechpartner, sie signalisieren Zuständigkeit,

Vertrauen und Expertise. Insbesondere in der spätmodernen Gesellschaft mit ihrer Anonymität und Unüberschaubarkeit sind solche verberuflichten Rollendifferenzierungen für die Inklusion in die Funktionssysteme unabdingbar.

Die Anforderungen und Erwartungen an das Pfarramt sind in der funktional differenzierten Gesellschaft deshalb hoch. Bei den klassischen Professionen sind die Erwartungen generell besonders hoch, weil sie alle „typischerweise befasst [sind] mit der Bewältigung kritischer Schwellen und Gefährdungen menschlicher Lebensführung“²⁵. Geht es um Recht, Gesundheit, die Bildung von Identität oder um existenzielle religiöse Fragen an den Grenzen des Lebens, ist nicht nur Expertise und Fachwissen gefragt, sondern auch Glaubwürdigkeit, Verlässlichkeit und menschliche Integrität. *Amt und Vertrauen* sind deshalb in den Professionen besonders eng miteinander gekoppelt. Deshalb stellen die Professionen auch besondere Anforderungen an das Ethos und die Lebensführung der Professionsinhaber, die in den privaten Bereich hineinragen und keine strikte Trennung von Amt und Person, von privat und öffentlich erlauben.

Die *Kasualien* markieren per definitionem Krisensituationen und Gefährdungen menschlicher Lebensführung. Deshalb ist die Typik professionellen Handelns bei den Kasualien besonders ausgeprägt. Überall lässt sich die Pfarrerin leichter vertreten als hier. Die Kasualien markieren existenzielle Wendepunkte und sensible biografische Schnittstellen, in denen die umsichtige und professionelle Hilfe und Begleitung eines Pfarrers oder einer Pfarrerin gefragt ist, sowohl im Hinblick auf die seelsorgerliche Kompetenz als auch im Hinblick auf die souveräne und kontextsensible Gestaltung des Ritus und nicht zuletzt auch im Hinblick darauf, was der Pfarrer oder die Pfarrerin zu sagen hat, wie er oder sie die biografische Situation zu deuten und Lebensgeschichte und Evangelium miteinander zu verbinden vermag.

Günter Thomas betont, dass die Verschwiegenheit in der Seelsorge, ein besonders wichtiges Kennzeichen des pastoralen *Professionsethos*, in der späten Moderne noch einmal an Bedeutung gewonnen hat:

„Der Pfarrer steht qua Amt und Funktion im Schnittpunkt vielfältiger Öffentlichkeiten und bekommt einen Blick ‚hinter die Zäune‘ und ‚hinter die schützenden Fassaden‘ gewährt. Es ist gerade ein Kennzeichen der späten Moderne, dass das Überschreiten von Intimitätsgrenzen und der Einblick in die Baustelle der Identitätsarbeit nur Spezialprofessionen gewährt wird. Nur die dadurch ermöglichte relative gegenseitige Intransparenz der Gemeindeglieder ermöglicht wiederum in der Gegenwart anspruchsvolle Formen der Gemeinschaft. Nicht umsonst erleben selbst einem lutherischen Kirchen-

²⁵ Rudolf Stichweh, Professionen und Disziplinen: Formen der Differenzierung zweier Systeme beruflichen Handelns in modernen Gesellschaften, in: Rudolf Stichweh, Wissenschaft – Universität – Professionen, Frankfurt/M. 1994, 278–336, hier 296.

verständnis abgeneigte junge Kirchen der Ökumene eine starke Professionalisierung der Amtsträger. Sich diesem Trend widersetzen zu wollen, hieße, sich an dieser sensiblen Stelle der primären Identifikationsfiguren aus den Bedingungen einer Kirche in der Moderne hinaus zu träumen – mit fatalen Folgen.“²⁶

Schon allein die Struktur der modernen Gesellschaft begrenzt insofern die Reichweite ehrenamtlichen Handelns, jedenfalls dann, wenn man sich gut kennt, wie dies in dörflichen Strukturen oder in einer überschaubaren Kirchengemeinde der Fall ist.

Vermutlich ist die Kirche irgendwann nicht mehr in der Lage, flächendeckend Pastorinnen und Pastoren zu finanzieren. Zum Teil stellt sich die Lage schon in der Gegenwart prekär dar. Dann wird es nicht mehr anders gehen als Prädikanten und Lektorinnen anstelle von Pfarrern und Pfarrern zu engagieren. Dabei mag manche Gemeinde mit einem begnadeten Prädikanten und mit charismatisch Engagierten aufblühen, aber insgesamt wird eine *systematische Substitution* von Pfarrern und Pfarrern durch Ehrenamtliche eine aus der Not geborene Lösung sein, die mit signifikanten Verlusten einhergehen und ganz sicher kein Wachsen gegen den Trend auslösen wird. Es ist insofern nicht sinnvoll, Ehren- und Hauptamtliche gegeneinander auszuspielen. Ehrenamtliche werden *ausgebeutet und überfordert*, wenn sie darauf verpflichtet werden, dauerhaft und unbezahlt professionelle Kernaufgaben zu übernehmen, für die sie weder freigestellt noch ausgebildet sind.²⁷ Im Übrigen haben Ehrenamtliche jederzeit das Recht, wieder in die Publikumsrolle zu wechseln, Nein zu sagen und damit bestimmten Erwartungen und Verhaltenszumutungen nicht zu entsprechen. Der *Verpflichtungscharakter* ist geringer – und muss geringer sein – als bei beruflich Engagierten. Es ist gerade der Sinn beruflicher Verträge, Erwartungssicherheit auch für den Fall herzustellen, dass ein individueller Pfarrer oder eine individuelle Pfarrerin keine Lust auf die Predigtvorbereitung oder die anstehenden Seelsorgebesuche hat und lieber anderen Tätigkeiten als den von ihm oder ihr erwarteten nachgehen würde.

c) Die besonderen Chancen des Ehrenamts für die Kirche

Das Reformpapier der EKD „Kirche der Freiheit“ erwähnt Ehrenamtliche erstaunlicherweise nur dann, wenn es um den Verkündigungsdienst und die systematische Substitution der Pastorinnen und Pastoren geht. Das hat ganz offenkundig damit zu tun, dass hier Lücken geschlossen werden sollen und vor allem Geld eingespart werden soll. Die meisten Ehrenamtlichen wollen

²⁶ Thomas, 10 Klippen (s. Anm. 23) 371 (Hervorhebungen: im Original).

²⁷ Vgl. Obenauer, Vielfältig begabt (s. Anm. 9) 213.

aber nicht zur Lösung eines kirchlichen Finanzproblems beitragen und spezifische Erwartungen der kirchenleitenden Organisation erfüllen, sondern sich mit ihren eigenen Kompetenzen in das Gemeindeleben einbringen, sofern ihnen dieses attraktiv erscheint oder sie über vertrauensgenerierende und -stabilisierende Kontakte verfügen. So ist die Expertise von Handwerkern und Juristen, von Kommunikationsmanagern und Erzieherinnen, von Bauingenieuren und Werbefachleuten für die Gemeinden ein unschätzbare Gewinn. In aller Regel haben Ehrenamtliche, die ihre eigene Ausbildung schätzen, zugleich eine hohe Achtung vor der Ausbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer. Sie wollen Pfarrerinnen und Pfarrer nicht ersetzen, sondern sich mit ihren eigenen Fähigkeiten einbringen.

Dies besagt keinesfalls, dass Pfarrerinnen und Pfarrer für den Verkündigungsauftrag allein zuständig wären. Es besagt lediglich, dass Ehren- und Nebenamtliche nicht ohne Verluste die pastorale Profession in ihren Kernkompetenzen ersetzen können, was sie in aller Regel auch nicht wollen. Es geht darum, eine Balance zu finden zwischen der Würdigung von Einzelcharismen und möglichst viel Durchlässigkeit bei den kirchlichen Kernrollen einerseits – das gilt im Übrigen nicht nur für den Pfarrberuf, sondern auch für den Bereich der Kirchenmusik – und der Wertschätzung wissenschaftlicher Bildung und pastoraltheologisch langwierig geschulter Kompetenz von Pfarrerinnen und Pfarrern andererseits.

Generell ist es für die Kirche elementar, sich nicht auf berufliches Handeln zu beschränken. Die Kirche hat wie der Sport eine breite Amateurlkultur, die zu pflegen, zu hegen und zu fördern ist. Pfarrerinnen und Pfarrer sind Schlüsselfiguren für die evangelische Kirche, gewiss, aber sie stehen zugleich „nur“ im Dienst einer großen pluralen Gemeinschaft von Christinnen und Christen, die die Kirche gestalten und sie in vielfältiger Konkretheit und Authentizität leben. Nicht zuletzt deshalb darf die Kirche nicht zu einer „professionellen“ Dienstleistungsagentur oder Serviceagentur degenerieren. Sie lebt zentral von den vielen sich selbst verwaltenden Gemeinden und von ihren synodalen Strukturen und Mitbestimmungsmöglichkeiten.

Die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD zeigt, dass die Mehrheit der Kirchenmitglieder neben den Pfarrerinnen und Pfarrern auch andere haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an der Gestaltung der Kirche beteiligt sehen möchte. Es ist für die Kirche essenziell, dass sich Gemeindeglieder an der Leitung der Kirche beteiligen, dass sie ihre eigenen Lebensgeschichten und Erfahrungen einbringen und über ihre Fragen bezüglich Religion, Gott, Glaube miteinander ins Gespräch kommen – und zwar ohne dafür bezahlt zu werden, sondern gänzlich *intrinsisch motiviert*. Insofern unterstützen die ins Ehrenamt Ordinierten oder die ehrenamtlich predigenden Prädikanten das Professionsethos des pastoralen Berufs

und verteidigen den Verkündigungsdienst gegen seine sich andeutende Verdinglichung und Ökonomisierung: Sie machen deutlich (deutlicher als die verbeamtete Pfarrerschaft), dass es Predigerinnen und Predigern niemals primär um Geld oder Image gehen kann, sondern darum, das Evangelium, das für sie selbst tragende Bedeutung gewonnen hat, anderen mitzuteilen und weiterzugeben. Als McKinsey vor etlichen Jahren eine Probono-Studie in den Münchner Dekanaten durchführte, zeigte sich die Unternehmensberatung erstaunt über die äußerst hohe Motivation der Ehrenamtlichen. Sie stellen einen kaum zu überschätzenden Reichtum der Kirchen dar. Dieses Potenzial zur Entfaltung zu bringen, nachhaltig zu fördern und dabei nicht nur altruistischen Motiven, sondern auch dem Erlebniswert kirchlicher Arbeit und dem Spaß am Engagement Rechnung zu tragen, stellt eine große Herausforderung für die Volkskirchen und ihre Pfarrerinnen und Pfarrer dar.

Prof. Dr. Isolde Karle
 Professorin für Praktische Theologie, insbes. Homiletik, Poimenik und Liturgik
 am Lehrstuhl für Praktische Theologie
 Evangelisch-theologische Fakultät
 Ruhr-Universität Bochum
 D-44780 Bochum
 Fon: +49 (0)234 322 2399
 Fax: +49 (0)234 321 4398
 eMail: Isolde.Karle(at)rub(dot)de
 Web: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/praktheolkarle/mitarbeiterinnenkarle.htm>

Vor Risiken und Nebenwirkungen wird gewarnt

Beobachtungen zur Professionalisierung der Pastoral

Die Professionalisierung der Pastoral ist gegenwärtig zwei grundsätzlichen Versuchungen ausgesetzt.

„Man kann sie als Allheilmittel für die Konstitutionsprobleme der Kirche in der späten Moderne missverstehen oder als Teil des Problems selber, das es nach rückwärts zu überwinden gälte. Beides ist falsch. Die erste Meinung übersieht den Dienstcharakter der Professionalisierung und leugnet ihre Ambivalenzen, die zweite übersieht ihren Fortschrittscharakter und leugnet die Chance gesteigerter Sachgerechtigkeit pastoralen Handelns.“¹

Wenn es im Weiteren um einige Risiken und Nebenwirkungen der pastoralen Professionalisierung geht, dann sollen dabei die genannten Extreme vermieden werden. Wir setzen die Notwendigkeit und Unhintergebarkeit seelsorglicher Kompetenzsteigerung voraus. Sie ist aber kein Selbstzweck und hat kein Ziel in sich, sondern dient letztlich dem Auftrag des ganzen Volkes Gottes, nämlich Zeichen und Werkzeug für das Heil der Welt zu werden. Das impliziert die wechselseitige Verwiesenheit von hauptberuflichem und freiwilligem Engagement in der Kirche. Dem ist die Professionalisierung der Hauptamtlichen zuzuordnen.

Ausgehend von dieser Grundeinsicht möchte ich einen kritischen praktisch-theologischen Blick auf die Grenzen und möglichen Probleme der Professionalisierung in der Seelsorge werfen. Mit dieser bewusst selektiven Fragestellung wird ihre fundamentale Bedeutung und Notwendigkeit aber nicht demontiert, sondern vielmehr vorausgesetzt. Ich hoffe, dass durch die Auswahl exemplarischer Probleme einige grundlegende Aspekte der Professionalisierung der Pastoral deutlich werden.

¹ Rainer Bucher, *Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen – Grundlagen – Perspektiven*, Würzburg 2010, 120.

1. Typisch katholische Herausforderungen der Professionalisierung der Pastoral

1.1 Der anti-professionelle Effekt des Ordo

Einen spannungsreichen Widerhaken für die pastorale Professionalisierung in der katholischen Kirche stellt die exklusive Bindung von Leitungsverantwortung und Hirtengewalt an das Weihesakrament dar. Die Koppelung von Jurisdiktion und Ordination wird prekär, wenn immer weniger geeignete Kandidaten für das diakonische, priesterliche oder bischöfliche Amt bereitstehen. Neben einer strukturellen Arbeitsüberlastung der hauptamtlichen Mitarbeiter in der seelsorglichen Praxis² führt dies zunächst rein quantitativ zu einem Mangel an professionellen Ressourcen. Dieser wird noch dadurch verschärft, dass das Kriterium der Weihe auch in Bereichen angewendet wird, die nicht unter die *potestas iurisdictionis* fallen. So hat sich die Konferenz der Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen zum Beispiel kritisch zur Priesterklause bei der Berufung auf pastoraltheologische Lehrstühle geäußert.³

Auch über die rein quantitativen Aspekte hinaus hat das genannte Selektionsprinzip bei Leitungsfunktionen in der katholischen Kirche einen anti-professionellen Effekt. Ein Amtsverständnis, das die sakramentale Einsetzung durch die kirchliche Autorität als eigentliche Grundlage für die hauptamtliche seelsorgliche Tätigkeit versteht, bildet einen starken Abwehrmechanismus gegen den Anspruch der Professionalität.⁴ In dieser Perspektive nämlich scheint es sich dabei bloß um eine sekundäre Notwendigkeit zu handeln.

In der Spätmoderne allerdings wird die herausgehobene Position der Kleriker allein aufgrund ihrer Weihe, das heißt zur Not auch ohne die benötigten professionellen Fertigkeiten, sogar von den engagierten Ehrenamtlichen nicht mehr akzeptiert. Privilegien und Verzichtleistungen (wie zum Beispiel der Zölibat), die in der Vergangenheit noch selbstverständlich und plausibel waren, werden nach dem Ende des Katholizismus und dem Abschmelzen der Volkskirche nicht mehr anerkannt und geschätzt.⁵ Das genaue Gegenteil scheint der Normalfall geworden zu sein.

² Vgl. Stefan Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg/Br. u. a. 2009, 61–79.

³ Vgl. Stellungnahme der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. zur Besetzung pastoraltheologischer Lehrstühle, in: <http://www.pastoraltheologie.de> (16.03.2010).

⁴ Vgl. Hans Schilderman, *Religion as a profession*, Leiden – Boston 2005, 235–257.

⁵ Vgl. Bucher, *Priester* (s. Anm. 1) 9–51.

Statt der selbstverständlichen Anerkennung des Amtsträgers als Amtsträger erwarten die Ehrenamtlichen nun, dass sein pastorales Handeln zumindest basalen Standards an funktionaler Kompetenz genügt. Die Seelsorge steht in der Spätmoderne unter einem grundsätzlichen Professionalisierungsanspruch. Sie muss nicht nur gut gemeint sein, sondern auch gut ausgeführt werden.

„Der Status eines Seelsorgers wird nicht länger als direkte Ableitung seines Amtes garantiert, sondern er muss als Effekt persönlicher Leistung verdient und realisiert werden.“⁶

Die Koppelung von Leitungs- und Weihegewalt wird dieser Anforderung nicht gerecht, weil sie eine Vorbedingung enthält, nämlich die der Weihe, die gerade nicht funktional als konkrete professionelle Fähigkeit verrechenbar ist.

Dass viele geweihte Seelsorger *faktisch* über solche Fähigkeiten verfügen, ist zum Glück eine Tatsache. Sie widerspricht unserer These aber nicht. Dies gilt nämlich nicht wegen, sondern trotz ihrer Weihe. Umgekehrt wird das Selektionsprinzip bei den Leitungsfunktionen der katholischen Kirche in den Fällen umso prekärer, in denen es *keine* „genügende Übereinstimmung des Zuständigseins-Für mit dem Fähigsein-Zu“⁷ gibt, wo also mit anderen Worten die Übertragung von Verantwortung aufgrund der Weihe nicht auf die benötigten professionellen Kompetenzen zu ihrer Übernahme trifft.

Das führt zu dem genannten anti-professionellen Effekt. Man versucht dann nämlich dem Professionalisierungsdruck dadurch auszuweichen, dass man die amtliche Seite und die damit verbundene Zuständigkeitskompetenz gegenüber dem ‚bloß‘ freiwilligen Engagement einseitig betont und sie für unverzichtbar und wesentlich erklärt. Durch kirchen- und arbeitsrechtliche Privilegien allein lässt sich die dominante klerikale Rolle in der Seelsorge unter den Bedingungen der Spätmoderne allerdings nicht mehr absichern. Denn heutzutage ist pastorale Professionalität gefragt, also der angemessene Ausweis von Kompetenzen und Fähigkeiten.

Der anti-professionelle Effekt des Ordo führt aber nicht nur zur autoritativen Verteidigung der privilegierten Stellung der Kleriker. Dies ist nur eine Seite der Medaille. Es gibt auch die genau entgegengesetzte Reaktion in kirchlichen Leitungspositionen auf den Professionalisierungsdruck, nämlich die Selbstdistanzierung der Rollenträger vom Hirtenamt. Die Vermeidung der Übernahme von Verantwortung, die man aufgrund seines Amtes und seiner Befugnisse faktisch hat, ist ebenfalls eine typische Erscheinung in der katho-

⁶ Rein Nauta, *Dubbelspel. Ambt en professie in het pastoraat*, in: Herman Beck u. a. (Hg.), *Over spel. Theologie als drama en illusie*, Leende 2000, 260–290, hier 265.

⁷ Hermann M. Stenger, *Führen und Leiten zu allen Zeiten. Vom Wandel der Machtausübung in der katholischen Kirche*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 157 (2009) 18–26, hier 20 (im Original teilweise kursiv).

lischen Kirche. Weil man die Führungsrolle aufgrund von Kompetenzdefiziten sowieso nicht ausfüllen kann, relativiert man einfach den Anspruch, der mit der eigenen Position kirchenrechtlich und institutionell verbunden ist. In nicht wenigen Fällen füllen dann Ehrenamtliche das entstandene Vakuum auf.

Dieses klerikale Vermeidungsverhalten zeigt sich exemplarisch an der enormen Bedeutung „kirchlicher Nutzfremdschaften, die moderne Auswahlkriterien wie Leistung oder Kompetenz völlig schmerzfrei umgehen“⁸. Genau dies sind die Kriterien, nach denen eine professionelle Organisation ihre Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen rekrutieren sollte. In der katholischen Kirche werden diese Kriterien manchmal durch die persönliche Bindung von Leitungsverantwortlichen und Mitarbeitern unterlaufen. Wenn der Generalvikar früher einmal Pfarrer der eigenen Heimatgemeinde war, steigen die Chancen auf eine Anstellung. Zur Not werden dann professionelle Defizite beim Bewerber relativiert.⁹

Hinzu kommt, dass eine solche Selbstdistanzierung der Leitung in der Kirche von ihrer institutionellen Rolle durch manche sogar goutiert wird.¹⁰ So ließen sich zum Beispiel persönliche Härten bei den Mitarbeitern abfedern oder frühere Fehlentscheidungen des kirchlichen Apparates korrigieren. Faktisch führt diese Nichtwahrnehmung von Leitungsverantwortung im Hirtenamt aber zur Aushöhlung pastoraler Professionalität, und zwar bereits in der Rekrutierungsphase.¹¹ Es braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, dass dies auch im Weiteren Folgen für die pastorale Praxis hat.

Beide Umgangsweisen mit dem Professionalisierungsdruck auf das geweihte Amt, die autoritative Verteidigung und die Flucht aus der Verantwortung, können nicht überzeugen. Dabei brauchen Professionalität und Weihen-gewalt einander ganz offensichtlich nicht zu widersprechen. Die pastorale Praxis zeigt dies. Nur darf Letzteres nicht zur Verbrämung der Defizite bei Ersterem eingesetzt werden. Stattdessen käme es auf eine überzeugende Verbindung von amtstheologischer Begründung und kompetenzorientierter Ausbildung und Praxis an.¹² Das gilt zumindest so lange, wie die katholische

⁸ Michael Schüßler, Klerikalismus im Volk Gottes. Beobachtungen zur gegenwärtigen Formation einer vormodernen Problematik, in: Rainer Bucher – Johann Pock (Hg.), *Klerus und Pastoral*, Berlin u. a. 2010, 5–19, hier 14.

⁹ Vgl. Sjaak Körver, *Conflicten in de context van het pastoraat: een praktisch-theologische en pastorale reflectie*, in: Annemie Dillen – Didier Pollefeyt (Hg.), *Ga nu allen in vrede! Omgaan met macht en conflicten in pastorale contexten*, Leuven 2010, 33–53, hier 43–45.

¹⁰ Vgl. Stefan Orth, *Profis für die Kirche*, in: *Herder Korrespondenz* 58 (2004) 163–165, hier 163.

¹¹ Vgl. Stenger, *Führen* (s. Anm. 7) 19f.

¹² Einen möglichen Ansatzpunkt hierfür stelle ich in 4.2 zur Diskussion.

Kirche die exklusive Koppelung von Jurisdiktion und Ordination aufrechterhalten will.

1.2 Religiöser Spezialist in der katholischen Kirche – eine Profession mit zwei Stufen

Nichtgeweihte können eine von dieser Koppelung abgeleitete Leitungsverantwortung in der katholischen Kirche übernehmen. Sie können an der Jurisdiktion mitwirken, aber nicht daran teilhaben.¹³ Der im letzten Abschnitt benannte Selektionsmechanismus bei der Besetzung von Leitungspositionen in der katholischen Kirche hat somit nicht nur Konsequenzen für das Verhältnis von hauptberuflich und freiwillig Engagierten, sondern auch für das Verhältnis von geweihten und nicht geweihten Theologen im pastoralen Dienst.¹⁴ Man übt ein- und dieselbe Profession aus, allerdings in abgestufter Form.

Eine solche Differenzierung ist innerhalb einer Profession plausibel, wenn sie der Passung von deren typischen Leistungen an die Erwartung der Abnehmer dieser Leistungen dient. Hierfür müssen also professionsinhärente Notwendigkeiten sprechen. So führt etwa das Ungenügen der Schulmedizin zu einem Sektor alternativer Angebote. In der katholischen Kirche hingegen beruht die Differenzierung zwischen geweihten und nicht geweihten Theologen im pastoralen Dienst nicht auf einer professionellen Notwendigkeit, sondern auf einem der Tätigkeit vorausliegenden Wesensmerkmal.

Dies kann zwischen beiden Gruppen zu Spannungen führen. Sie nehmen berufssoziologisch dieselbe Rolle ein, aber sie dürfen nicht in jedem Fall auch die gleiche Position in der Organisation besetzen und die gleichen Tätigkeiten ausüben. Sie sind gemeinsam religiöse Spezialisten gegenüber der großen Mehrheit der nichtprofessionellen Gläubigen.¹⁵ Der Weihen vorbehalt führt aber offenbar zu einer unehrlichen Konkurrenz zwischen ihnen, weil die Laintheologen und Laintheologinnen zumindest *de jure* immer in der zweiten Reihe

¹³ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), Bonn 1997.

¹⁴ Vgl. Stefan Gärtner, *Laintheologen in der Gemeinde. Eine Situationsanalyse*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 157 (2009) 187–195; Rainer Bucher – Georg Plank, *Ungeliebte Kinder, überlastete Lieblingssöhne und weit entfernte Verwandte. Warum hat die Kirche Probleme mit ihrer professionellen Struktur?*, in: Rainer Bucher (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004, 45–62.

¹⁵ Vgl. Michael Hochschild, *Komplizen des Unterschieds: die Hauptberuflichen in der Kirche*, in: *Theologie der Gegenwart* 47 (2004) 50–56, hier 52.

verbleiben müssen. Das gilt selbst dann noch, wenn sie *de facto* selbstständig Leitungsverantwortung übernehmen, etwa bei der Leitung einer Gemeinde.¹⁶

Diese strukturelle Bevorzugung der Geweihten auf der Grundlage nichtprofessioneller Kriterien scheint aufseiten der Laientheologen und Laientheologinnen komplementär gerade eine verstärkte Tendenz zur Profilierung durch Weiterbildung und Schulung zu stimulieren.¹⁷ Das ist ein Weg, um sich von der Vorrangstellung der geweihten (und damit männlichen) Kollegen zu emanzipieren.¹⁸ Laientheologen versuchen vieles besser zu machen, selbst wenn sie manches davon offiziell gar nicht dürfen. Dieses Bemühen um Professionalität kann das Verhältnis beider Gruppen zueinander zusätzlich belasten.

„Der Kompetenzgewinn der Professionalität wird zum Rivalitätsort gegenüber der Sakramentalität des Priestertums: eine für beide Seiten ausgesprochen unglückliche Entwicklung.“¹⁹

Die Verteilung zwischen erster und zweiter Reihe in der katholischen Pastoral und die Abstufung in der Rolle des religiösen Spezialisten beruhen also nicht auf professionsgebundenen Notwendigkeiten, sondern auf einem amtstheologischen Status, der der konkreten seelsorglichen Tätigkeit vorausgeht. Die Bemühungen um pastorale Professionalität unter Laientheologinnen und Laientheologen können dadurch leicht zur Unzufriedenheit führen. Denn dieses Bemühen wird in der katholischen Kirche nicht durch Verantwortungszuwachs, Gehaltszulagen oder Aufstiegsmöglichkeiten belohnt, wie es normalerweise der Fall ist. Trotz aller Anstrengungen und Kompetenzgewinne und trotz aller faktischen Anerkennung der eigenen Leistung durch die Pastoralen bleibt einem als Nichtgeweihtem strukturell immer die zweite Reihe.²⁰

Eine Lösung für dieses Problem könnte in der von Michael Hochschild vorgeschlagenen Richtung gesucht werden. Er plädiert dafür, „statt einer segmentierten Professionalisierung eine funktionale Professionalisierung anzu-

¹⁶ Vgl. Michael Böhnke – Thomas Schüller (Hg.), *Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse*, Regensburg 2011; Johannes Panhofer – Sebastian Schneider (Hg.), *Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort – Impulse für eine menschnahe Seelsorge*, Ostfildern 2009.

¹⁷ Vgl. Paul M. Zulehner – Katharina Renner, *Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, Ostfildern 2006*, 77–79. Was die Einschätzung der grundsätzlichen Bedeutung pastoraler Professionalisierung betrifft, muss man diese These allerdings relativieren. Vgl. Schilderman, *Religion* (s. Anm. 4) 89f., 97.

¹⁸ Eine vergleichbare Dynamik zeigt sich interessanterweise auch in der evangelischen Kirche. Vgl. Bernhard Suin de Boutemard, *Sozialer Wandel und Professionalisierung der Gemeindepädagogik*, in: *International Journal of Practical Theology* 1 (1999) 14–51.

¹⁹ Bucher, *Priester* (s. Anm. 1) 49.

²⁰ Vgl. Orth, *Profis* (s. Anm. 10) 165.

streben“²¹. Damit ist nicht gemeint, dass die ‚Standesunterschiede‘ zwischen Geweihten und Laienmitarbeitern in der Pastoral völlig vernachlässigbar wären. Die notwendigen Differenzierungen müssen sich aber vorrangig an den funktionalen Herausforderungen der kirchlichen Praxis in der spätmodernen Gesellschaft orientieren. Wenn diese das Kriterium bilden, dann führt die Differenz zwischen den Berufsgruppen nicht zum Auseinanderfallen der Seelsorge. Über die kollegiale Zusammenarbeit bilden sie eine funktionale Einheit in der notwendigen Unterschiedenheit der Ämter und Berufungen.

2. Die Spannung zwischen professionstheoretischer Echtheitsforderung und professionsinhärenter Distanznahme

Für hauptamtliche Seelsorger, ob es sich nun um einen Priester oder einen Laientheologen handelt, gilt im Gegensatz zu den Ehrenamtlichen die „professionstheoretische ‚Echtheitsforderung‘. Anders gesagt: Sie müssen nicht nur wissen, wie sie handeln, sondern es mit Leib und Seele tun.“²² Von ihnen werden also nicht nur bestimmte Fertigkeiten erwartet. Pastoral ist ein Beziehungsberuf, der zudem den persönlichen Glauben voraussetzt. Noch stärker als es sowieso schon bei einer der klassischen Professionen der Fall ist, muss man ihn mit persönlicher Betroffenheit und Engagement sowie mit innerer Zustimmung zu den dominanten Werten, Inhalten und Ausdrucksformen ausüben. Hinzu kommen typische Professionszsumutungen wie die ständige Erreichbarkeit oder die Einhaltung des berufsethischen Verhaltenskodex.²³

Im Vergleich von hauptamtlichem und freiwilligem Engagement in der Pastoral werden die Probleme dieser Ansprüche deutlich. Wer Religion zu seinem Beruf macht, der ist zum Beispiel mit der Spannung zwischen Glauben *because of the profession* und Glauben *apart of the profession* konfrontiert.²⁴ Vom Hauptamtlichen wird einerseits der Glaube wie selbstverständlich erwartet. Andererseits ist dessen kirchliche Formgebung von seiner persönlichen Überzeugung und spirituellen Praxis manchmal entfernt. Die Kirche und die einzelnen Gemeindeglieder erwarten aber von ihrem Pfarrer, dass er die christliche Botschaft in Wort und Tat glaubwürdig vertritt und verkündet. Das führt zu Problemen, wenn dieser selbst nicht mehr gläubig ist oder etwas anders glaubt. Als professioneller Repräsentant der Glaubensgemeinschaft

²¹ Hochschild, *Komplizen* (s. Anm. 15) 54.

²² Hochschild, *Komplizen* (s. Anm. 15) 52.

²³ Vgl. Michael Klessmann, *Seelsorge und Professionalität. Eine Problemanzeige*, in: *Praktische Theologie* 40 (2005) 283–290, hier 284f.

²⁴ Vgl. Nauta, *Dubbelspel* (s. Anm. 6) 263–265.

kann er sich der daraus entstehenden Spannung im Gegensatz zu den Ehrenamtlichen nicht durch die gestufte Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen oder durch Rückzug entziehen.

Das umfassende professionelle Anforderungsprofil in der Pastoral wird insbesondere dann problematisch, wenn die Ehrenamtlichen dem Hauptamtlichen Defizite an Glaubwürdigkeit und Einsatzbereitschaft unterstellen.²⁵ Er hat gegenüber ihrem freiwilligen christlichen Engagement mit dem vermeintlichen „Authentizitätsdefizit bloß gelernten, gut bezahlten Berufshandels“²⁶ zu kämpfen. Während sich die Ehrenamtlichen die abendliche Gremiensitzung mühsam von ihrer Frei- und Familienzeit abknapsen, entschuldigt sich der Pfarrer mit dem Hinweis, dass dies sein freier Abend sei. Während sie die Katechumenen in ihrer Privatwohnung empfangen, schirmt er seine Gemächer ab. Während sie die Äußerungen des Papstes am Arbeitsplatz mit Mühe verteidigen, signalisiert der Pfarrer in seiner sonntäglichen Predigt gerade eine Distanz zu ihnen.

Für seelsorgliche Professionals gilt aber gerade „das Gebot der Distanzverweigerung“²⁷. Sie sollen nicht nur einfach eine Rolle spielen und pastorale Techniken und Verfahren kompetent ausführen, sondern sich auch als Person und als Gläubige mit dieser Rolle identifizieren. In diesem Sinne muss der Seelsorger ein Generalist sein.²⁸ Damit ist nicht gemeint, dass er alles kann und alles tun muss. Aber es gehört zu den Kennzeichen seiner Profession, dass er sein Berufshandeln mit persönlicher Präsenz, Zugänglichkeit und Glaubwürdigkeit über einen verlässlichen Zeitraum hinweg verbindet. Für viele Gläubige ist diese personalisierte Form kirchlicher Kontinuität eine Grundvoraussetzung, um einem Seelsorger als Professional ihr Vertrauen zu schenken. Außerdem ist dies ein wichtiges Motiv für ihr ehrenamtliches Engagement, zum Beispiel in einer Gemeinde.²⁹

Die professionstheoretische Echtheitsforderung ist aber nur die eine Seite der Medaille. Zum pastoralen Beruf gehört nämlich auch die Fähigkeit zur Abgrenzung und zum Neinsagen. Pastorale Professionalisierung wirkt an

²⁵ In der Regel sind die Erwartungen und Ansprüche an die professionelle Kompetenz und die Person der Hauptamtlichen höher als die Bewertung von deren tatsächlichem Handeln. Vgl. Joke Bruinsma-de Beer, Pastor in perspectief. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de competentie van de pastor, Gorinchem 2006, 55–74. Dieselbe Diskrepanz zwischen gewünschtem und faktischem Verhalten findet man auch im Selbstbild der Seelsorger und Seelsorgerinnen. Vgl. ebd., 90–107.

²⁶ Bucher, Priester (s. Anm. 1) 109.

²⁷ Michael Hochschild, Das offene Berufsgeheimnis. Vom kirchlichen Metier des Menschen, in: Theologie der Gegenwart 47 (2004) 280–286, hier 283.

²⁸ Vgl. Isolde Karle, Der Pfarrerberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001, 233–243.

²⁹ Vgl. Isolde Karle, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010, 155–173.

diesem Punkt ambivalent. Fordert sie einerseits vom Hauptamtlichen persönliche Betroffenheit und Authentizität, so schafft sie andererseits selber eine strukturelle Differenz zwischen Rollenträger und Rolle.

Professionalisierung zeichnet sich nämlich durch die Standardisierung von Handlungen und Vollzügen aus, wie dies zum Beispiel in der liturgischen Agenda oder im ritualisierten Kommunikationsverhalten beim Seelsorgegespräch zum Ausdruck kommt. Wiederkehrende Situationen sind so leichter zu bearbeiten.³⁰ Der kompetente Einsatz von Methoden und Standardverfahren ist ein Kennzeichen pastoraler Professionalität. Dies entlastet den Hauptamtlichen, weil es dessen Praxis personenunabhängiger macht und ihm so eine Distanz zur eigenen Rolle erlaubt. Gleichzeitig kommt hierin der grundlegende Wandel der pastoralen Profession von einer Lebensform in einen funktionsbezogenen Beruf zum Ausdruck.³¹ Die traditionelle Totalidentifikation mit der seelsorglichen Rolle wird heute von vielen gerade als unprofessionell angesehen.

Die Professionalisierung der Pastoral impliziert somit selber eine strukturelle Distanz der Hauptamtlichen zur eigenen Tätigkeit. *Auf der einen Seite* hat diese Institutionalisierung, Methodisierung und Standardisierung der pastoralen Kommunikation Vorteile. Es macht den Einsatz der Professionals verlässlich und stabil. Seelsorge wird wiederhol-, objektivier- und erlernbar. Es entsteht Kontinuität und Regelmäßigkeit. Die bloße Beliebigkeit wird überwunden. Zudem ist der Pastorand vor Missbrauch durch den Hauptamtlichen geschützt, indem er sich auf dessen Berufskodex beziehen kann.³² Darin sind außerdem bestimmte Mindeststandards festgelegt, die sich als Leistung einklagen lassen.

Auch für den pastoralen Professional wirkt die genannte Institutionalisierung entlastend, weil zum Beispiel ein ritueller Vollzug *ex opere operato*, also unabhängig von seinen persönlichen Defiziten, Glaubensüberzeugungen

³⁰ Vgl. Gärtner, Zeit (s. Anm. 2) 61–84, 248–260.

³¹ Vgl. Christian Grethlein, Pfarrer – ein theologischer Beruf!, Frankfurt/M. 2009, 83–103, 114–116.

³² Vgl. VPW Nederland, Beroepscode voor r.-k. pastores, Utrecht 2011; Marlène Inauen, Standards für Krankenhausseelsorge in Europa, in: Rudolf Albisser – Adrian Loretan (Hg.), Spitalseelsorge im Wandel, Münster 2007, 121–124; Larry VandeCreek – Laurel Burton, A white paper. Professional chaplaincy: its role and importance in healthcare, in: The Journal of Pastoral Care 55 (2001) 81–97. Ein Berufskodex (und die Berufung darauf bei Grenzüberschreitungen) ist letztlich allerdings nur dann effektiv, wenn er die Kontrolle der Professionals und ihrer Standesorganisation im Sinne einer *Selbstverpflichtung* garantiert. Vgl. Jörg Rüpke, Controllers and professionals. Analyzing religious specialists, in: Numen 43 (1996) 241–262, hier 256.

oder Vorlieben gelingen kann.³³ Institutionalisierung der Seelsorge impliziert somit einen Abstand zwischen dem Hauptamtlichen und seiner Funktion, der die Berufsausübung erleichtert und insbesondere bei einer Teilzeitanstellung (über-)lebensnotwendig ist.

Auf der anderen Seite schafft die inhärente Distanznahme bei der professionellen Seelsorgetätigkeit aber die Herausforderung, wie die Person, der Glaube und die individuelle Lebenssituation sowohl des Seelsorgers als auch des Pastoranden innerhalb der standardisierten Form angemessen Berücksichtigung finden. Dass dies in der Tat das Ziel sein sollte, ist zumindest die Erwartung der Gläubigen an ihren Hirten. Er soll ein überzeugter und überzeugender Musterchrist sein und nicht nur einen Job ausüben. An diesem Punkt zeigt sich erneut, dass in der Spätmoderne „die Überzeugungskraft und Authentizität des Pfarrers an die Stelle früherer Amtsautorität treten“³⁴.

Auch die Hauptamtlichen selbst wollen als Professionals glaubwürdige und erkennbare Zeugen des Evangeliums sein – und nicht nur Pastoraltechniken und -methoden kompetent anwenden. Viele haben die professionstheoretische Echtheitsforderung in ihr Selbstbild integriert. Offensichtlich zwingt sie die pastorale Professionalisierung aber gleichzeitig auch zu Abstand und Distanznahme.

Ein Seelsorger muss darum einen angemessenen Umgang mit der explosiven Mischung aus Authentizität und Professionalität sowie mit der Differenz beziehungsweise dem Zusammenhang von Person und Rolle finden und ihn arbeitspraktisch gestalten.³⁵ Er muss die Spannung zwischen professionstheoretischer Echtheitsforderung und professioninhärenter Distanznahme aushalten. Verspricht ihm Professionalisierung einerseits einen Zuwachs an Effektivität und Belastbarkeit, so droht dadurch andererseits der Verlust persönlicher Glaubwürdigkeit. Fordert umgekehrt die pastorale Profession Präsenz, Authentizität und Betroffenheit, weil erst dadurch die Glaubwürdigkeit eines Seelsorgers sichtbar wird, so verlangt die hauptamtliche Rolle gerade den verantworteten Umgang mit Rückzug und Distanz.³⁶ Der Glaube fordert Totalidentifikation, der Seelsorger als Professional muss seine Arbeitszeit dagegen zu begrenzen wissen und sein Privatleben abschirmen. Diese wider-

³³ Vgl. Clemens Sedmak, Zur Professionalisierung der Pastoral: Institutionalisierte Beziehungen, in: *Diakonia* 28 (1997) 153–158.

³⁴ Grethlein, *Pfarrer* (s. Anm. 31) 61f.

³⁵ Vgl. Nauta, *Dubbelspel* (s. Anm. 6) 270–284; Norbert Schuster, Der Zusammenhang von Profession und Person als Problem kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Anmerkungen praktisch-theologischer Berufstheorie zu einer notwendigen Begriffsklärung, in: *Lebendige Seelsorge* 54 (2003) 142–147.

³⁶ Außerdem kann man das Authentizitätspostulat in der Seelsorge auch ganz grundsätzlich infrage stellen. Vgl. Gärtner, *Zeit* (s. Anm. 2) 248–260.

streitenden Pole gehören offenbar beide zu den Kennzeichen (nicht nur) der pastoralen Profession.

3. Pastorale Professionalisierung im öffentlichen Versorgungssystem

3.1 Zusammenarbeit und Konkurrenz der Professionen

Die Plausibilitätsstrukturen der spätmodernen Gesellschaft zwingen die Kirche(n) dazu, ihr pastorales Angebot stärker als früher zu differenzieren. Insbesondere die Pluralisierung der religiösen Ausdrucksweisen stellt eine ganz neue Herausforderung für die pastorale Profession dar.³⁷ Sogar innerhalb eines Vollzugs muss man die eigene Kommunikation nun an die spätmoderne religiöse Vielfalt anpassen, indem man zum Beispiel Katechese für verschiedene Lebensalter entwickelt.³⁸

Die Professionalisierung der Pastoral ist einerseits eine angemessene Reaktion auf diese Entwicklung.³⁹ Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass sie eine Ausfaltung des pastoralen Handelns erlaubt. Seelsorge muss sich also spiegelbildlich zu den externen Notwendigkeiten intern ausdifferenzieren. Andererseits erhöht die Professionalisierung über die Schaffung neuer seelsorglicher Angebote aber auch selber die Vielfalt religiöser Ausdrucksweisen. Außerdem führen die Abstufungen innerhalb der eigenen Profession zu immer mehr Spezialistentum. Diese Spezialisierung ist gleichzeitig unabdingbar, weil zum Beispiel Aufgaben wie die Krankenhaus- oder Notfallseelsorge ohne eine gründliche Zusatzausbildung kaum zu bewältigen sind.

Mit der offenbar notwendigen Spezialisierung ist unter anderem ein Verlust an Zusammenhang in der Pastoral verbunden. Es kommt insbesondere zum Auseinanderdriften von Gemeinde- und Kategorialseelsorge. Letztere manifestiert sich immer mehr als ‚kirchliche Zweitstruktur‘ (Reinhard K. W. Schmidt/Hermann Steinkamp). Sie ist in vielen Handlungsfeldern fester Bestandteil des wohlfahrtsstaatlichen Hilfesystems und als solcher sowohl organisatorisch als auch inhaltlich vom Gemeindealltag getrennt. Zwar verrichten professionelle Seelsorger ihren kategorialen Dienst stellvertretend für die Gemeinschaft der Glaubenden, was in ihrer kirchlichen Sendung und Beauftragung

³⁷ Vgl. Harm Dane, Professionaliteit in meervoud. Over de rollen voor kerkelijke professionals, in: *Theologisch Debat* 5 (2008-3) 49–55.

³⁸ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Katechese in veränderter Zeit*, Bonn 2004.

³⁹ Vgl. Harald Müller, Religion in der Gesellschaft und pastorale Profession. Bedingungen für eine gelingende Praxis von Pfarrerinnen und Pfarrern, in: Thorsten Peters u. a. (Hg.), *Gottes Profis? Re-Visionen des Pfarramts*, Wuppertal 2004, 121–144.

zum Ausdruck kommt. Beide Seiten drohen sich aber faktisch immer stärker aus den Augen zu verlieren.

Nicht nur das Beispiel der Entwicklung der Kategorialen Seelsorge in den Niederlanden zeigt, dass die pastorale Professionalisierung ein entscheidender Faktor in dieser Entwicklung ist.⁴⁰ Es entsteht ein Graben zwischen immer spezifischer und besser ausgebildeten Hauptamtlichen auf der einen Seite, die einen festen Platz im öffentlichen Hilfe- und Versorgungssystem einnehmen, und den ‚einfachen‘ Gläubigen, den Ehrenamtlichen sowie den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in der Pfarrei auf der anderen Seite.⁴¹

Zusätzlich versuchen manche Hauptamtliche in der Kategorialen Seelsorge, sich mit der Professionalisierung ihrer Tätigkeit der engen Bindung an die kirchliche Institution zu entziehen. Pastorale Professionalisierung kann an diesem Punkt „as an emancipation movement directed to ecclesiastic employers“⁴² interpretiert werden. Umgekehrt soll ihr professionelles Auftreten und Handeln den Hauptamtlichen die Anerkennung in der Einrichtung sichern, bei der sie arbeiten. Das zeigt sich etwa darin, dass man als gleichberechtigter Partner mit anderen Professionals kooperiert.

Die über Professionalisierung erreichte Distanz zur Kirche einerseits und die Integration in das öffentliche Hilfesystem andererseits haben allerdings spezifische Nebenwirkungen.⁴³ Auf der einen Seite ermöglichen sie die komplementäre Zusammenarbeit der Seelsorge mit anderen Disziplinen am Gesamtauftrag der jeweiligen Einrichtung.⁴⁴ Auf der anderen Seite muss der Seelsorger seine Position als Professional in der Einrichtung aber verteidigen, wenn er zu ihrer Sicherung nicht mehr auf die im Staatskirchenrecht garantierten Privilegien der Konfessionsgemeinschaften zurückgreifen will. Der Platz der Pastoral wird nämlich nicht mehr selbstverständlich anerkannt. Psychologen, Ärzte, Sozialarbeiter und zunehmend auch Ehrenamtliche wollen das übernehmen, was früher exklusiv Aufgabe des Seelsorgers war.⁴⁵

Andere Professionen richten sich in der Spätmoderne auf Tätigkeiten, die traditionell den religiösen Spezialisten vorbehalten waren. Ein Beispiel ist die

⁴⁰ Vgl. Stefan Gärtner, Vom Musterknaben zum Schmutzdelinquent. Pastoralhistorische und aktuelle Beobachtungen sowie eine Fallstudie zum niederländischen Katholizismus, in: Pastoraltheologische Informationen 28 (2008) 2, 134–155, hier 146–151.

⁴¹ Vgl. Bucher – Plank, Kinder (s. Anm. 14) 47–51.

⁴² Schilderman, Religion (s. Anm. 4) 15.

⁴³ Vgl. Herbert Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn u. a. 2009, 100–161.

⁴⁴ Vgl. Sjaak Körver, Organisatie, het pastorale beroep en supervisie, in: Willemine Regouin – Frans Siegers (Hg.), Supervisie in opleiding en beroep, Houten 2005, 117–132, hier 125–129.

⁴⁵ Vgl. Leo Karrer, Seelsorger und Seelsorgerinnen im Schmelztiegel vieler Herausforderungen, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 153 (2005) 240–248, hier 240f.

Ritenkompetenz an den Knotenpunkten des Lebens, die heute auf Riten-designer, Eventmanager und Bestatter übergeht. Ein anderes Beispiel ist die Verschiebung von *pastoral* nach *spiritual care* beziehungsweise *counseling*.⁴⁶ Psychologen und Therapeuten entdecken in den letzten Jahrzehnten die religiösen Anteile einer Biografie als wichtige Ressource für ihre Arbeit mit den Klienten. Die klassischen Trennlinien zwischen den Professionen weichen offenbar in der Spätmoderne auf. Es gibt im öffentlichen Hilfesystem sowohl Anknüpfungspunkte als auch Grenzüberschreitungen zwischen ihnen, die einerseits die Zusammenarbeit ermöglichen, aber andererseits auch zu wechselseitigem Kannibalismus führen können.⁴⁷

Umgekehrt sind die Professionalisierungstendenzen in der pastoralen Ausbildung und Praxis neben dem damit verbundenen Kompetenzgewinn als Versuch zu werten, den eigenen Platz im Kanon der öffentlichen Versorgungsleistungen zu sichern und die feindliche Übernahme durch andere Professionen abzuwehren.⁴⁸ Die allgemeine Professionalisierung im Feld der helfenden Berufe stimuliert diese Bemühungen zusätzlich. Die Orientierung an den Standards des psychotherapeutischen und psychosozialen Bereichs, wie dies etwa bei der Einzelseelsorge im Rahmen der Klinischen Seelsorge-Ausbildung (KSA) geschieht, oder an den Standards der Personal- und Organisationsentwicklung bei der Kirchenleitung ist in dieser Perspektive völlig konsequent.⁴⁹ Mit dieser Entwicklung allerdings

„steht die kirchliche Professionalisierung heute in der Gefahr, ihre Eigenständigkeit unter Beweis stellen zu wollen, indem sie die Prozesse außerkirchlicher Professionalisierung nachahmt, inhaltlich, kriteriologisch und nicht zuletzt auch sprachlich“⁵⁰.

⁴⁶ Vgl. VandeCreek – Burton, Paper (s. Anm. 32) 81–97.

⁴⁷ In historischer Perspektive ist dies nicht auffällig. Andere Professionen haben sich schon immer auf Kosten der religiösen gebildet. Denn „the professionalization of religious specialists is prior to other processes of professionalization in medieval and early modern Europe“ (Rüpke, Controllers [s. Anm. 32] 257). Frühe Differenzierungen in der Rolle des religiösen Virtuosen bewirkten Professionalisierungsschübe auf anderen Feldern. Dies kann man exemplarisch an der Entstehung der Universität studieren. Als Einrichtung schuf diese zugleich eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung neuer Professionen.

⁴⁸ Vgl. Gilbert R. Rendle, Reclaiming professional jurisdiction. The re-emergence of the theological task of ministry, in: Theology Today 59 (2002) 408–420; Rein Brouwer, Pastor tussen macht en onmacht. Een studie naar de professionalisering van het hervormde predikantschap, Zoetermeer 1995, 36–38, 51–61; Johannes B. A. M. Schilderman u. a., Professionalising the shepherds, in: Journal of Empirical Theology 12 (1999) 59–90.

⁴⁹ Vgl. Rendle, Jurisdiction (s. Anm. 48) 408–420; Janusz Surzykiewicz, Rezeption ökonomischer Führungstheorien in der Seelsorgepraxis, in: Uto Meier – Bernhard Sill (Hg.), Führung. Macht. Sinn. Ethos und Ethik für Entscheider in Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche, Regensburg 2010, 560–573.

⁵⁰ Hochschild, Berufsgeheimnis (s. Anm. 27) 286.

Der erhoffte Zugewinn an Professionalität droht dann auf Kosten der eigenen Identität zu gehen. Was unterscheidet einen Pastor noch vom Therapeuten, Arzt, Sozialarbeiter oder Manager?⁵¹ Es entsteht die Frage nach dem eigenen Profil und den Grenzen der pastoralen Profession.

Professionalisierung durch Methodenimport führt somit zu einer Entwicklung, bei der die Seelsorge im Selbstbild der Hauptamtlichen „mit Blick auf das eigene Erleben und auf die Berufsausübung immer mehr Verwandtschaft mit anderen helfenden Berufen zeigt“⁵². Das ist eine Konsequenz der Professionalisierung der Seelsorge, die ihrerseits durch die Integration der (Kategorialen) Pastoral in das öffentliche, funktional differenzierte Versorgungssystem der spätmodernen Gesellschaft und durch die Zusammenarbeit mit anderen Professionen bedingt ist. Solche Konflikte ergeben sich in einem geschlossenen kirchlichen Seelsorgemilieu vormoderner oder moderner Provenienz erst gar nicht.

3.2 Konsequenzen für die pastorale Profession

Angesichts der heute herrschenden Konkurrenz im öffentlichen Hilfesystem kommt es für den Seelsorger offenbar darauf an, andere Professionen nicht einfach nachzuahmen, sondern sich von ihnen zu unterscheiden.⁵³ Dies erreicht er, indem er das Eigene besonders herausstreicht. Nur so macht man sich unverzichtbar. Das geschieht zum Beispiel konkret durch die Konzentration der Kategorialen Seelsorge auf die ‚hoffnungslosen Fälle‘, bei denen die Kunstfertigkeit der Kollegen im staatlichen Hilfesystem an die Grenze des Machbaren gestoßen ist. Ein anderes Beispiel ist die amtstheologische Betonung der Exklusivität ritueller und liturgischer Handlungen.⁵⁴

Allerdings wird ein Seelsorger durch seine Integration in das öffentliche Hilfesystem und die darauf folgenden Professionalisierungsschübe in ein bestimmtes Verhaltensmuster gedrängt, das gerade Parallelen mit anderen Professionen aufweist. Es geht dabei um die rollenspezifische Asymmetrie, die nun auch die seelsorgliche Begegnung prägt. Der professionelle Seelsorger stellt diese Asymmetrie genauso unmittelbar her wie die Therapeutin, die Ärztin oder der Sozialarbeiter. Kategoriale Pastoral kann in der Folge nicht auf

⁵¹ Vgl. Stefan Gärtner, *Staying a pastor while talking like a psychologist? A proposal for an integrative model*, in: *Christian Bioethics* 16 (2010) 1, 48–60.

⁵² Brouwer, *Pastor* (s. Anm. 48) 173. Vgl. auch Carole A. Greenwald u. a., *A study of the identity of pastoral counselors*, in: *American Journal of Pastoral Counseling* 7 (2004) 4, 51–69.

⁵³ Vgl. Klessmann, *Seelsorge* (s. Anm. 23) 289.

⁵⁴ Vgl. Dean R. Hoge – Jacqueline E. Wenger, *Evolving visions of the priesthood. Changes from Vatican II to the turn of the new century*, *Collegeville* 2003, 61–78.

echter Gegenseitigkeit beruhen, auch wenn die praktisch-theologische Theorie dies behauptet, indem sie auf die der Asymmetrie vorausliegende Gleichheit zwischen Pastorand und Seelsorger verweist.⁵⁵ Durch die professionelle Rolle von Letzterem kommt faktisch eine komplementäre Beziehungsstruktur zum Tragen. Sie äußert sich in Polaritäten wie helfend – hilflos, überlegen – unterlegen, wissend – unwissend und aktiv – passiv.

So ist etwa das Vertrauen, das der Pastorand einem Seelsorger entgegenbringt und das sich in seiner Bereitschaft äußert, mit einem Fremden über intimste Dinge zu sprechen, Ausdruck dieser Komplementarität. Und paradoxerweise beruht dieses Vertrauen gerade auf der Festlegung des Hauptamtlichen auf ein bestimmtes professionelles Verhalten beziehungsweise es beruht auf der Einlösung von entsprechenden Erwartungen des Pastoranden durch dessen Handeln.⁵⁶ Vertrauen stellt sich bei den Klienten ein, sobald der Professional das erwartete Verhalten in der Tat praktiziert, ein Seelsorger also als typischer Seelsorger auftritt. Wer dagegen seine professionelle Rolle verlässt, der ruft automatisch eine Störung in der Kommunikation und Irritationen hervor.

Durch die Einpassung der Seelsorge in das öffentliche Versorgungssystem und durch seine Zusammenarbeit mit anderen Professionen wird der Hauptamtliche also auf ein bestimmtes Verhalten festgelegt. Pastorale Begegnung geschieht als Aufeinandertreffen von professionellem Helfer und hilfesuachendem Klient. Dadurch droht die Kategoriale Pastoral die Selbstverständlichkeiten zu duplizieren, die die Versorgungsleistungen vieler öffentlicher Hilfeinstitutionen kennzeichnen. Der Seelsorger tritt einem Klienten gegenüber und will einen Beitrag zu dessen Besserung und Heilung leisten. So wird eine Subjekt-Objekt-Struktur zwischen beiden festgeschrieben. Der eine ist ausschließlich Helfer, der andere ausschließlich der Hilfe bedürftig. Zudem muss der Hauptamtliche sein Gegenüber als Klient zu behalten trachten. Denn so kann er die Bedeutung seiner Profession im Hilfesystem ausweisen.

Der Pastorand wird nach der Logik des öffentlichen Versorgungssystems sowohl mit einem klar als Problem zu definierenden Mangel behaftet als auch mit der Norm konfrontiert, dass dieser Mangel durch die Arbeit von Professionals überwunden werden kann und muss. Die Wiedereingliederung in das normale Leben ist innerhalb dieses Defizitmodells des Helfens das selbstverständliche Ziel. Hierin kommen zusätzlich eine Ganzheitsideologie mit ent-

⁵⁵ Vgl. Frans Vosman, *Macht en geweld in het pastoraat. Een bijdrage aan theorievorming over normatieve professionaliteit*, in: *Praktische Humanistiek* 8 (1999) 3, 33–49.

⁵⁶ Vgl. Karle, *Pfarrerberuf* (s. Anm. 28) 59–133.

sprechend optimistischen Heilungserwartungen⁵⁷ sowie der spätmoderne Mythos vom gelingenden Leben⁵⁸ zum Ausdruck, die das Hilfesystem ebenfalls kennzeichnen – und nun auch die Kategoriale Pastoral.

Hierdurch werden die Pastoranden auf eine Objektrolle festgeschrieben. Als Klienten wird an ihnen gehandelt. Es ist klar festgelegt, dass der eine professioneller Helfer und der andere Klient beziehungsweise Patient ist. Platziert sich ein Seelsorger passgenau in diesem Kontext, dann entmündigt er damit tendenziell die Selbsthilfepotenziale der Pastoranden. Diese erleben sich nun ganz selbstverständlich und komplementär zu seinem Auftreten als hilfsbedürftig. Und dies sind sie faktisch *auch*. Trotzdem ist festzuhalten, dass die bei den Pastoranden ebenso vorhandenen Möglichkeiten zur Selbsthilfe tendenziell abgewertet werden. Das hat offenbar alles mit dem typischen Auftreten eines Seelsorgers als Professional im öffentlichen Versorgungssystem zu tun.

4. Pastorale Profession und spätmoderne Expertokratie

4.1 Zur Passung der Kirche und ihrer Professionals in die Gesellschaft

Natürlich hat es zu allen Zeiten der Kirchengeschichte das Bemühen um eine Verbesserung und ein tieferes Verständnis pastoralen Handelns gegeben. Was allerdings typisch modern ist, ist der Versuch, die Professionalisierung der hauptamtlichen Seelsorger als ein wichtiges Instrument im ständig notwendigen Transformationsprozess der Glaubensgemeinschaft zu gebrauchen.⁵⁹ Ein Ziel ist dabei heute die Erhöhung der sozialen Plausibilität der Pastoral. In der funktional differenzierten Gesellschaft wird der Religion in ihrem eigenen Bereich sowie bei der Erfüllung allgemeiner Aufgaben wie der rituellen Kontingenzbewältigung oder der religiösen Bildung Bedeutung beigemessen. Dies muss aber vonseiten der Kirche entsprechend unterfüttert werden, und zwar indem sie ihr pastorales Angebot professionell gestaltet und verantwortet. Sie selbst muss sich dazu von einem Institut mit einer missionarischen Kultur zu einer professionellen Organisation entwickeln.⁶⁰

⁵⁷ Vgl. Wolfgang Reuter, Der heilsame Blick aufs Fragment. Pastoralästhetische Reflexion aus der Perspektive der Psychoanalyse, in: Walter Fürst (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg/Br. u. a. 2002, 265–277.

⁵⁸ Vgl. Wolfgang Drechsel, Der lange Schatten des Mythos vom gelingenden Leben. Theologische Anmerkungen zur Angst vor der eigenen Endlichkeit und zur Frage der Seelsorge, in: Pastoraltheologie 95 (2006) 314–328.

⁵⁹ Vgl. Karle, Pfarrberuf (s. Anm. 28); Müller, Religion (s. Anm. 39) 121–144.

⁶⁰ Vgl. Körver, Organisation (s. Anm. 44) 117–132.

Für die Kirche gilt an diesem Punkt dasselbe wie für andere soziale Systeme der spätmodernen Gesellschaft.⁶¹ Sie darf zum Beispiel als freier Träger karitativ aktiv sein. Sie muss ihre Diakonie aber an professionellen Standards messen lassen, die über die externe Finanzierung solcher Leistungen oder durch die staatliche Evaluierung der entsprechenden Ausbildungsgänge garantiert werden. Wenn die Kirche ihr pastorales Angebot professionalisiert, erhöht sich ihre gesellschaftliche Anerkennung. Insofern gehört die Professionalisierung der Pastoral zu den angemessenen Strategien im Transformationsprozess von der volkshkirchlichen Institution zur spätmodernen religiösen Organisation.

Als solche hat die Kirche einen festen Platz in der Gesellschaft. Deren funktionale Differenzierung impliziert eine Arbeitsteilung, bei der eine bestimmte Tätigkeit durch eine bestimmte Profession in relativer Autonomie ausgeübt wird, unbeschadet der genannten Zusammenarbeit beziehungsweise des möglichen Kannibalismus zwischen den Professionen.⁶² Jede entwickelt einen entsprechenden Berufskodex, einen disziplintypischen Jargon, eigene Initiationsprozeduren, Standesorganisationen, professionsspezifische Kompetenzen⁶³, ein systematisiertes Fachwissen, eine bestimmte Attitüde und manchmal eine besondere Berufskleidung. So hat man für einen bestimmten Bereich das Monopol und einen sozial anerkannten Status als Experte, der nicht zuletzt auf der Verwissenschaftlichung der eigenen Profession beruht. Alle anderen werden zu fachfremden Laien.

Ganz offensichtlich gibt es diese Entwicklung auch in der Kirche. Eine Folge der pastoralen Professionalisierung kann dann die Entstehung einer seelsorglichen ‚Expertokratie‘ (Ivan Illich) sein. Sie neigt dazu, alle Formen einer in dieser Perspektive unprofessionell erscheinenden Alltagsseelsorge von Ehrenamtlichen abzuwerten.⁶⁴ Ein professioneller Seelsorger stellt die eigene Tätigkeit bewusst oder unbewusst dadurch als unverzichtbar dar, dass er sie mit einer Aura der Exklusivität und Komplexität umgibt. Er gebraucht dazu die

⁶¹ Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/M. 2000.

⁶² Vgl. Elisabeth Jünemann, Führungskompetenz und Professionsethik. Werte-Kultur und unternehmerischer Erfolg, in: Norbert Schuster, Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz (hg. v. Thomas Schmidt u. a.), Freiburg/Br. 2008, 315–330.

⁶³ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit gehören zur pastoralen Profession kommunikative, hermeneutische, theologische, institutionelle, spirituelle, methodisch-didaktische, symbolische, mystagogische, personale, rituelle und performative Kompetenzen. Diese Vielfalt deutet auf eine besondere Schwierigkeit der pastoralen Profession hin. Vgl. Georg Köhl, Lern-Ort Praxis. Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann, Münster u. a. 2003, 128–133; Bruinsma-de Beer, Pastor (s. Anm. 25) 23–34.

⁶⁴ Vgl. Brouwer, Pastor (s. Anm. 48) 58–60. Vgl. dagegen Klessmann, Seelsorge (s. Anm. 23) 288.

typischen Kennzeichen (s)einer Profession. Die Gemeindemitglieder trauen sich in der Folge an pastorale Aufgaben nicht mehr heran, sondern weisen sie ganz selbstverständlich den zuständigen Fachleuten zu – so wie sie dies auch in allen anderen Bereichen ihrer spätmodernen Lebenswelt gewohnt sind.

Die pastorale Professionalisierung mit der Folge einer entsprechenden Expertokratie verstärkt so die Tendenz, Seelsorge als Teil der spätmodernen *vicarious religion* zu verstehen. Damit ist gemeint, dass sie in der Gesellschaft zwar durchaus als wichtig gilt; dies darf aber nicht mit persönlichen Konsequenzen verbunden sein. Stattdessen wird sie den professionellen Seelsorgern zugewiesen, die sie vorhalten müssen, damit man sie in Krisenzeiten in Anspruch nehmen kann.⁶⁵ Genauso geht man auch mit der Leistung anderer Professionen um.

Dementsprechend kann sich die Expertenmacht der pastoralen Professionals entfalten. Das Verhalten der Gläubigen bestätigt komplementär ihre Bedeutung als religiöse Virtuosen. Die Professionalisierungsfalle schlägt zu.⁶⁶ Die gesellschaftliche Anerkennung der Pastoral soll in der Spätmoderne durch den Einsatz von immer besser und spezifischer qualifizierten Professionals gesteigert werden. Das kann zur Abwertung des freiwilligen Engagements führen. Der Professionsvorsprung der Hauptamtlichen bleibt letztlich bestehen, obwohl der Einsatz der Ehrenamtlichen von der Kirche angesichts der Sparzwänge immer stärker eingefordert wird.

Unter der Vorherrschaft der pastoralen Expertokratie scheint es sich bei diesem Einsatz aber nur um eine defizitäre, weil unprofessionelle Form von Seelsorge zu handeln. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn die Kirche die Verfügbarkeit von Hauptamtlichen (und insbesondere von Priestern) zum entscheidenden Kriterium bei den aktuellen Spar- und Reorganisationsmaßnahmen macht.⁶⁷ Die Laien fühlen sich dadurch nur als Lückenbüßer anerkannt. Ihnen wird vorgespiegelt, dass das Handeln der Experten den eigentlichen Maßstab für gute Seelsorge bilde: Ohne einen Fachmann können sie letztlich nicht pastoral tätig sein. Zusätzlich werden dadurch diejenigen, die der seelsorglichen Hilfe bedürfen, zu echten Fällen, um die sich ein Spezialist

⁶⁵ Vgl. Grace Davie, *Religion in modern Europe. A memory mutates*, Oxford 2000, 177–180.

⁶⁶ Vgl. Ulrich Bätz, *Die Professionalisierungsfalle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch professionelles Handeln – dargestellt am Beispiel der Verwirklichung pfarrgemeindlicher „Verlebendigungsprogrammatiken“ durch hauptamtliche Laientheologen*, Freiburg/Schw. 1994.

⁶⁷ Vgl. Detlef Schneider-Stengel, „Pastoraltranszendenz“. PastoralreferentInnen als Chance für die Kirche jenseits der Dichotomie von Klerikern und Laien, in: Bucher – Pock (Hg.), *Klerus* (s. Anm. 8) 301–306.

kümmern muss, weil man damit als Professionslaie sowieso überfordert sei. Auch gemeindliche Aufgaben wie die Katechese oder die Liturgie wirken auf einmal so komplex, dass man sie als Ehrenamtliche(r) nicht ohne einen religiösen Fachmann ausführen kann.

4.2 Professionalisierung und das Volk Gottes

Das komplementäre Verhältnis von Leistungs- und Publikumsrolle beziehungsweise von Professionellen und Nicht-Professionellen sowie die Akzeptanz dieser Rollenverteilung prägt demnach auch die spätmoderne Pastoral.⁶⁸ Der Beitrag der Ehrenamtlichen muss neben dem hauptberuflichen Engagement zurückstehen beziehungsweise er wirkt in dieser Perspektive defizitär, weil unprofessionell. Gerade Kirchenferne erwarten einen ‚echten Pastor‘, wenn sie gelegentlich Seelsorge für sich in Anspruch nehmen, etwa an den krisenanfälligen Übergangsphasen ihres Lebens.

Einerseits entspricht dieses Denken ganz offensichtlich den Plausibilitätsstrukturen der spätmodernen Gesellschaft. Andererseits jedoch ist der dabei implizierte „Unterschied zwischen Professionellen und Professionslaien aus theologischer Sicht irrelevant“⁶⁹. Pastoral ist nämlich eine Aufgabe, zu der unterschiedslos alle Glieder des Volkes Gottes und sogar alle Menschen guten Willens berufen sind – und nicht nur die Hauptamtlichen.⁷⁰ Die freiwillig Engagierten in der Kirche verleihen in besonderer, wenn auch nicht in exklusiver Weise dieser Berufung von Gott her Ausdruck.

Die Konzentration pastoraler Aufgaben auf die zuständigen Fachleute, die im Kontext der *vicarious religion* als Teil der funktionalen Differenzierung der spätmodernen Gesellschaft logisch und plausibel ist, kann dieses Engagement dagegen untergraben. Das geschieht immer dann, wenn sich eine pastorale Expertokratie bildet. In der Folge wird das, was eigentlich ein pastoraler Auftrag für das ganze Volk Gottes ist, nur noch denen zugeschrieben, die daraus ihre Profession gemacht haben.

Eigentlich sollte genau das Umgekehrte der Fall sein. Pastorale Professionalisierung erhält ihre Bedeutung von der Funktion her, die die Hauptamtlichen subsidiär im und für das Volk Gottes haben.⁷¹ Sie sollen der pastoralen Berufung aller Gläubigen beziehungsweise aller Menschen nicht nur nicht im Wege stehen. Die seelsorglichen Professionals sollen im Gegenteil die pasto-

⁶⁸ Vgl. Karle, *Pfarrberuf* (s. Anm. 28) 31–43.

⁶⁹ Klessmann, *Seelsorge* (s. Anm. 23) 283.

⁷⁰ Vgl. Stefan Gärtner, *Praktische Theologie als Pastoraltheologie? Wissenschaftstheoretische Erwägungen zu einer (un-)zeitgemäßen Option*, in: *International Journal of Practical Theology* 13 (2009) 1–21, hier 13–20.

⁷¹ Vgl. Bucher – Plank, *Kinder* (s. Anm. 14) 54–60.

ralen Ausdrucksformen und Handlungsweisen der Gläubigen unterstützen, entdecken, inspirieren, moderieren und begleiten.⁷² Das ist ihre vorrangige Aufgabe. In diesem Sinn meint die Rede vom pastoralen *Dienst*, dass die hauptamtlich Engagierten in der Kirche eine Dienstfunktion für die freiwillig Engagierten und letztlich gegenüber allen Menschen haben.

Eine solche Profilierung der spätmodernen Pastoral unterstellt allerdings eine grundlegende Klärung des Verhältnisses von Amtsverständnis und pastoraler Professionalität. Ich habe bereits im ersten Abschnitt darauf hingewiesen, dass dies noch weitgehend ein Desiderat ist, nicht zuletzt in lehramtlichen Äußerungen.⁷³ Ein Weg, es zu beheben, besteht darin, das besondere Priestertum vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen her zu denken – und nicht umgekehrt. Die professionelle Seelsorgetätigkeit wäre demnach von der Berufung jedes Christen und jeder Christin zur Seelsorge und zur Mitgliedschaft im Volk Gottes als Teilhabe am priesterlichen Amt Christi durch Taufe und Firmung her zu verstehen. Professionstheoretisch hieße dies, das Hirtenamt in der Kirche ausgehend von der Kompetenz jedes Gläubigen und letztlich jedes Menschen zu interpretieren, ‚Seelsorger‘ oder ‚Seelsorgerin‘ für andere sein zu können und zu sollen.⁷⁴

Mit diesem Postulat erhält die spätmoderne Professionalisierung der Pastoral eine bestimmte Richtung und Bedeutung. Sie wird der Berufung des Menschen zur Seelsorge und der grundsätzlichen Verwiesenheit von hauptberuflichem und freiwilligem Engagement im Volk Gottes zugeordnet. Die Tragfähigkeit einer solchen theologischen Profilierung, die hier nur angedeutet werden konnte, wird sich im weiteren Diskurs erweisen müssen. Keinesfalls darf man von ihr erwarten, dass damit alle in diesem Aufsatz angezeigten Probleme der seelsorglichen Kompetenzsteigerung zu lösen wären. Die genannten Risiken und Nebenwirkungen bilden weiterhin den Rahmen, in dem die Professionalisierung der Pastoral praktisch-theologisch zu verantworten ist.

⁷² Vgl. Dorothea Steinebach, *Den Anderen begegnen. Zur Zukunft von Haupt- und Ehrenamt in der katholischen Kirche*, Würzburg 2010, 158–206.

⁷³ Vgl. Alois Halbmayer, *Zur Grundberufung des Christ-Seins. Eine systematisch-theologische Reflexion zum Ehrenamt*, in: Walter Krieger – Balthasar Sieberer (Hg.), *Für Gottes Lohn?! Ehrenamt und Kirche*, Linz 2011, 37–64, hier 38–43.

⁷⁴ Vgl. Hermann M. Stenger, *Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder*, Innsbruck – Wien 2002, 18–30, 261–287; Halbmayer, *Grundberufung* (s. Anm. 73) 43–50.

Dr. habil. Stefan Gärtner
 Assistant Professor
 Department of Practical Theology and Religious Studies
 Tilburg University
 Warandelaan 2
 NL-5000 LE Tilburg
 Fon: +31 (0)13 466 3561
 eMail: S.Gartner(at)uvt(dot)nl
 Web: <http://www.tilburguniversity.edu/webwijs/show/?uid=s.gartner>

Engagement – Ehrenamt

Freiheitstheoretische Erwägungen

Moderne Gesellschaften leben von ehrenamtlichem Engagement, von Menschen, die bereit sind, sich einzubringen. Aber moderne Gesellschaften zeichnen sich noch durch etwas anderes aus, nämlich durch Professionalisierung. Dieser Beitrag soll zeigen, dass beides nicht gegeneinander auszuspielen ist. Individuelles, freiwilliges Engagement ist unabdingbar, gleichzeitig sind aber auch Strukturen zu schaffen, die Professionalität gewährleisten. Dabei kann es kein theologisches Sonderwissen geben, wie diese Strukturen aufzubauen sind, mit deren Hilfe den Menschen geholfen werden soll.

Als vor wenigen Wochen Victor von Bülow, besser bekannt unter dem Namen Lorient, verstarb, titelte ein Feuilleton *Das wäre jetzt wirklich nicht nötig gewesen*. Warum mir dies einfiel, als ich es mir frühmorgens mit einer Tasse Kaffee ausgerüstet auf dem Sofa bequem machen wollte, um diesen Vortrag vorzubereiten, weiß ich nicht zu sagen.¹ Vielleicht weil auf dem Sofa unser Hund lag, der sich merklich gestört fühlte durch meine plötzliche Anwesenheit, und Lorient ja auch ein ausgeprägter Hundeliebhaber war. Aber Hunde denken bekanntlich nicht, vermutlich jedenfalls nicht. Sie sind nicht dergestalt reflexiv, wie Menschen es sind: um sich selbst wissend. Was auch bedeutet: Sie schauen zwar nach unserer Ansicht melancholisch drein, sind aber – immer noch vermutlich, denn wir wissen dies ja nicht wirklich – nicht grüblerisch veranlagt und deshalb auch nicht reflexiv melancholisch. Es gibt jedenfalls kein empirisch gestütztes Wissen, dass ein Hund jemals den reflexiven Satz *Das hätte nun wirklich nicht sein müssen*, wenn Herrchen oder Frauchen ihn wieder einmal vom Sofa vertreibt, herausgebellt hätte. Auch wenn zumindest der mir etwas besser bekanntere Hund immer wieder den Eindruck erweckt, als dächte er diesen Satz.

¹ Der Text geht auf ein Grundsatzreferat zurück, das beim Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und -theologen zum Thema „Zwischen Lust und Ehre. Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft“ im September 2011 in München-Freising gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Da Freiheit zwar schwer zu denken ist, aber wunderbar ist, sie zwar immer wieder ironisiert, aber auch von den Ironikern gebraucht wird, sie selbstverständlich endlich und begrenzt ist und sie – man kann es nicht verschweigen – auch immer dazu neigt, komisch zu werden, sei das Werk des großen Victor von Bülow allen Ernstes als grandiose Einführung in eine Philosophie der Freiheit empfohlen, welche sich gegenwärtigen Denkbedingungen stellt – und die menschlich sein will, weil der Mensch es verdient.

Loriot war nicht nur ein Hundeliebhaber, sondern auch ein glänzender und dabei immer großzügig wohlwollend bleibender Analytiker dessen, was man philosophisch *endliche Freiheit* nennt. Als existierende Freiheit gibt es Freiheit nie abstrakt, sondern immer nur als bestimmte – was bedeutet: Sie aktualisiert sich als Freiheit, als Selbstbestimmungsmöglichkeit durch sich selbst, an einem Material, das sie bestimmt und über das sie zugleich bestimmt. Eine gewichtige Rolle spielen dabei Bewusstseinsbeeinflussungen, seien diese auch zufälliger Art, Begegnungen, Prägungen usw. Gleichzeitig hat Loriot gezeigt, dass Freiheit notwendig engagiert ist. Unvergesslich ist, wie Direktor Lohse in *Pappa ante portas* nach seiner Zwangspensionierung seine beruflich eingeübten Organisationsfähigkeiten nun in seiner Rolle des männlichen Familienvorstandes zur Wirkung kommen lässt. Die allein interessierende Frage lautet deshalb, wie frei, man kann auch sagen: wie autonom die Freiheit ist und wie sie kriteriell entscheidet, worauf sich ihr Engagement richtet oder richten sollte. Engagement kann lebenswürdig, aber auch anstrengend für andere sein.

Bevor ich dieser Frage nachgehe und dann wieder auf Loriot zurückkomme, erlaube ich mir eine weitere ultrakurze, dieses Mal soziologische Bemerkung. Es gibt keinen beliebigeren von bestimmten kirchlichen Zirkeln engagierter gepflegten kulturkritischen Vorwurf als den eines verbreiteten Hedonismus. Zwar begegnen solche Phänomene eines egozentrischen Glücksrittertums uns auch in der hiesigen Gesellschaft. Dennoch bin ich sehr im Zweifel, ob man insgesamt von einem Rückgang des Engagements im Sozialen oder auch Kulturellen sprechen kann. Was jedoch auf breiter Basis zu beobachten ist, ist eine Entpolitisierung der Öffentlichkeit. Das Ende der Utopien, der großen Erzählungen, wird seit nunmehr zwei Dekaden immer wieder konstatiert. Gleichwohl bedeutet dies bezogen auf die westlichen Gesellschaften nicht, dass hiermit auch ein empirisch messbarer Abbruch des individuellen oder auch organisierten Engagements verbunden wäre.

Insgesamt zu beobachten ist aber, dass Menschen sich konkret vor Ort an Entscheidungsprozessen beteiligen und bereit sind, sich dann zu engagieren, wenn sie es für notwendig erachten und, dies ist als Motivationsquelle vielleicht noch wichtiger, es realistisch erreichbare Ziele gibt. Es werden keine politischen Grundsatzdebatten geführt, sondern man engagiert sich konkret. Sei es vor Ort oder sei es für konkrete Projekte in fernen Ländern. Dies spiegelt sich meines Erachtens auch im kirchlichen Kontext wider. Auch Kirche ereignet sich für die allermeisten Menschen vor Ort, in den konkret erfahrbaren regional beziehungsweise personal strukturierten Gemeinden. Sind konkrete Engagementmöglichkeiten nicht gegeben, so reduziert sich das Interesse sofort. – Und damit bin ich an dem Punkt angelangt, der es sinnvoll erscheinen lässt, systematisch nach dem Strukturgefüge von Freiheit und Engagement zu fragen.

Dabei gehe ich von zwei Thesen aus. *Erstens* ist zwar daran festzuhalten, dass Freiheit notwendig praktisch und damit immer für etwas engagiert ist. Ich betone nochmals: Sie kann gar nicht anders, als sich als an sich selbst interessierte und deshalb immer auch, dies wird noch zu begründen sein, als an der Welt interessierte Freiheit zu vollziehen. Deshalb muss sie sich, will sie als Freiheit tatsächlich *frei* sein, vergewissern, von welchen Gründen sie sich bestimmen lassen will – sprich: *wie* sie engagiert sein will. *Zweitens* finden diese Suchbewegungen von Selbstbestimmung in bereits geformten Kulturräumen statt, in Räumen mithin, in denen bereits geschichtlich ausgeprägte Objektivierungen des Geistes herrschen, die das Sozialwesen Mensch maßgeblich prägen. Zwar ist der Mensch in einer freiheitstheoretischen Betrachtungslogik nie nur das Produkt von Vergesellschaftungsfaktoren, die ihn unkontrollierbar determinierten. Aber gerade deshalb braucht es eine reflexive Sensibilität für solche Faktoren, ohne dass man sich je gewiss sein könnte, diese vollständig in den Blick bekommen zu können.

1.

Es ist eine bis heute gültige, um 1800 gewonnene Einsicht, dass sich das Phänomen der Freiheit nicht abhandeln lässt wie andere das menschliche Bewusstsein bestimmende Begriffe. Ich kann auf die verwickelten Debattenlagen hier nicht weiter eingehen. Bei Kant, Fichte und Schelling setzte sich jedenfalls die Einsicht durch, dass sich die Wirklichkeit von Freiheit nur über ihren Vollzug vergewissern lässt. Dabei rekurrierte man keineswegs nur auf empirisch basierte Argumente wie die Erfahrung sittlichen Sollens oder des Erhabenen. Denn dass solche das Bewusstsein bestimmende Phänomene externe Ursachen haben könnten, also der Glaube, dass diese meine Erfahrungen doch nur eine Fiktion sein könnten, lag als Verdacht bereits damals in der Luft. Der Naturalismus der Gegenwart² wiederholt letztendlich geistige Strömungen des 19. Jahrhunderts. Die erwähnten Philosophen wussten bereits um die Versuchung einer naturalistischen Reduktion des Freiheitsbewusstseins. Aber fasziniert von der Freiheit argumentierten sie leidenschaftlich für sie, und sie fanden ein Argument für ihre Wirklichkeit, das zwar nur denjenigen einleuchtet, die sich als frei (verstehen) wollen, das aber dennoch strikt als Argument zu begreifen ist, weil zu zeigen ist, dass es denen einleuchten *kann*, die bereits ein affirmatives Verhältnis zur Freiheit eingenommen haben. Die Freiheit kann sich ihrer Wirklichkeit nur in der Aktualität ihres

² Vgl. dazu die instruktiven Beiträge in Christian Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt/M. 2004.

Selbstvollzuges vergewissern, aber in dieser ihrer Aktualität ist sie sich selbst unhintergebar gewiss.

Kant hat die Wirklichkeit der Freiheit über die Erfahrung des moralischen Sollens vergewissert. Die Gewissheit des *Du sollst* stand ihm so unumstößlich fest, dass ihm kein Zweifel an einem diesem Sollen entsprechenden möglichen Können und damit am Freiheitsvermögen aufkam. Vermutlich würden auch nur wenige Menschen den Gehalt dieses Sollens anzweifeln. Jedenfalls faktisch. Das Engagement unzähliger Menschen im Bereich des Sozialen, ihr Eintreten für das, was als Menschenrechte bezeichnet wird, deutet darauf hin, dass Kants Bestimmung des Menschen als Selbstzweck, der als solcher an sich und für sich unbedingt zu achten sei, bis heute überzeugt. Dabei wird diese Bestimmung offensichtlich so interpretiert, dass diese Selbstzweckhaftigkeit nicht nur zu achten, sondern innovativ zu fördern ist. Ansonsten wäre nicht zu erklären, warum etwa eigensinnige oder ökonomische Kalküle immer wieder untergeordnet werden, wenn der Blick auf – relativ betrachtet – schwächere Menschen fällt.

Und dennoch muss gefragt werden, ob nicht eine solche Bindung von Menschen an eine Ethik des Engagements für Schwächere die Anzeichen geschichtlicher Kontingenz an sich trägt. Es gibt eine Verinnerlichungsgeschichte des Menschen und eine Geschichte des Erlernens moralischer Sensibilität für einen jeden Menschen, die davor warnen lassen, mit einem statischen Begriff des Menschen – einer ‚Natur‘ – anzusetzen. Sich die unbedingte Achtung eines jeden Menschen zum Maßstab des eigenen Freiheitsvollzuges zu machen, geht als unvertretbarer möglicher Akt der Selbstbestimmung hervor aus einem komplexen Gefüge von geschichtlich gewordenen gesellschaftlich-kulturellen Faktoren. So zu argumentieren, läuft weder auf einen Determinismus der Freiheit noch auf einen Relativismus hinaus. Auf Ersteres nicht, weil lediglich die realen Bedingungen menschlicher Freiheit radikal in den Blick genommen werden, um ernst zu nehmen, dass der Mensch ein vergesellschaftetes Wesen ist, ohne nur Abbild von Gesellschaft zu sein. Auf Zweiteres nicht, weil der Maßstab der Achtung eines jeden Menschen in einer Instanz gerechtfertigt wird, die sich durch das Moment der Unbedingtheit auszeichnet, die der Freiheit selbst. Denn: Zum einen gibt es keine zwingenden Gründe, die überhaupt eine andere Instanz mit Unbedingtheitscharakter in den Blick geraten lässt und die deshalb normbegründend wirksam werden könnte. Zum anderen ist garantiert, dass der Mensch tatsächlich bei sich ist, wenn er sich solcherweise bestimmt. Autonomie und Moralität fallen dann zusammen. Aber: Dieser Antirelativismus hängt daran, dass der Grundsatz von der unbedingt zu achtenden, ja zu befördernden Würde eines jeden Menschen in der Freiheit des Menschen seine Bejahung gefunden hat.

2.

Bisher sind meine Überlegungen so weit gediehen, dass die Freiheit als immer bereits engagierte zu begreifen ist, aber – und das ist für unser Thema wichtig: Sie ist eben doppelt engagiert. *Zunächst* einmal bezogen auf sich selbst. Denn in allen ihren Akten, ihrem Selbstvollzug als Freiheit, bestimmt sie sich durch sich selbst und wählt darin sich selbst als Freiheit. Dabei muss nicht bewusst sein, dass dies die grundlegende Wahl der Freiheit ist, nämlich sich selbst als Freiheit zu wollen. Faktisch realisiert sich die Freiheit aber als diese Selbst-Wahl. In der Weise nun, wie sie sich bestimmt, darin, welchen Gehalt sie als den ihren wählt, gewinnt sie ihre bestimmte Identität. Dann ist sie *zweitens* immer extern engagiert, das heißt: Sie bestimmt sich, indem sie Anderes als Gehalt wählt. Bezogen auf die Frage des Engagements kommt hier nun die Frage ins Spiel, *welches* Engagement der Mensch sich als ein Wesen der Freiheit aus einem Horizont unterschiedlicher Möglichkeiten als das eigene wählt. Weil es das Eigentümliche der Freiheit ausmacht, als die Bedingung ihrer Möglichkeit reflexiv zu sein, ihr damit jede Selbstverständlichkeit abhanden kommt, muss sie sich auch selbst dazu bestimmen, was sie nun in ihrem Vollzug *als* Freiheit bestimmen soll.

Was bisher als Selbstbestimmungsmöglichkeit der Freiheit durch sich selbst bezeichnet wurde, existiert damit immer nur in konkret vermittelter Gestalt. Es gibt kein Freiheitsvermögen, das nicht eingebunden wäre in geschichtlich generierte gesellschaftliche, sozial-kulturelle und politisch gestaltete Wirklichkeiten. Auch religiöse Deutungssysteme der Welt und des Menschen sind hier zu berücksichtigen. Jedes Nachdenken über Freiheit, das die empirische Wirklichkeit unterschlägt, nimmt darüber hinaus nicht nur eine Abstraktion vor, die mit der Wirklichkeit nichts mehr zu tun hat; sondern es wird sehr schnell ungnädig gegenüber dem konkret existierenden Menschen. Denn die Einsicht, dass die menschlichen Lebenswirklichkeiten immer bereits geprägt sind durch vorangegangene Generationen, schließt auch ein, in Prägungen zu existieren, die nur begrenzt in den Griff zu bekommen sind. Gleichzeitig wird einsichtig, dass alle scheinbar selbstverständlich kulturell wirkenden Begriffe zunächst einmal ihrer historischen Kontingenz überführt werden, womit sie, wenn dies bewusst wird, ihre selbstverständliche Normativität verlieren. Ob beispielsweise Menschen ihre Engagementverpflichtung nur so weit interpretieren, wie der soziale Verbund es fordert, oder ob sie bereit sind, sich darüber hinaus einzusetzen, steht keineswegs fest. Ehrenamtliches, innovatives und vielleicht sogar bezogen auf die eigenen Interessen riskantes Engagement, scheint damit wesentlich davon abzuhängen, ob Menschen sich auch unabhängig gegenüber den gesellschaftlich wirkenden Normsystemen verstehen und ein solches Engagement betreiben wollen oder nicht.

Allerdings lässt sich von außen nie entscheiden, was Menschen im Inneren motiviert. Nietzsches Warnung klingt nach. Bezogen auf religiöse Praktiken formuliert er beißend: „Wer sich erniedrigt, will erhöht werden.“³ Ob man Nietzsches Gleichsetzung von Moral und Religion teilt, ist nicht entscheidend, wenn es um die Logik dieses Satzes geht. Es gibt zweifelsohne immer auch ein Engagement, das betrieben wird, um entsprechende Anerkennung zu beziehen. Aber – die inneren Beweggründe, man kann es nicht häufig genug betonen, lassen sich von außen nicht beurteilen. Im übertragenen Sinn gilt auch hier das Jesuswort, das einen bereits in biblischen Zeiten als Verinnerlichung des Menschen beschriebenen Prozess umschreibt: „Wer beten will, gehe in seine Kammer“ (vgl. Mt 6,6). Allerdings ist dies bei einem Engagement, dem es um den anderen Menschen und um die Gestaltung der sozialen oder auch ökologischen Wirklichkeiten geht, nicht machbar. Die innere Motivation mag in der Kammer vergewissert und entschieden werden. Aber das Engagement geht nach außen.

Ich möchte noch auf einen Punkt zu sprechen kommen, den ich bereits andeutete, als es um das geschichtliche Gewordensein von Weltinterpretationen und Normsystemen ging. Gerade angesichts der immer wieder von bestimmten Gruppierungen in der Kirche – ich beschränke mich auf die katholische – geäußerten Forderung nach einem Abbau – kirchensteuerfinanzierten Strukturen zugunsten einer auf das „Wesentliche“ (damit sind dann Liturgie und Sakramente gemeint) konzentrierten Kirche, ist mir dieser Punkt sehr wichtig. Ganz ohne Frage entsteht Kirche immer vor Ort, durch Menschen, die ihrem Glauben konkret Gestalt geben wollen. Aber man kann nur davor warnen, ehrenamtliches Engagement von Einzelnen gegen Professionsstrukturen ausspielen zu wollen. Zwar sind Strukturen und Institutionen immer auch schwerfällig, und sie neigen auch dazu, sich zu verselbständigen und Selbsterhaltung zu betreiben. Gleichwohl ist daran festzuhalten, dass Effizienz und Qualität von so manchem Engagement häufig von einer entsprechenden Professionalität abhängt. Was pastoral möglich ist, kann nicht einfach von den Einzelnen geleistet werden. Oft genug hängt die Qualität pastoraler Arbeit von entsprechendem Wissen und zu erlernenden Kompetenzen ab. Dies gilt bereits für die Identifikation von pastoralen Handlungsfeldern.

Wenn ich noch einmal auf Lorient, näherhin auf Herrn Direktor Lohse zu sprechen kommen darf, der – um es vorsichtig zu formulieren – relativ un irritiert durch gendertheoretische Debatten – ähnlich wie der Vatikan – die paternalistische Ausübung seines Direktorenamtes eins zu eins auf seine von ihm definierte Rolle als Familienoberhaupt überträgt, wobei man ihm gerne unterstellen darf, dass er dies gut meint und die neue nachberuflich ergriffene

³ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (= KSA 2), München ²1988, 87.

Rolle von ihm schließlich sogar mit Lust ausgeübt wird. Nur – es funktioniert nicht. Nicht nur will sich ihm die Wirklichkeit faktisch nicht fügen, sondern sie tut es mit Gründen nicht. Rollenmuster, Lebensentwürfe haben sich verändert, weil es ein reflexives Wissen davon gibt, dass vorangegangene Rollenmuster und Lebensentwürfe geschichtlich ausgeprägt wurden, sie also nicht einfach natürlich sind. Deshalb muss Direktor Lohse scheitern.

Was sich hier studieren lässt, ist ein sehr grundsätzliches und auch nicht zu lösendes Problem. Moderne Gesellschaften setzen aus innerer Überzeugung auf das Freiheitsprinzip⁴, und sie machen sich gleichzeitig in ihrer Existenz davon abhängig, dass sich Menschen immer wieder – aus welchen Motivlagen heraus auch immer – dazu entscheiden, an der Gestaltung einer solchen Gesellschaft mitzuwirken. Gleichzeitig hat sich in diesen Gesellschaften aber das Wissen um die hochgradige Komplexität aller Lebenszusammenhänge herausgebildet, um eine Komplexität, die die Einzelnen, wenn sie diese zu beherrschen versuchen, überfordert und die danach verlangt, dass entsprechende Strukturen ihrer Bewältigung gesucht werden. Im Bereich naturwissenschaftlich-technologischer Zusammenhänge, auch im Bereich der Medizin, macht dies den allermeisten Menschen so lange keine Schwierigkeiten, wie die Systeme funktionieren. Wer heilt, hat recht, lautet ein alter Grundsatz. Ich frage meinen Arzt nicht, warum das verschriebene Medikament wirkt.

Bezogen auf gesellschaftlich-soziale Wirklichkeiten – und auch Kirchen sind immer auch als solche Wirklichkeiten zu beschreiben – gilt zunächst das Gleiche; auch sie sind von einer immensen Komplexität. Nur sträubt sich in modernen, auf Freiheitsrechte setzenden Gesellschaften alles dagegen, dass die Komplexität des Lebens, um die man weiß, nur noch durch strukturelle Professionalisierung bewältigt werden soll. Im Hintergrund wirkt die Angst, dass sich das Bewusstsein von der Würde der Freiheit in der Kälte technokratischer Verwaltung des menschlichen Lebens verliert. Auf der anderen Seite weiß man aber auch, dass ohne eine Professionalisierung des sozialen Engagements und einer damit einhergehenden Ausprägung entsprechender nachhaltiger Strukturen die Qualität dieses Engagements leidet. Man denke nur an die hocheffiziente Förderung von unterschiedlichst ‚behinderten‘ Menschen oder aber – ein zunehmendes Problem angesichts des demografischen Wandels – der Begleitung von Menschen mit Erkrankungen wie Alzheimer und Demenz. Gleichzeitig wächst auch wieder die Gefahr, dass Menschen

⁴ Vgl. zuletzt mit Nachdruck Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt/M. 2011, 40: „Als normativen Bezugspunkt aller Konzeptionen von Gerechtigkeit in der Moderne können wir [...] aus Gründen, die universelle Geltung beanspruchen, die Idee der individuellen Selbstbestimmung betrachten.“

angesichts der Ausbildung von entsprechenden Strukturen zu Zielobjekten ökonomischer Interessen werden. Dieses Dilemma scheint mir aber unvermeidbar zu sein. Weil dem so ist, sollte man individuelles Engagement, die Lust an der Freiheit, und die Einsicht in die Ausbildung von professionell betriebenen und verantworteten Strukturen nicht gegeneinander ausspielen. Beides ist um der Würde der Freiheit willen unabdingbar.

Epilog

Ich hatte bereits angekündigt, zum Schluss nochmals auf Lorient zurückzukommen. Wenn jemand denken sollte *Das hätte nun wirklich nicht sein müssen*, dieser Beitrag, dann ist das selbstverständlich recht. Allerdings würde er oder auch sie damit nur eines bestätigen, nichts weniger nämlich, als dass der Mensch ein reflexives Tier ist. Man kann es sich nicht aussuchen, lieber ein Hund statt ein Mensch sein zu wollen. Und auch ein einmal erreichtes Wissen um die Komplexität aller Lebenszusammenhänge und damit auch der Freiheit kann man nicht wieder abschütteln, man sollte es jedenfalls nicht. Und was hat das Ganze mit Theologie zu tun? Mit einer Theologie, die sich aus geschichtlich tradierten Glaubensüberzeugungen herausschreibt und in diesem Sinne immer auch kirchliche Wissenschaft sein will? Welchen Beitrag können die Kirchen in modernen Gesellschaften zur Entwicklung des Humanen leisten?

Mit einem vom Himmel gefallenem Sonderwissen, wie die komplexen Lebenszusammenhänge zu bewältigen sind, können die Kirchen nicht aufwarten. In ihrem diakonalen Selbstvollzug sind sie darauf angewiesen, das Wissen der Welt zu integrieren. Aber sie können sich angesichts der zwangsläufigen Grenzen eines jeden Engagements an einen Gott erinnern, der sie wegen seiner Lust am Menschen angeredet hat wie Freunde, wie das Zweite Vatikanische Konzil formuliert hat (vgl. *Dei Verbum* 1,2), und der in seiner Menschwerdung alles mit ihnen geteilt, ferner das Versprechen in die Welt gesetzt hat, nichts verloren gehen zu lassen, die Tränen abzuwischen sowie der Falle der Selbsterschöpfung des Menschen etwas entgegenzusetzen. Engagement kann Ausdruck einer bestimmten Selbst-Wahl sein, aber so, wie das soziale, kulturelle oder auch politische Engagement von Menschen Anlass größter Wertschätzung werden kann, kann es auch zur Selbstüberforderung werden. Christlich zu glauben heißt, nicht alles selbst leisten zu müssen, und gerade deshalb das zu versuchen, was machbar ist: Im letzten Punkt gibt es keinen Unterschied zu den anderen Menschen guten Willens.

Prof. Dr. Magnus Striet
 Institut für Systematische Theologie, Arbeitsbereich Fundamentaltheologie
 mit den Arbeitsstellen für Religionswissenschaft und Religionstheologie sowie
 Film und Religion
 Theologische Fakultät
 Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
 Platz der Universität 3
 D-79098 Freiburg
 Fon: +49 (0)761 203 2078
 Fax: +49 (0)761 203 2080
 eMail: Magnus.Striet(at)theol.uni-freiburg(dot)de
 Web: http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/ftwrwt/ft/striet/index_html

Richard Hartmann

Freies Engagement auf Zukunft hin

Herausforderungen für Kirche und Gesellschaft

Die Räume sind geöffnet. Eine solche Aussage klingt eher nach Begrüßung und Eröffnung denn als Abschluss eines wissenschaftlichen Kongresses. Es ist – und ich betone „zum Glück“ – nicht gelungen ein schlüssiges Konzept des „neuen Ehrenamtes“ zu entwickeln, das nun im Sinne von verändernden Strategien in die Praxis der Pastoral zu implementieren ist. Ich bin froh, dass das nicht gelungen ist, da es den nicht gewollten Beweis unseres Faches als „Rezeptproduzent“ führen würde und weil es gegen die gewollte Emphase zur Freiheit stünde, die uns ja am Anfang des Kongresses gerade Magnus Striet angeschärft hat.

Doch ist der Kongress auch mehr als nur eine Übung „l'art pour l'art“, also jene Kultivierung der Beliebigkeit, die weder Kriterien noch Konkretionen zulassen würde. Vielmehr wurden Perspektiven und Haltungen aufgewiesen, die deutlich manche Kritik an der gängigen Praxis generieren werden.

1. Aufgabe: Sehen der Differenzen

Differenzen müssen wesentlich schärfer in den Blick genommen werden, um den Zeichen der Zeit, der gesellschaftlichen und in ihr der kirchlichen Wirklichkeit gerecht zu werden und um den Charismen der Menschen und ihren Motivationen Raum zu bieten. Professor Evers hat dies aus seinen soziologischen Reflexionen schon aufgezeigt. Diese Pluralität steht jedoch noch in ausdrücklicher Spannung zu den alltäglichen Pastoralplanungen, die recht präzise und zugleich allgemeine Aufgabenprofile in Gremien und Kreisen der Pfarrei oder der pastoralen Räume verlangen. Die routinierte Seelsorge „weiß“, was zu tun ist und versucht ihre PGR-Mitglieder und Katechetinnen und Katecheten, ihre Helferinnen und Helfer zu rekrutieren, meist im Zugriff auf eine nicht gerade wachsende Klientel. Und wer einmal im Blick dieses Systems ist, wird ungerne wieder freigelassen.

1.) Es gibt signifikante Unterschiede bezüglich des Engagements in der (politischen und gesellschaftlichen) Öffentlichkeit und im Bereich des Innenbereichs der Kirche. In beiden Feldern zeigen sich die Grenzen des Gewollten und Zugelassenen. Kirche hat jedoch – nicht zu Unrecht – den Ruf einer signifikanteren Normierung. Diese Engführung führt inzwischen

dazu, dass immer wieder Menschen aus religiösen Motiven ihr Engagement eher in institutionsfernerem Bereich und Initiativen ansiedeln.

- 2.) Eine zweite Differenz hängt schon innerlich mit der normierenden Form der klassisch-kirchlichen Arbeit zusammen. Wenn ich diese Spannung etikettiere als Spannung zwischen „pastoralem und prophetischem Engagement“ wird der Pastoraltheologe erschauern, denn der enge Begriff von „Pastoral“ als binnenkirchlichem Handeln im Sinne der „*minima pastoralia*“¹ lässt sich nicht mehr mit dem Pastoralbegriff des II. Vatikanums vermitteln. Doch beherrscht er noch viele Bereiche kirchlicher Praxis. Das prophetische Engagement ist zugleich dort – und das liegt im Prophetischen selbst – nicht sympathisch willkommen, weil es Unruhe stiftet, Kritik veröffentlicht und Reaktion provoziert und will. Prophetie steht immer gegen Stabilisierung. Die Institution, die das zulässt, hat zwar große Lernchancen, braucht aber – und das fehlt der Kirche in weiten Kreisen – eine gute Dialog- und Kritikkultur.
- 3.) Engagement zwischen Freiheit und Lust einerseits und Pflicht andererseits bildet den nächsten Spannungspol. Den meisten Menschen dieser Zeit liegt das Interesse an Freiheit und – die Begriffe wurden immer wieder kirchlich verdächtigt – Spaß und Lustgewinn näher. Dazu gehören projektmäßige Überschaubarkeit, klare Sollbruchstellen zum Ausstieg, Möglichkeiten zu gemeinschaftlichem Experimentieren, Erfolgsergebnisse und vieles mehr. Solches freie Engagement wird dann jedoch von denen beneidet und nicht selten darum abgewertet, die die Systemregeln und die „Notwendigkeiten“ vorrangig sehen und darum das Pflichtprogramm erst abgearbeitet haben wollen: „Erst die Pflicht, dann das Vergnügen.“ Solche klassischen Präferenzen sind sowohl vor dem Hintergrund personaler Prägung wie vom jeweiligen beruflichen Aufgabenfeld zu verstehen, können aber die Engagementbereitschaft torpedieren.
- 4.) Das kirchliche Denken hat immer noch die Tendenz, zuerst institutionell geprägt zu sein. Das christliche Denken aus Charismen- und Berufung/Sendung birgt die Kraft in sich, dem individuellen Denken mehr Raum zu gewähren. Die Institutionenlogik der Gegenwart sollte dies stärker berücksichtigen und systemisch Orte schaffen, um diesen Pol zu stärken. Engagement ist christliches Engagement auch jenseits der institutionellen Orte, im persönlichen Charisma und in freien und offenen Netzwerken. Solches freie Engagement ist nicht mehr einfach steuerbar und wird darum aus Machtpositionen nur mit Vorbehalt akzeptiert.

¹ Hubert Windisch, *Minima Pastoralia*. Orientierungshilfen für die Seelsorge, Würzburg 2001.

- 5.) In der Suche nach einer neuen Begrifflichkeit für das „Ehrenamt“ hat sich ein Begriff entfaltet, der vom freiwilligen oder frei Engagierten spricht. Diese Sprachregelung kann jedoch gut insinuieren, dass diejenigen nur unfrei/unfreiwillig sind, die hauptberuflich tätig sind. So ist die Spannung zwischen beruflichem und nicht beruflichem Engagement sorgsam wahrzunehmen. Leicht entwickelt sich in diesem Feld ein Hierarchiegefälle. Menschen, die in der Kirche arbeiten und von der Kirche leben, müssen in solcher Weise positioniert werden, dass ihre Motivation Freiraum hat für nicht nur angeordnetes Engagement. Wer hier nur „seinen Job tut“, steht in der Gefahr, für andere demotivierend zu wirken.
- 6.) An die Frage nach Beruf und beruflicher Qualifikation wird oft auch die Grundannahme gekoppelt, dass auf dieser Seite das Experten- und Fachwissen positioniert ist, dass also der genuine Unterschied zwischen beruflichem und nicht beruflichem Einsatz mit der Fachlichkeit beschrieben werden muss und der nicht beruflich Engagierte „nur“ seine Motivation einbringt. Dass es inzwischen viele Menschen gibt, die sowohl aufgrund ausdifferenzierter Lernbiografien als auch aufgrund hoher intrinsischer Motivation hohe Kompetenzen erworben haben, die problemlos an die Berufstätigen heranreichen, ist noch ebenso wenig aufgenommen worden wie der Schatz, dass sie aus anderen Kontexten Kompetenzen mitbringen, die die beruflichen Standards erweitern und überschreiten. Die Kooperation von beiden Polen muss zu einem neuen und kreativen experimentellen Lernprojekt werden.

Zwei zentrale ekklesiologische Spannungsfelder sollen die Differenzsicht abschließen. Trotz *Gaudium et spes* ist immer noch eine Spannung zu erkennen zwischen selbstbezogener Praxis der Kirche und sozialorientierter Praxis und Sendung. Dass diese Differenz sehr unterschiedliche Engagementfelder eröffnet und die implizite Bewertung zwischen beiden Polen der Kirchlichkeit auch die Motivation der Engagierten betrifft, braucht sicher keine weitere Ausführung.

Viele Menschen engagieren sich auch heute im Rahmen der Kirche. Vollerorts sind jedoch deutliche Unterschiede festzustellen, die ausdrücklich am Selbstverständnis und der daraus folgenden Praxis der Priester abhängt. Eine Kirche, die sich zuerst von der hierarchischen Amtstheologie her definiert und mehr oder minder ausdrücklich alle Aufgaben und Kompetenzen den Amtsträgern zuweist, wird nur denen einen Gestaltungsraum überlassen, die zur Unterordnung bereit sind. Jede Monopolisierung des Handelns macht alle anderen abhängig von diesem Monopol und überlässt bestenfalls per Delegation weitere Tätigkeitsfelder. Wenn ich Kirche jedoch von den Christgläubigen her definiere, also dem Priestertum aller Gläubigen aufgrund von Taufe und

Firmung, wenn damit jede und jeder an der Sendung partizipiert, dann bietet solches Denken den Freiraum, der kreative, auch starke Menschen anzieht und eine neue Weite des Kirchlichen erschließt. Dazu muss jedoch ausdrücklich eine neue, präzisere Definition des kirchlichen Weiheamtes erfolgen, an der derzeit nur gebremst gearbeitet wird. Die Priesterweihe würde dann stärker von der sakramentalen Praxis zu begreifen sein, in ihrer darstellenden Symbolkraft sowohl für das *extra nos* des Göttlichen als auch den größeren Horizont der Kirche über territoriale und zeitliche Grenzen hinaus. Leitung würde wieder zu einem geistlichen Dienst, nur zu einer Allzuständigkeit und Letztverantwortung.

2. Auf dem Weg zu einer Ethik kirchlichen Ehrenamtes

Die Tendenz der Kirche, sich auch in der Praxis ihrer zeitlichen Erscheinungsform zu idealisieren, provoziert ein Verständnis kirchlicher Reinkultur und darum einer grundlegenden Begrenzung der Pluralität. Solche Selbstabschließung wird jedoch die Kirche der Gesellschaft in schnellen Schritten zu sektiererischen und selbstabgrenzenden Grüppchen umformen, die weder Raum noch Interesse am Engagement in größerer Weise haben. Erst eine Kirche, die sich aufgrund ihres Interesses und ihrer Sendung zu allen Menschen, besonders den Armen und Bedrängten, von solchen Reinkulturen abwendet und die Pluralität in sich integriert, wird Raum bieten für die Charismen und die Motivationen vieler Menschen der Gegenwart. Sie wird ein lebensfreundliches Klima zulassen, in dem die schöpferische Vielfalt echte Biotopie der Menschenfreundlichkeit Gottes zulässt. Diese Biotopie ziehen weitere Menschen an. Monokulturen sind wesentlich weniger überlebensfähig und für Krankheiten deutlich anfälliger als Vielfalt fördernde Lebensräume.

Aus den aufgezeigten Differenzen lassen sich Grundsätze einer Ethik des kirchlichen und zugleich christlichen Ehrenamtes entwickeln:

- a) Freies Engagement der Christinnen und Christen wird weit über die binnenkirchliche Sicht hinausgehen und das Selbstverständnis der Kirche *ad extra* untermauern. Kirche ist nicht Kirche im Kreisen um sich selbst.
- b) Freies Engagement wird und darf Konflikte generieren und Verhaltensänderungen provozieren. Es kann nie nur selbstbestätigend bleiben.
- c) Freies Engagement lebt von dem Feuer der eigenen Leidenschaft und der solidarischen Sorge um die Not, die zur Hilfe ruft.
- d) Freies Engagement wird Felder erschließen, die im Sinne bisheriger Praxis überraschend anders sind.

- e) Freies Engagement lebt aus dem Zusammenhang der gesamten Person in familiärem, privatem und gesellschaftlichem Kontext und wird jede Segmentierung des Lebens überwinden helfen.
- f) Freies Engagement lebt von der Vielfalt der beruflichen und personalen Kompetenzen. Die Kompetenz macht den Einsatz, nicht die formale berufliche Position.

Nach diesem Kongress wird die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und -theologen durch ihre Mitglieder dazu beitragen, dieses Verständnis in Forschung und Lehre, in Ausbildung, Begleitung und Beratung und kirchen- wie gesellschaftspolitischem Engagement zu fördern.

Msgr. Prof. Dr. theol. habil. Richard Hartmann
 Theologische Fakultät
 Eduard-Schick-Platz 2
 D-36039 Fulda
 Fon: +49 (0)661 3802720
 Fax: +49 (0)661 87-224
 eMail: Hartmann(at)thf-fulda(dot)de
 Web: <http://www.thf-fulda.de>

Zur Logik des freiwilligen Engagements

Erfahrungen und Perspektiven am Beispiel der katholischen Kirche im Kanton Genf – eine Workshop-Nachlese

Aus der Perspektive deutschsprachiger Länder und Regionen erscheint die katholische Kirche in der Schweiz als finanziell üppig ausgestattet und als Ort einer privilegierten Beschäftigungsmöglichkeit für hauptamtliche Laientheologen/-innen in der Pastoral. Weniger bekannt ist, dass es aufgrund kantonaler Regelungen des Verhältnisses von Staat und Kirche auch Schweizer Kantone gibt, in denen die finanzielle Situation der Kirche als (vergleichbar) prekär geschildert werden kann. Hier ist die Beschäftigung hauptamtlicher Seelsorger aus finanziellen Gründen oftmals nur in geringem Maße möglich. Priester – soweit es sie denn gibt – können zwar eingestellt und (niedrig besoldet) alimentiert werden, für Laientheologen/-innen dagegen stellt sich die Situation oft anders dar. Dazu kommt, dass eine finanziell schwache Ausgangslage auch weniger Ressourcen für die Infrastruktur der Seelsorge bedeutet. So ist der Rückgriff auf ‚Freiwillige‘ (‚bénévoles‘) umso notwendiger für die Gestaltung kirchlichen Lebens.

1. Der Kanton Genf im Bistum Lausanne-Genf-Freiburg

Sandro Iseppi, hauptamtlicher Seelsorger in der Region Versoix im Kanton Genf, dem westlichsten Zipfel der Schweiz, macht auf diese Rahmenbedingungen aufmerksam. Die katholische Kirche im Kanton Genf gehört zum Bistum Lausanne-Genf-Freiburg (und Neuenburg). Vier Kantone werden in einem Bistum zusammengefasst. Während Freiburg/Fribourg ein zweisprachiger Kanton mit traditionell katholischer Bevölkerung ist, sind die Kantone Genf, Lausanne und Neuenburg französischsprachig, traditionell eher reformiert, allerdings durch Migration in den letzten Jahren zum Teil stärker katholisch geprägt worden.

Insbesondere in den Kantonen Genf und Neuenburg (Neuchâtel) hat sich im Verhältnis Staat und Kirche eine an Frankreich orientierte laizistische Grundordnung durchgesetzt. In Genf gibt es also weder eine Kirchensteuer noch staatliche Abgeltungen für kirchliche Dienste. In den Seelsorgeräumen des Bischofsvikariates Genf arbeiten laut Sandro Iseppi derzeit 56 Priester,

von denen viele bereits im Pensionsalter sind. 16 Priester sind Ordensmitglieder. Daneben arbeiten 41 Laien, von denen etliche als Freiwillige engagiert sind. Sie verteilen sich auf 12 Seelsorge-Einheiten (‘unités pastorales’). Sandro Iseppi arbeitet als Hauptamtlicher (‘agent pastoral laïc’) mit einer weiteren hauptamtlichen Kollegin, einem Priester und einer Freiwilligen im Team der Seelsorge-Einheit, der ‘équipe pastorale de l’unité pastorale’, die vier Pfarreien umfasst. Das Zusammenspiel von Laien und Priestern, von Hauptamtlichen und Freiwilligen in einem Seelsorge-Team gehört in Genf zur Normalität. Deutlich wird, dass Freiwilligkeit längst nicht mehr nur die Verrichtung ‘niederer Dienste’ im Leben einer Pfarrei bedeutet, sondern auch Verantwortungsübernahme in der Leitung einer Seelsorge-Einheit. Nur der Illustration halber sei erwähnt, dass im Kanton Genf seit etlichen Jahren auch die Leitung von kirchlichen Bestattungsfeiern Freiwilligen übertragen wird.

2. Freiwilliges Engagement in kategorialer Seelsorge

Sandro Iseppi lenkt den Blick aber nicht nur auf die Strukturen der territorialen Seelsorge, auf die noch zurückzukommen ist. Wichtig ist ihm der Blick auf die großen Zahlen Freiwilliger in den kategorialen Bereichen der Seelsorge. Als Beispiel nennt er den Bereich der Gesundheitspastoral, in dem 300 Freiwillige aktiv sind. Sie werden durch eine hauptamtliche (50%) Kraft, eine Ergotherapeutin mit palliativmedizinischer und ökumenisch-theologischer Zusatzausbildung (plus Sekretariatskraft, 20%) organisiert und durch einen hauptamtlichen Theologen (für ethische Fragen) und einen Priester (für spezifisch priesterliche Dienste) unterstützt. Für die Glaubwürdigkeit der gesamten Gesundheitspastoral in der Wahrnehmung der ärztlichen und pflegenden Mitarbeiter/-innen ist insbesondere die Qualifikation der hauptamtlichen Koordinatorin von großer Bedeutung. Von den 300 Freiwilligen übernehmen etliche nach Abschluss einer Qualifizierung durch die Caritas oder eine kirchliche Aus- und Weiterbildungsstelle besondere Verantwortung und koordinieren den Einsatz der Freiwilligen in ca. 60 Einrichtungen des Gesundheitswesens im Kanton Genf (Universitätsspital, weitere Krankenhäuser, Alters-, Pflege- und Behindertenheime ...). Andere – ebenfalls mit einer speziellen Vorbereitung – wirken als ‘Scharnier-Personen’ zwischen den Bereichen des Gesundheitswesens und den lokalen Pfarreien. Vergleichbare Strukturen finden sich in den Tätigkeitsfeldern Kirchliche Ausbildung, Katechese, Eine-Welt-Arbeit, Asylanten-Betreuung, Flughafen-Seelsorge, Sorge für die Armen etc.

Kurz: Die katholische Kirche im Kanton Genf lebt aus dem Engagement zahlreicher Freiwilliger, die in weiten Teilen die volle Verantwortung für die Pastoral tragen. Insbesondere die fachkundige und qualifizierte Präsenz in

der Gesellschaft liegt dabei fast vollständig in der Hand gut vorbereiteter Freiwilliger. Sie sind mit den Optionen des Glaubens ebenso vertraut wie mit den spezifischen Spielregeln der Tätigkeitsbereiche, in denen sie einen Dienst leisten. Im Selbstverständnis der Freiwilligen wird deutlich, dass ein dermaßen qualifiziertes Engagement als zeitgemäßer Ausdruck des ‘Christ-Seins in der Welt’ verstanden wird. Gerade in der kategorialen Seelsorge ist eine spezialisierte Ausbildung integraler Teil freiwilligen Engagements.

3. Engagement als En-gagement

In der Grundsatzerklärung der Gesundheitspastoral, der ‘Charte de la pastorale de la Santé’ wird diesbezüglich formuliert:

„[...] le bénévole est appelé à être témoin du Christ dans les milieux de la Santé (établissements hospitaliers et médico-sociaux)“ [„Freiwillige sind herausgerufen, Zeugen Christi im Gesundheitsbereich, in Krankenhäusern und sozial-medizinischen Einrichtungen zu sein.“]

Hier wird ein für das Verständnis von Freiwilligenarbeit in der Kirche wichtiger Aspekt benannt: Freiwilliges Engagement wird als Zeugnis für Christus verstanden – und zwar im Rahmen und unter den Bedingungen und besonderen Spielregeln eines gesellschaftlichen Teilbereichs, in diesem Fall des Gesundheitswesens. Zeugen Christi in der Welt zu sein schließt damit ein, sich auf die spezifischen Anforderungen funktional differenzierter Weltbereiche einzulassen.

Kirchliche Freiwillige sind damit in doppelter Weise en-gagiert, indem sie sich in doppelter Weise ein-bringen, hinein-bringen, nämlich in den Bereich der Kirche und des Gesundheitswesens.

4. Zum Begriff ‘Freiwilliges Engagement’

Hier ist ein Blick auf die Definition des Freiwilligen-Engagements hilfreich. Im französischen *Wikipedia* findet sich als Definition von ‘bénévolat’:

„Le bénévolat est une activité non rémunérée et librement choisie qui s'exerce en général au sein d'une institution sans but lucratif (ISBL) : association, ONG, syndicat ou structure publique. Celui ou celle qui s'adonne au bénévolat est appelé ‘bénévole’.“ [„Das freiwillige Engagement ist eine nicht bezahlte und frei gewählte Tätigkeit, die in der Regel innerhalb einer nicht gewinnorientierten Institution ausgeübt wird.“]¹

¹ Wikipedia französisch, Begriff: bénévolat (28.02.2012) [Hervorhebung und Übersetzung: A. B.].

Freiwilligentätigkeit wird also darüber definiert, dass es um eine Tätigkeit *im Rahmen einer* (nicht gewinnorientierten) *Institution* geht. Im Deutschen gibt es als eine Übersetzungsvariante den Begriff „Ehrenamt“. Hier wird die Institutionsbindung teilweise über die Freiwilligkeit gestellt:

„Ein Ehrenamt im ursprünglichen Sinn ist ein ehrenvolles und freiwilliges öffentliches Amt, das nicht auf Entgelt ausgerichtet ist. Man leistet es für eine bestimmte Dauer regelmäßig im Rahmen von Vereinigungen, Initiativen oder Institutionen und kann in einigen Fällen dazu verpflichtet werden. Ein Ehrenamt wird unter Umständen auch aberkannt.“²

Erst neuere begriffliche Ansätze stellen die Freiwilligkeit zweifellos in den Vordergrund, so die Begriffe „bürgerschaftliches Engagement“ oder „Freiwilligenarbeit“. Die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen hat für ihren Kongress den Ausdruck „freiwilliges Engagement“ gewählt. Hier wird deutlich, dass es nicht einfach um ein spontanes freiwilliges Handeln von Menschen geht, auch nicht um eine persönliche Praxis der Caritas oder der Frömmigkeit, sondern um einen Einsatz, der ein Sich-Einlassen, ein Sich-Hineingeben in einen größeren und institutionalisierten Sinn- und Handlungszusammenhang bedeutet und damit auch die Einbindung in die spezifischen Spielregeln eines solchen Sinn- und Handlungszusammenhangs annimmt.

In diesem Sinne legt auch die Definition der *Bundesanstalt Statistik Österreich* in ihrem Bericht „Struktur und Volumen der Freiwilligenarbeit in Österreich“ in einer Definition dar: Freiwilligenarbeit sei

„eine Leistung, die freiwillig und ohne Bezahlung für Personen außerhalb des eigenen Haushaltes erbracht wird. [...] Bei der Freiwilligenarbeit muss zwischen formeller und informeller Leistung unterschieden werden. ‚Formelle Freiwilligenarbeit‘ sind jene Aktivitäten, die im Rahmen einer Organisation, eines Vereines, einer Institution erfolgen. ‚Informelle Freiwilligenarbeit‘, oft auch ‚Nachbarschaftshilfe‘ genannt, erfolgt aus persönlicher Initiative ohne jeden institutionellen Rahmen.“³

5. Horizontverschränkungen durch überlappende Engagements

Kirchliche Freiwillige leisten bei ihrem im obigen Sinne „formellen Freiwilligeneinsatz“ in spezifischen Institutionen gesellschaftlicher Teilbereiche eine Verschränkung von (mindestens) zwei Horizonten – zusätzlich zum individuellen Werte- und Orientierungshorizont einer Person:

² Wikipedia deutsch, Begriff: Ehrenamt (28.02.2012).

³ Bundesministerium für Soziales und Konsumentenschutz (Hg.), Struktur und Volumen der Freiwilligenarbeit in Österreich, aktualisierte Version, Wien, Dezember 2008.

Zum einen sind sie kirchlich, im Bereich der Institution Kirche, engagiert. Sie lassen sich auf diese Institution ein und leisten nach ihrem Selbstverständnis einen kirchlichen Dienst. Kirchliche Freiwillige geben sich in die Sinn- und Handlungszusammenhänge der Kirche und ihre Praxis der Kommunikation des Evangeliums hinein, hier engagieren sie sich.

Zum anderen lassen sie sich aber auch auf die Institutionen, z. B. des Gesundheitswesens, ein. Sie engagieren sich in deren Sinn- und Handlungsstrukturen.

Beide Institutionshorizonte mit ihren Sinn- und Handlungsroutrinen überlappen sich und fordern sich gegenseitig heraus. Dies hat eine hohe Relevanz für das Verständnis und die pastoraltheologische Bewertung freiwilligen Engagements von Christen und Christinnen in Teil- bzw. Funktionsbereichen der Gesellschaft. Offenbar ist dies den Pastoralverantwortlichen im Kanton Genf bewusst, wenn sie Wert darauf legen, dass die Verbindung der Freiwilligenarbeit zum Bereich der lokalen Pfarrei gepflegt wird. In einer negativen Sichtweise könnte diese pfarreiliche Anbindung von in einem gesellschaftlichen Funktionsbereich engagierten Laien als Versuch einer Kontrolle der Kirchlichkeit des Engagements gelesen werden. In einer positiveren Deutung könnte in der Pflege der Nähe zum kirchlich-(pfarr-)gemeindlichen Leben auch die Hoffnung verborgen sein, dass von den Horizont-Verschränkungs-erfahrungen der Freiwilligen entscheidende Impulse für das Verständnis des Evangeliums ausgehen. In diesem Sinne bekommt die theologische Interpretation der Arbeit und der Erfahrungen der Freiwilligen eine starke Bedeutung.

In unseren funktional differenzierten Gesellschaften leisten die Freiwilligen nämlich nicht nur ein kirchliches Zeugnis in der Welt, sondern sie ermöglichen vielmehr zunächst, ihrer Gesellschaft gegenüber angemessene Verständnisse des Evangeliums *zu entdecken*. So sind freiwillige Laien nicht nur der verlängerte Arm der Kirche in den Bereichen der Welt, in denen der Klerus oder die Hauptamtlichen nicht mehr ausreichend präsent sind, sie sind auch Übersetzer und Übersetzerinnen des Evangeliums in den Raum der Kirche hinein. Ihr Beitrag zur Kommunikation des Evangeliums wäre verkürzt verstanden, würde man ihr Zeugnis nur als „Heraussprechen“ aus der Kirche verstehen. Ebenso geht es um ein „Hineinsprechen“, das aufgrund des doppelten Engagiert-Seins möglich wird.

Aus diesem Grund ist den Verantwortlichen im Kanton Genf wichtig, dass die Freiwilligenarbeit im Rahmen der Pastoral in den funktional differenzierten und hoch spezialisierten Teilbereichen der Gesellschaft zugleich auch ganz bewusst in das Leben der Kirche in den Pfarreien zurückgebunden ist.

6. Logik des freiwilligen Engagements als Prinzip der Zusammenarbeit in der Kirche

Aus einem guten Verständnis für diese fundamentale Bereicherung der Kirche durch die Freiwilligenarbeit heraus hat der Weihbischof für den Raum Genf, Msg. Pierre Farine, darauf zu drängen begonnen, dass auch diejenigen pastoralen Mitarbeiter/-innen, die hauptamtlich Angestellte sind, sich als *bénévoles* engagieren. Neben der erwarteten Bereicherung für die Evangelisierung geht es auch um das Ziel seitens der Hauptamtlichen, ein vertieftes Verständnis für die Logik des freiwilligen Engagements zu entwickeln. Hauptamtliche, die mit vielen freiwillig Engagierten zusammen arbeiten, müssen deren spezifische Bedürfnisse und Spielregeln kennen, um zu einem guten Miteinander zu gelangen.

Dies gilt umso mehr, wenn in einem Pastoralteam, einer ‚*équipe pastorale*‘, Hauptamtliche und Freiwillige zusammen wirken und gemeinsam Verantwortung tragen. Sandro Iseppi zitiert Catherine Espy-Ruf, eine Mitarbeiterin in der katholischen Kirche in Genf, die diese besondere berufliche Situation kirchlicher Hauptamtlicher im Kanton Genf auf den Punkt bringt:

„Wir gehören einer atypischen Berufsbranche an. Obwohl einige von uns einen Lohn empfangen, spielen wir doch das Spiel des freiwilligen Engagements“ („on joue le jeu du bénévolat“).

Neben der offensichtlichen Bereicherung durch die freiwillig Engagierten und durch eigenes freiwilliges Engagement von Hauptamtlichen stellt sich aber auch die Frage nach notwendigen Grenzen, die vor einer (Selbst-)Ausbeutung schützen. So bestehen die Gefahr und die Schwierigkeit, freiwilliges Engagement und hauptamtliches Engagement in der eigenen Wahrnehmung wie in der Wahrnehmung durch andere zu unterscheiden. Dies ist der Grund, weshalb viele kirchliche Hauptamtliche ihr freiwilliges Engagement bewusst an Orten und in Institutionen einbringen, die sich vom beruflichen Umfeld, z. B. vom Leben der Pfarrei, deutlich abheben. Hier gelingt nicht zuletzt auch ein bereichernder Kontakt zu Menschen anderer sozialer Schichten oder Altersgruppen, die in kirchlichen Kreisen weniger präsent sind. Dennoch: Die Gefahr der Überforderung und Überlastung besteht und wird als solche auch benannt. Darin zeigt sich eine bleibende Herausforderung, die mit der Logik des freiwilligen Engagements verbunden ist – insbesondere mit der Verknüpfung hauptamtlichen und freiwilligen Engagements.

7. Begabungen in hauptamtlichem und freiwilligem Engagement

Bislang wurde vor allem auf die Logik des freiwilligen Engagements verwiesen, das sich durch die Horizontverschränkungen durch eine Überlagerung von Engagements – Engagement in Kirche und Engagement in einem weiteren funktionalen Teilbereich der Gesellschaft – auszeichnet. Eine weitere Facette der Logik freiwilligen Engagements zeigt sich im Miteinander hauptamtlicher und freiwillig Engagierter in gemeinsamen Teams. Hier geht es nach den Erfahrungen der katholischen Kirche im Kanton Genf vor allem um bislang oft ungewohnte Herausforderungen bei Rollenverständnissen. Sandro Iseppi beschreibt ein Beispiel aus der ‚*unité pastorale*‘ Arve Lac, direkt am Genfer See. In der dortigen ‚*équipe pastorale*‘ wirken zwei Priester und vier Freiwillige. Eine der Freiwilligen ist ‚*animatrice*‘ des Pastoralteams. Sie organisiert und leitet die Sitzungen und trägt so maßgeblich zur Leitung des Teams und der Pastoral in der Seelsorgeeinheit bei.

Diese Praxis einer nach Begabungen und nicht nach Weihe- oder auch nur Hauptamtlichkeits-Kompetenzen zugeteilten Verantwortungsübernahme in der Leitung eines Pastoralteams basiert auf klar benennbaren Gründen. Sie hat sich nicht zuletzt auch durch das Eingeständnis mancher priesterlicher Moderatoren entwickelt, dass ihnen die fachlichen Fähigkeiten zur Leitung eines Teams schlicht fehlen. Sandro Iseppi macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Leitung der Pastoralteams *mitverantwortlich* und nicht *alleinverantwortlich* ausgeübt wird. Er spricht von ‚*coresponsabilité*‘, die die vom Kirchenrecht geforderten priesterlichen Moderatoren nicht einfach ausschließt oder übergeht. Zugleich wird aber auch deutlich, dass die personelle Gesamtsituation insgesamt nach neuen kirchenrechtlichen Regelungen verlangt, da der Mangel an Priestern so sehr zunimmt, dass auch eine sehr zurückhaltend ausgeübte Mitverantwortung der Priester in der Leitung von Pastoralteams kaum noch flächendeckend zu leisten ist.

Deutlich wird, dass die Logik der Freiwilligkeit nicht abgekoppelt von den Bedingungen und Rahmenumständen freiwilligen Engagements gesehen werden kann. Gerade im Raum der Kirche und ihrer überlieferten Strukturen der Verantwortung und Leitung stellt die Logik des freiwilligen Engagements sowohl eine Bereicherung, ja eine Überlebenshilfe dar – aber eben auch einen Anlass zu einer fundamentalen Kritik an den bislang herrschenden Normen der Übertragung von Verantwortung in der Kirche. Auch im Kanton Genf dürfte es einer realistischen Einschätzung entsprechen, wenn man die spezifischen personellen und finanziellen Ressourcenmängel als einen Grund für die hier beschriebenen neuen Entwicklungen und die Öffnungen für freiwilliges Engagement und die damit sichtbar werdenden und Anerkennung

findenden Begabungen sieht. An anderen Orten der Kirche kann bislang noch die Logik der hierarchisierten Zuständigkeiten für die Kirche und ihre pastorale Präsenz in der Gesellschaft aufrechterhalten werden.

Nicht zuletzt zeigt sich hier die Notwendigkeit einer theologischen Neubestimmung auf die verschiedenen Formen der Mitwirkung im Leben der Kirche. Die Logik des freiwilligen Engagements könnte uns weitaus mehr herausfordern und in ihrer Dynamik mitnehmen, als wir es bislang abschätzen können.

8. Mut zur Lücke

Neben der hier anklingenden Erfahrung der Bereicherung kirchlichen Lebens durch Freiwillige und ihre Charismen macht Sandro Iseppi aber auch auf einen weiteren Aspekt der Logik freiwilligen Engagements aufmerksam: Es finden sich nicht immer diejenigen Charismen und diejenigen Freiwilligen, die man für die Weiterführung eines gewohnten kirchlichen Lebens benötigt. Wo es keine Freiwilligen gibt, die eine bestimmte Aufgabe ausüben können, entsteht eine Lücke. Das kann einerseits schmerzhaft sein, andererseits können so entstandene Lücken aber auch als Prüfstein für die Frage gelten, welche Routinen der Pastoral und des Personaleinsatzes (noch) nötig sind. Auch das Ausbleiben von Charismen kann und darf als Chance zur Korrektur überholter kirchlicher Praxis oder Sozialformen gesehen werden. Berufungspastoral müsste vor dieser Folie nicht nur vom bisherigen kirchlichen Bedarf ausgehen, sondern auch die Augen öffnen für Verlagerungen von Charismen und die notwendigen Konsequenzen für das Leben und den Dienst der Kirche.

Dr. Arnd Bünker
 Leiter des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts SPI
 SPI
 Gallusstr. 24
 CH-9001 St. Gallen
 Fon: +41 (0)71 228 50 90
 Fax: +41 (0)71 228 50 99
 eMail: arnd.buenker(at)spi-stgallen(dot)ch
 Web: <http://www.spi-stgallen.ch>

Sandro Iseppi
 Agent Pastoral im Pastoralteam der Seelsorgeeinheit Jura im Kanton Genf
 Voisines de Collex-Bossy, Genthod-Bellevue, Pregny-Chambésy und Versoix
 Chemin de Vandelle 16
 CH-1290 Versoix
 Fon: +41 (0)22 755 12 44
 Fax: +41 (0)22 755 61 04
 eMail: sandro.iseppi(at)cath-ge(dot)ch
 Web: <http://www.cath-ge.ch/fr/unite-pastorale-jura/informations-pratiques>

Freiwillig engagiert in der Katechese mit jungen Erwachsenen

Ich erlaube mir, einen persönlich gefärbten Bericht zu schreiben, gerade darum, weil mein Engagement über sieben Jahre als Firmbegleiter auf dem Firmweg mit 18-Jährigen in meiner Wohngemeinde freiwillig war.

Mein Weg zum Firmbegleiter

Ich bin Vater von vier Kindern, und wir sind nach der Geburt des ersten Kindes in meine Kindheits- und Jugendpfarrei umgezogen. In dieser Pfarrei habe ich alle zumindest früher klassischen Bereiche der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit durchlaufen: Ministrant, Jugendverband mit Lagern, Jugendgruppe – und das alles zuerst als Teilnehmer, später als Leiter. Ebenso war ich einige Jahre als Jugendvertreter im Pfarreirat engagiert. Einige Jahre nach unserer Rückkehr wurde ich 32-jährig als Kirchenratspräsident gewählt. Diese Verantwortung habe ich während einer Amtsdauer wahrgenommen.

Nach meinem durch die Familiensituation bedingten Rücktritt stellte sich die Frage: Gibt es ein sinnvolles Engagement für mich in der Pfarrei? Unsere älteste Tochter war auf dem Weg zur Erstkommunion, aber die Arbeit mit Kindern in diesem Alter hat mich nicht angesprochen, diese hatte ich auch zu Hause.

Aufgrund eines Gesprächs mit dem Pfarrer über die Möglichkeit eines Engagements habe ich mich über die Aufgabe als Firmbegleiter informiert. Die Aufgabe hatte mich schon länger interessiert, weil ich es faszinierend fand, die jungen Erwachsenen in unserer Pfarrei zu erleben, wie sie im Rahmen des Firmweges – und teilweise auch darüber hinaus – selbstbewusst und im Rahmen ihrer Möglichkeiten kompetent in Erscheinung traten.

Ich habe dieses Engagement als Firmbegleiter während sieben Jahren im Alter von 37 bis 44 wahrgenommen und nun damit aufgehört, weil unsere älteste Tochter zum Firmweg eingeladen wird. Als Vater möchte ich ihr bei den Erfahrungen dieses Jahres nicht im Wege stehen.

Meine Motivation

Die zeitliche Belastung gegenüber meiner Aufgabe in der Kirchgemeinde war nicht viel geringer, aber das Thema und die Befriedigung aus dem Engagement mit den jungen Erwachsenen eine ganz andere. Speziell motiviert haben mich folgende Punkte: die Freiwilligkeit des ganzen Firmweges, das Alter der 17-/18-Jährigen mit dem Entdecken der Sinn- und Glaubensfragen und damit verbunden die reflektiven Fähigkeiten, welche in diesem Alter entstehen, sowie das Denken auf der Metaebene. Weiter wichtig war der Projektcharakter mit einer Verpflichtung für ein Jahr, auch für die Firmbegleiter/-innen. Zudem handelte es sich um eine klar definierte Aufgabe.

Rahmenbedingungen des Bistums

Das Bistum St. Gallen hat 2003 beschlossen, die Firmung ab 18 flächendeckend einzuführen. Dabei wurde festgelegt, dass bis 2011 in allen Pfarreien der Beschluss umgesetzt werden muss, also überall Firmwege im Alter ab 18 stattfinden. Einige Bedingungen geben dabei einen klaren Rahmen vor. Der Firmweg ist in Pfarreien oder Seelsorgeeinheiten möglich, umfasst ca. 15 Veranstaltungen und findet jährlich statt. Es sind auch einige Pflichtinhalte vorgegeben wie: Mein Leben leben; Gottesbilder, Glaubensbilder, Kirchenbilder; Mein Glaube; Gute Zeichen: Taufe und Firmung; Leben, Tod und Auferstehung; Gott als Geist unter uns. Diese und weitere Punkte sind detailliert in den Richtlinien zur Firmung ab 18 festgehalten.¹

Unterstützung des Bistums

Das Bistum hat für die Umsetzung auch einiges an Unterstützung in die Wege geleitet. So wurde eine Fachstelle für Firmung ab 18 geschaffen, welche Ausbildungskurse, Praxisberatung und Ausbildungsmodule für Firmweg-Verantwortliche oder Begleiter/-innen anbietet. Für die weitere Unterstützung stehen Vorlagen für Informationsbriefe an Lehrbetriebe und Schulen und viele andere Dinge zur Verfügung.

Etwas Spezielles und auch Mutiges ist die Imagekampagne „my-next-level“, die vom Bistum St. Gallen lanciert wurde. Es wurde eine gemeinsame

¹ Vgl. <http://www.bistum-stgallen.ch/>, hier unter Dokumente → Seelsorge (3.4.2012).

Plattform im Internet für alle Firmwege geschaffen. Parallel dazu gibt es Flyer und Plakate, einen Werbespot und einen Informationsfilm.²



Abb. 1: Imagekampagne „my-next-level“ im Bistum St. Gallen (<http://www.my-next-level.ch/>)

Firmbegleitteam – Firmbegleiter/-in

Bei der Firmung ab 18 spielen die Firmbegleiter/-innen eine wichtige Rolle. Stellvertretend für die Pfarreiangehörigen sind sie mit den Firmlingen auf dem Weg und geben Zeugnis von ihrem Glauben. Sie arbeiten im Team mit den Firmverantwortlichen zusammen. Die Firmbegleiter/-innen sollten mindestens 20 Jahre alt sein, Freude an der Begegnung mit jungen Menschen, Interesse an Fragen des Glaubens und ein durchschnittliches Grundwissen über den christlichen/katholischen Glauben haben. Weiter sind ein Bezug zur Pfarrei wünschenswert und die Fähigkeit und Bereitschaft zum Leiten einer Kleingruppe. Wichtig ist eine verbindliche Bereitschaftserklärung zur Mitarbeit spätestens ein halbes Jahr vor Beginn des Firmwegs und die Verpflichtung zur Mitarbeit bei mindestens einem Kurs. Dazu gehört auch, dass diese Personen über genügend Zeitreserven und Flexibilität für Vorbereitung und Durchführung des Firmwegs (inkl. allfällige Lager- oder Reisetage) verfügen.

Meine Erfahrungen auf dem Firmweg als Begleiter

Im letzten Teil möchte ich meine persönlichen Erfahrungen auch im Blick auf andere beschreiben. Zusammenfassend stelle ich fest, dass die Anhebung des Firmalters eine gute Sache ist. Gelingt es doch, in einer Lebensphase, in

² Vgl. <http://www.my-next-level.ch/> (3.4.2012).

der junge Menschen eher auf Distanz zur Kirche sind, eine zeitlich befristete Erfahrung mit Kirche zu ermöglichen, an der je nach Region zwischen 30 und 90 % der getauften jungen Erwachsenen freiwillig (!) teilnehmen. Hier nun einige Erfahrungen unter verschiedenen Gesichtspunkten:

1. Erfahrungen – Haltung

Eine mystagogische Grundhaltung, die davon ausgeht, dass bei den Jugendlichen vieles da ist, was gemeinsam entdeckt werden darf, wirkt enorm entlastend, weil das Vertrauen auf die (religiöse) Kompetenz der jungen Erwachsenen im Vordergrund steht. Daraus kann sich ein Vertrauensverhältnis entwickeln – auf Augenhöhe und partnerschaftlich. Aus dieser Haltung heraus ist es eine Art Schulung fürs Leben. Ausgehend von dem Grundsatz: „Du bist ok, ich bin ok“ wird es möglich, auch schwierige Themen im zwischenmenschlichen Umgang anzusprechen und Feedback zu geben und zu bekommen. Junge Menschen im Alter von 18 Jahren stehen an der Grenze des Erwachsenwerdens. Das verlangt, sie auch wie Erwachsene zu behandeln. Unsere Erfahrung auf der Firmreise mit der Regel: „Wir halten uns an die Gesetze und sind gute Gäste“ bietet genügend Rahmen, um miteinander ins Gespräch zu kommen.

2. Erfahrungen – Methodik

Grundlage zu positiven Erfahrungen auf dem Firmweg sind auch methodische Ansätze. Die Beachtung der Gruppendynamik und ihrer Gesetzmäßigkeiten ist der Schlüssel für ganz vieles. Eine Gruppe, die Raum erhält, sich kennenzulernen, sich zu reiben und zu finden, wird auch arbeits- und kooperationsfähig. Das ermöglicht auch, dass eine Teamarbeit (im Leitungsteam, aber auch mit den Jugendlichen) entsteht, welche die Charismen der Einzelnen hervorbringt und somit auch Wertschätzung für die Talente. Eigentlich eine Selbstverständlichkeit ist der dauernde Blick auf die Balance der Gruppe, zwischen Gruppen-, Individuen- und Themenorientierung.

Wenn es von der methodischen Anlage her immer wieder gelingt, Gefäße für Erlebnisse zu schaffen, welche miteinander geteilt, diskutiert, reflektiert und auch in den eigenen Lebenskontext integriert werden, dann ist auch die Chance einer bleibenden Erfahrung gegeben.

3. Erfahrungen – aus Sicht der Jugendlichen

Mit Blick auf die Jugendlichen ist festzustellen, dass für die meisten eine Erfahrung mit Kirche in einem neuen Lebensabschnitt geschieht, in welchem sie oft keinen Kontakt mit Kirche suchen und haben. Ich stelle auch fest, dass

ein Firmweg eine Hilfe für die Ablösung aus der Primärfamilie sein kann, weil die jungen Menschen bestärkt werden, ihren Weg zu gehen, gerade auch bei der Frage „Möchte ich mich firmen lassen?“ Dazu gehört auch die Erfahrung des öffentlichen Ja, wenn alle im Gottesdienst für ihre Entscheidung vor die Gemeinde hinstehen und sich dazu bekennen.

Teilnehmende, welche sich wirklich einlassen, haben die Chance, Erfahrungen fürs Leben zu sammeln. Dazu gehört, dass sie in den Firmbegleitern und -begleiterinnen „erwachsene“ Kollegen aus fremden Systemen kennenlernen, welche Sichtweisen von außen zur Verfügung stellen und die Chance auf ein Feedback bieten. Viele finden in dieser intensiven Zeit – auch aufgrund der tiefen Auseinandersetzung mit elementaren Fragen – Freunde fürs Leben. Weil die Erfahrung oft positiv ist, wollen manche ehemalige Firmjugendliche auch Firmbegleiter/-innen werden.

4. Erfahrungen – Firmwegverantwortliche

Eine zentrale Rolle übernehmen die Verantwortlichen für den Firmweg. Diese Personen stehen für das Konzept gegenüber dem Bistum ein und sind zuständig für die offiziellen Kontakte. Sie sind auch wichtig als primäre Ansprechpersonen nach innen, damit der Informationsfluss einen zentralen Ort hat. Für Firmwegverantwortliche stellt gute Teamarbeit eine große Entlastung dar, die insbesondere durch die Charismenorientierung in der Verteilung und Delegation von Aufgaben gefördert wird. Die Kernaufgabe ist die Teambildung, dann wird viel auf verschiedene Schultern verteilt.

5. Erfahrungen – persönlich

Abschließend kann ich für mich sagen, dass ich die Rolle als freiwilliger Firmbegleiter als eine große Bereicherung erlebt habe. Durch die vielen Begegnungen und Gespräche fand auch immer wieder eine Reflexion des eigenen Glaubens und Lebens statt. Die jährliche Assisiwoche, die auch Raum für persönliche Exerzitien bot, erlebte ich immer als „Belohnung“ für das Engagement. Die Aufgabe bereitete mir viel Spaß und Freude, und ich erlebte sie als sinnvolles kirchliches Engagement im „Mittelalter“, das auch von vielen Menschen eine hohe Wertschätzung erfährt.

Damian Kaeser-Casutt
 Bischöfliches Ordinariat St. Gallen
 Amt für Pastoral und Bildung –
 Abteilung Pastorale Entwicklung und Beratung
 Klosterhof 6b
 CH-9001 St. Gallen
 Fon: +41 (0)71 227 33 64
 eMail: kaeser(at)bistum-stgallen(dot)ch

Philipp Müller

Die Freiwillige Feuerwehr als Ort ehrenamtlichen gesellschaftlichen Engagements

In dieser Arbeitsgruppe stand eine Institution im Mittelpunkt, für die der Begriff „Freiwilligkeit“ so sehr ein Wesensmerkmal ist, dass er sogar in ihre Selbstbezeichnung eingegangen ist. Am Beispiel der Freiwilligen Feuerwehr München gab Stadtbrandmeister Andreas Igl Hinweise zu deren Selbstverständnis, Aufgabenfeldern, Anforderungen, Ausbildungskonzept, Zukunftsperspektiven sowie zu möglichen Konfliktfeldern. Diese Ausführungen ermöglichten den Teilnehmenden einen aufschlussreichen Einblick in eine wichtige Form bürgerschaftlichen Engagements in und für die Gesellschaft. Zugleich bilden sie eine Hintergrundfolie, freiwilliges Engagement in diesem spezifischen Kontext zu dem in der Kirche in Beziehung zu setzen; unter diesem Vorzeichen können auch die folgenden inhaltlichen Aspekte gelesen werden:

- Ein spezifisches Kennzeichen der Münchener Freiwilligen Feuerwehr ist ihre Koexistenz mit der dortigen Berufsfeuerwehr; ihre Stärke ist der schnellere Erstzugriff in den Außenbezirken. Hinsichtlich der Qualität und beruflichen Professionalität werden an sie dieselben Erwartungen wie an die Berufsfeuerwehr gerichtet. Um dies zu gewährleisten, umfasst die obligatorische Grundausbildung der Freiwilligen Feuerwehr München ein Curriculum von 430 Unterrichtseinheiten à 45 Minuten, das in ca. drei Jahren durchlaufen wird. Zusätzliche Fortbildungen in 33 verschiedenen Lehrgängen sind möglich. Die hohe Standardisierung und Professionalisierung der Ausbildung trägt dazu bei, dass sich Engagierte bei einem Wohnortwechsel nicht still von der Feuerwehr verabschieden, sondern sich häufig bei der Freiwilligen Feuerwehr des neuen Wohnorts melden und ihre Bereitschaft zum Engagement bekunden.
- Was sind Motive, sich bei der Freiwilligen Feuerwehr zu engagieren? Hierüber gibt es keine wissenschaftlichen Untersuchungen, doch erfahrungsgemäß spielen idealistische Motive (anderen helfen wollen), politisch-soziale Motive (einen Beitrag zum bürgerschaftlichen Engagement leisten) und der Wunsch nach einer sinnvollen Freizeitgestaltung (Ausgleich zum Beruf; Kameradschaft erleben, Arbeit an technischem Gerät) eine Rolle. Die Freistellung vom Wehrdienst ist aufgrund der veränderten Sachlage kein Motiv mehr, sich zum Dienst bei der Freiwilligen Feuerwehr für einen längeren Zeitraum zu verpflichten.

- Die Freiwillige Feuerwehr ist hierarchisch strukturiert, aber demokratisch durch regelmäßig stattfindende Wahlen legitimiert. Der praktische Einsatz erfolgt nach sehr pragmatischen Regeln, wie z. B. „Oben sticht unten“ oder „Diskutiert wird nach dem Einsatz“.
- Tauglichkeitskriterien werden konsequent angewandt; Personen werden nicht aus Mitleid „mitgeschleppt“. So müssen sich sämtliche Feuerwehrleute alle zwei Jahre einer medizinischen Untersuchung unterziehen. Es gibt übergewichtige Kinder, die für die Jugendfeuerwehr nicht geeignet sind und dort nicht aufgenommen werden.
- Etwa 10 % der Engagierten sind Frauen. Durch sie sind der Umgang miteinander, die Gespräche und die Atmosphäre eine andere geworden (auch z. B. der Umgang mit Alkohol). Es wird mit Interesse beobachtet, ob und wie sich durch Frauen in den Führungsetagen der Freiwilligen Feuerwehr die Atmosphäre weiter verändern wird.
- Als besondere Herausforderungen werden eingeschätzt: die Wertschätzung stärker erlebbar zu machen, die oft zu wenig gefühlt wird; Entlastung bei Verwaltungsaufgaben schaffen; Personalentwicklung, auch im Blick auf neue Zielgruppen; verbesserte Freistellungsmöglichkeiten.
- Personen aus anderen Ländern finden (anders als beim Fußball) nicht oder nur sehr selten den Weg zur Freiwilligen Feuerwehr. Dies hat damit zu tun, dass es diese Institution in den meisten anderen Ländern nicht gibt und sie vielen unbekannt ist.
- Personen, die aus dem kirchlichen Umfeld (z. B. der KJG oder der Gruppenleiterrunde) in die Freiwillige Feuerwehr wechseln, bringen oft ein wertvolles kommunikatives und gruppendynamisches „Know-how“ mit ein, das in den Ausbildungseinheiten der Feuerwehr nicht vorgesehen ist, dort aber dankbar aufgenommen wird.
- Die Bereitschaft zum Engagement bei der Freiwilligen Feuerwehr ist rückläufig; Prognosen gehen davon aus, dass dieser Abwärtstrend in den nächsten zehn Jahren eine deutliche Dynamik erfahren wird. Gegenwärtig müssen Perspektiven und Strategien entwickelt werden, das Ehrenamt in der Freiwilligen Feuerwehr deutlich zu profilieren und attraktiv zu vermitteln.

Prof. Dr. Philipp Müller
 Johannes Gutenberg-Universität Mainz
 Fachbereich 01 – Katholisch-Theologische Fakultät
 Seminar für Praktische Theologie
 Abt. Pastoraltheologie
 D-55099 Mainz
 eMail: ph.mueller(at)uni-mainz(dot)de

Community Organizing: Gestalten statt helfen

Ein Modellprojekt im Deutschen Caritasverband

Von 2005 bis 2008 hat das Referat Gemeindecaritas und Engagementförderung das Projekt „Den Sozialraum mittels Bürgerplattformen von unten organisieren – Broad based Community Organizing (CO) in ökumenischer Verantwortung“ koordiniert und an Standorten in Berlin, Böblingen, Bruchsal und Hamburg den Aufbau von Bürgerplattformen auf den Weg gebracht. Kooperationspartner war die Katholische Hochschule für Soziales Berlin; die operative Projektleitung lag bei Prof. Dr. Leo Penta; das Projekt ist im Lambertus-Verlag publiziert.¹

1. Community Organizing als „Baustein“ zur Ausgestaltung pastoraler Räume

Soziale Brennpunkte brauchen Konzepte und Vorgehensweisen, die einen Stadtteil als Ganzen angehen, um mit gezielten Aktivitäten nachhaltig positive Veränderungen in sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht zu erreichen. Eine solche in den USA erprobte und nun auch in Deutschland erfolgreich durchgeführte Methode ist Community Organizing (CO). Das Impulspapier „Rolle und Beitrag der verbandlichen Caritas in den pastoralen Räumen“² sieht im CO-Ansatz mit seiner ökumenisch und bürgerschaftlich orientierten Plattform eine „Anregung für die Praxis“, bei der sich Bewohner, Initiativen und Organisationen im Sozialraum gemeinsam engagieren – Pfarrgemeinden eingeschlossen.

Die wichtigste Voraussetzung für das Gelingen von CO besteht im Aufbau einer Bürgerplattform *aus* dem Stadtteil *für* den Stadtteil; diese wird in einem Zeitraum von ca. zwei Jahren durch engagierte Menschen und Gruppen vor Ort mit Begleitung und Unterstützung eines Organizers geschaffen. Dadurch werden Beziehungen zwischen Personen und Gruppen hergestellt und eine

¹ Vgl. Eugen Baldas (Hg.), Community Organizing. Menschen gestalten ihren Sozialraum, Freiburg/Br. 2010. Der Beitrag übernimmt Textteile aus zwei Darlegungen des Autors; der Abschnitt von Peter Laschinski „Community Organizing als neue Form von Gemeindecaritas?“ ist vollständig diesem Buch entnommen (151ff.).

² Vgl. Rolle und Beitrag der verbandlichen Caritas in den pastoralen Räumen, in: neue caritas 3/2009, 32ff.

Vertrauensbasis gebildet. Als Mitglieder einer Plattform sollen möglichst viele Personen und auch möglichst viele im Stadtteil angesiedelte und aktive Institutionen zusammengeführt werden. Kirchliche Verbände, soziale Dienste und Einrichtungen sollen auf jeden Fall gewonnen werden; hinzu kommen auch Menschen anderer Religionsgemeinschaften (Juden, Muslime u. a.) und weitere Institutionen (Schulen, Wohnbaugesellschaft, Firmen, Stiftungen u. a.). Die Plattform ist überkonfessionell und interreligiös.

Menschen engagieren sich in der Plattform, weil ihnen an einer positiven Entwicklung des Stadtteils gelegen ist. Das Motiv des erweiterten Eigeninteresses „Ich will mit anderen gemeinsam etwas gestalten“ tritt bei CO vor das altruistische Motiv „Ich will anderen helfen“. Dies wird als markanter Unterschied zum „klassischen Ehrenamt der Caritas“ festgehalten.³ Andererseits gilt auch: Zahlreiche Personen, die in der Bürgerplattform aktiv sind, engagieren sich auch ehrenamtlich und altruistisch motiviert bei der Caritas oder in der Pfarrgemeinde.

2. Pfarrgemeinden in einer Bürgerplattform

Einige örtliche Caritasverbände haben hauptamtliche Mitarbeiter/Mitarbeiterinnen im Fachdienst Gemeindec Caritas, deren Aufgabe es ist, die Diakonie der Pfarrgemeinden zu stärken und sozialräumliche Projekte in Pfarrgemeinden zu initiieren und zu fördern. Anders als die Caritas von und in sozialen Einrichtungen, die weitgehend von beruflichen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen geleistet wird, ist Caritasarbeit von Pfarrgemeinden ein fast ausschließlich ehrenamtlich erbrachter Dienst.

Die Projekteinsichten und Ergebnisse bei ImPuls-Mitte in Hamburg zeigen, dass Pfarrgemeinden durchaus aktiv und konstruktiv den Plattformprozess mitgestalten können. Hierbei handeln die Kirchengemeinden initiativ, aber nicht vereinnahmend; sie bringen räumliche, materielle und ideelle Ressourcen ein und sind ein Zeugnis gelebten Glaubens.

Da Pfarrgemeinden in kommunalpolitische Prozesse kaum oder gar nicht eingebunden sind, können sie bei einem Gegenüber von Plattform und kommunaler Verwaltung bei der Durchsetzung unterschiedlich bewerteter Prioritäten eher für die Plattform Position beziehen, als dies für einen Caritasverband mit sozialem Dienstleistungsangebot in der ganzen Stadt, eingebunden in

³ Vgl. Christiane Schraml, Empirische und ethische Ergebnisse der wissenschaftlichen Begleitforschung des Projektes „Broad-based Community Organizing“, in: Baldas (Hg.), *Community Organizing* (s. Anm. 1) 88ff.

Förderstrukturen, eventuell in Abwägung verschiedener Rücksichtnahmen möglich ist.

Wenn sich eine Pfarrgemeinde als Ganze – und nicht nur in Form von Engagementbereitschaften einzelner Gemeindeglieder – in der Plattform einbringt, dann braucht es eine Entscheidung des Pfarrgemeinderats sowie das Wohlwollen von Gemeindeleitung und Pastoralteam, um kontroversen Diskussionen in der Gemeinde vorzubeugen bzw. diesen so zu begegnen, dass Gemeindeglieder sich bei der Plattform als Vertreter der Gemeinde verstehen können und nicht als Einzelpersonen sprechen müssen. An Ressourcen bringt eine Pfarrgemeinde ggf. erhebliche Potenziale ein: z. B. Treffmöglichkeiten im Gemeindehaus, Nutzung von Sachmitteln, Moderation von Gesprächsgruppen, Bereitschaft zu interreligiöser Kooperation.

3. Caritaseinrichtungen oder Caritasverband in der Bürgerplattform

Die Ergebnisse des CO-Projektes machen deutlich, dass Caritasverbände beim CO nicht die Trägerverantwortung einer Bürgerplattform anstreben sollten. Es geht bei der Plattform „nur“ um Mitwirkung. Wenn Caritasverbände sich dazu entschließen, den Aufbau einer Bürgerplattform zu forcieren, dann ist auf lokaler Ebene die konkrete Form eines adäquaten Einbringens auszuloten. Die Caritas ist und bleibt einer von mehreren Akteuren; sie kann diese Rolle als starker Partner offensiv oder mehr im Hintergrund stehend realisieren.

Caritasverbände können einiges einbringen: Kenntnisse der sozialen Infrastruktur im Bezirk, interkulturelle Erfahrung, z. B. aus den Migrationsdiensten, Moderation von Diskussionen, Unterstützung von Trainingsmaßnahmen, Akquise von Finanzen, Kontakte zu Politik und Verwaltung, Sensibilität bei Konsenssuche u. a. m. Es wird auch darauf ankommen, gemeinsame Anliegen von Caritas und Bürgerplattform zu artikulieren und einer Lösung zuzuführen. Interessenunterschiede in der Bürgerplattform zwischen verbandlicher Caritas einerseits und anderen Mitwirkenden der Plattform andererseits sollten offengelegt werden, damit diese nicht unnötig zu Konflikten führen und dadurch möglicherweise an anderen Stellen ein bereits gefundener Konsens und die abgestimmte Lösungssuche gefährdet werden.

4. Einzelaspekte im CO-Ansatz

4.1 Die Stärke liegt im gemeinsamen Auftreten und im gemeinsamen Handeln

Die Gestaltungsarbeit in Stadtteilen ist kein „Herkulesakt“ von Einzelnen, seien es Gemeinderäte oder kommunale Verwaltung, seien es Caritasverbände, Pfarrgemeinden, Vereine oder andere Institutionen. Vielmehr ist dies ein gemeinsamer Kraftakt aller im Bezirk wohnenden Menschen zusammen mit den dort ansässigen Institutionen und Firmen. Dazu schafft der CO-Ansatz mit seinem Ziel einer unabhängigen Plattform einen Ort und eine Methode für das Zusammenspiel von Person und Institution. Das Priorisieren und die Konsensbildung stehen im Mittelpunkt, um zu dem zu gelangen, was sehr vielen auf den Nägeln brennt.

4.2 Partizipation von möglichst vielen Bewohnern von Anfang an

Menschen wollen ihr direktes Wohnumfeld mitgestalten; sie wollen mitreden und ihren Beitrag leisten, damit sich der als Konsens festgestellte Gestaltungsbedarf auch in die Richtung bewegt, welche sich die Leute vorstellen. Die Bewohner wollen weder der Stadt noch einzelnen Institutionen die Feststellung darüber alleine überlassen, was für den Stadtteil gut ist oder gut sein sollte. Auch wenn es im CO-Ansatz nicht gelingt, alle Leute im Stadtteil zu mobilisieren, so ist es doch beachtlich, welcher großer Teil der Bewohnerschaft über den CO-Ansatz, besonders durch die zahlreichen Gruppen- und Bürgergespräche, tatsächlich erreicht wird und wie sich zunehmend engagierte Leute in diesen Gesprächen zutrauen, Akteure in eigener Sache (mit Nutzen für andere) zu sein und deshalb in der Plattform aktiv mitzuwirken. Der CO-Ansatz ist ein Selbstorganisationsprozess mit Eigenverantwortung der Bewohner.

4.3 Beziehungen vor Strukturen – eine andere Sicht der Dinge

Der CO-Ansatz geht davon aus, dass die Bewohner den gemeinsamen Beweggrund für eine Plattformgründung finden. Das, was im Stadtteil wichtig ist, besonders auch, wo die Prioritäten gesetzt werden sollen, legen die Bewohner selbst und in eigener Verantwortung fest. Dazu braucht es Beziehungen des Vertrauens, eine Atmosphäre des gewollten Miteinanders, einen Ort des Aufeinander-Hörens und Miteinander-Redens – um einer gemeinsamen Sache willen. Mittlerpersonen bauen Brücken, Schlüsselpersonen gewinnen reservierte, möglicherweise aus früheren leidvollen Erfahrungen frustrierte und zurückgezogene Personen für den neuen gemeinsamen Anfang, Ankerperso-

nen suchen Institutionen und Firmen für das gemeinsame Miteinander in der Plattform zu gewinnen. Die Organisationsstruktur folgt und baut auf dem Beziehungssystem auf.

4.4 Unabhängigkeit macht frei und motiviert zu einem längeren Atem

Bürgerplattformen im CO-Projekt sind finanziell unabhängig. Die Mitglieder der Plattform sind stolz, dass es am Ende die Bürger, die Firmen und die Institutionen im Stadtteil alleine sind, welche die Kosten tragen. Die Unabhängigkeit von staatlicher Einflussnahme, von parteipolitisch motivierten Aufträgen oder Anfragen, ja selbst von starren Verfahrensregelungen schafft Motivation und das Gefühl von Freiheit des Handelns. Im Ergebnis kann auf diese Weise die Bürgerplattform eigenständig und unabhängig ihre Ziele verfolgen.

4.5 Arbeitsmarktpolitische Bedarfe sehen, Verantwortung dazu wahrnehmen und sich an der Lösungssuche beteiligen

Es ist bewundernswert, wie es der Plattform „Organizing Schöneweide“ in Berlin gelang, 2005 die Berliner Fachhochschule für Technik und Wirtschaft in den Stadtteil zu holen. Mit 8.000 Studentinnen und Studenten auf dem Campus kommt neues Leben in einen Stadtteil, verbunden mit neuen Arbeitsplätzen. Um dieses strukturschwache Gebiet zu stärken, hatte die Plattform 2008 die „Schöneweide AG“ gegründet, einen Zusammenschluss von 20 ansässigen Unternehmen im Bezirk mit dem Ziel, 440 neue Arbeitsplätze bis 2010 zu schaffen. Auch Träger der lokalen Caritas haben hier Zusagen gegeben, neue Arbeitsplätze zu schaffen, um so arbeitsmarktpolitische Verantwortung zu übernehmen. Dies macht deutlich, dass eine Bürgerplattform auch arbeitsmarktpolitisch manches erreichen kann. Dies gibt den Menschen Hoffnung, dies lässt sie am Gedanken festhalten, am Ort zu bleiben, diesen weiter zu gestalten und nicht wegzuziehen.

4.6 Größere politische Zusammenhänge sehen und Entscheidungen herbeiführen

Die Ergebnisse in der Schaffung neuer Arbeitsplätze machen deutlich: Der Blick auf das Gemeinwesen insgesamt – nicht nur auf die Situation von Benachteiligten – entwickelt Vorstellungen, um mehr Zufriedenheit und mehr Lebensqualität für die Bewohner insgesamt zu schaffen. Die Zusammenarbeit von Personen und Institutionen führt im Ergebnis zum Vorhandensein von Know-how und von Kontakten, die eine Institution allein, wie die Caritas oder auch die Verwaltung der Kommune, so nicht entwickeln kann. Es braucht das

Geschick, dieses Wissen aufzuspüren, zu bündeln und zielgerecht für die Anliegen im Stadtteil zu nutzen.

4.7 Unterstützungsbedarfe sehen und einlösen

Das CO-Projekt zeigt: Wo sich Caritasverbände und Pfarrgemeinden einbringen, zeichnen sich Prozesse ab, die ihrerseits einer Reflexion und Begleitung bedürfen. Es genügt nicht, Sozialrauminitiativen anzustoßen und zur Mitwirkung aufzufordern, man muss auch die Folgen im Blick haben: Unterstützungsbedarfe bei der Bewältigung der internen Prozesse, damit lokale Plattformen und Sozialraumprojekte temporär und, sofern erforderlich, längerfristig Bestand haben.

5. Community Organizing als neue Form von Gemeindecaritas?⁴

Im Jahre 2005 konfrontierten uns Prof. Penta und Dr. Baldas mit der Frage, ob nicht das Erzbistum Hamburg und der Caritasverband für Hamburg ein neu zu entwickelndes Community Organizing (CO)-Projekt unterstützen könnten. Auf diese Weise ließe sich eine neue Form kirchlicher Begleitung von bürgerschaftlichem Engagement verwirklichen. Die Abteilung Pastoral im Erzbischöflichen Generalvikariat, der Landescaritasverband Hamburg und die DCV-Gemeindecaritas hatten zwar schon seit 10 Jahren Erfahrungen miteinander gesammelt bei der Gründung und Begleitung des gemeinsam getragenen Freiwilligen-Zentrums in Hamburg. Niemand von uns Hamburgern hatte jedoch bis zu diesem Zeitpunkt eine konkretere Vorstellung davon, was aus diesem neuerlichen Engagement, das für den Stadtteil Hamm-Horn vorgesehen war, werden sollte. Im Verlaufe der letzten Jahre hatten wir, die kirchlichen Träger, jedoch eine Reihe von wichtigen und hilfreichen Erfahrungen gemacht, die uns bei diesem Vorhaben zustatten kamen: mit der Politik, mit Handelnden in einem neu entstehenden Netzwerk, mit einer Kirchengemeinde, die unter Fusionsplänen leiden musste, mit Menschen vor Ort, die wir ansonsten niemals getroffen hätten, mit ökumenischen Partnern, die ihre je eigenen Veränderungen und Reduzierungen offen darstellen, mit hauptamtlichen Profis im Haus, die sich abwenden, mit Ehrenamtlichen, die aus ihrer Ausbildung heraus neue Perspektiven im CO-Projekt erfahren.

Wir erleben nunmehr indes eine „gemeinsame Sache“ von Pastoral und Caritas, die sich vorwiegend nicht in der „Mitte der Gemeinde“ abspielt, sondern im wahrsten Sinn des Wortes am Rande, an den Hecken und Zäunen,

⁴ Wiederabdruck aus: Baldas (Hg.), Community Organizing (s. Anm. 1) 151–154.

mit Menschen, die auf den ersten Blick nicht zu den „Auserwählten“ gehören. Wir stellen uns deshalb heute nach den gemachten Erfahrungen auch selbstkritisch durchaus die Frage: Ist das noch oder schon wieder Arbeit der Caritas? Selbst hauptamtliche Mitarbeiter fragen sich: Was bringt dies *uns*? Und in der Pastoral Tätige stellen uns zweifelnd die Frage: Was soll das Ganze? Insofern stehen wir noch nicht am Ende mit unserer Prüfung und unseren Reflexionen.

Wir erleben ferner das stark motivierende Gefühl, und es wird uns von Teilnehmern aus der Plattform, aus der Gemeinde bestätigt: Wir setzen Kraft und Ressourcen ein, ohne dass wir uns dafür gegenüber staatlichen Stellen rechtfertigen müssen; ohne dass wir einen gesellschaftlich-politischen Auftrag erfüllen, der uns „verordnet“ wurde oder für den wir uns in einem Interessen-Bekundungs-Verfahren beworben hätten. Und wir stellen zudem fest, dass wir in einen fruchtbaren Dialog mit Gruppen eintreten, die uns Autorität nicht wegen unseres Namens, sondern aufgrund unseres begründeten Handelns zusprechen.

Über unser Freiwilligen-Zentrum wurden in der Vergangenheit bereits Senior-Trainer im Rahmen des Bundesprogramms EFI (Erfahrungswissen für Initiativen) ausgebildet, die sich nunmehr vor Ort engagieren. Nicht zuletzt auch dadurch erfahren wir Kompetenz von Plattformpartnern, z. B. der evangelischen Fachhochschule für Sozialpädagogik. Hierdurch wird es uns auch leichter möglich, neue Netzwerke zu knüpfen. Und schließlich: Die Caritas, die in Hamburg eine ganz eigene Zuständigkeit als kleinerer Wohlfahrtsverband seitens der Sozialbehörde zugeordnet bekommt, erreicht zusätzliche Aufmerksamkeit.

Wir erfahren aber auch durch Beteiligte vor Ort in der katholischen Gemeinde und im Dekanat pastorale Beachtung, die uns verloren gegangen war. Gesellschaftlich sind wir Gesprächspartner von Stiftungen, von Parteien, von der Handelskammer und von neuen Organisationen im „Mainstream“ geworden, weil diese sich ebenfalls mit der Förderung von „bürgerschaftlichem“ Engagement beschäftigen und entsprechend einbringen wollen. Zudem sucht der Bund islamischer Gemeinden in Norddeutschland das Gespräch mit uns, um seinerseits z. B. die Gründung eines eigenen Wohlfahrtsverbandes zu prüfen. Wir werden nicht mehr als „Wettbewerber“, sondern als glaubwürdiger Gesprächspartner angesehen.

Bei der Fusion hatte sich der Gemeindeteil Horn nicht als Sieger, sondern als Verlierer im wahrsten Sinn des Wortes gefühlt. Aufgeschlossene Mitglieder in den Gremien der Gemeinde sehen heute die Möglichkeit, im Stadtteil gemeinsam mit den evangelischen Nachbar-Standorten neue Wege zu gehen. Insbesondere Frauen aus der Moschee haben mittlerweile die Chance ergriffen und nehmen Bildungsangebote im katholischen Gemeindehaus

wahr. Sie schaffen damit neue Netzwerke, die es ihnen erlauben, eine gewisse Unabhängigkeit für sich, vor allem aber für ihre Kinder zu finden und zu nutzen. Vor Ort nehmen muslimische Mädchen Angebote in Sportvereinen wahr, die sie in der Schule nur schwerlich erlaubt bekommen hätten.

Kirche, das kann man sagen, hat ein neues Image errungen, und dieses ist positiver, als es früher war. Dies auch deshalb, weil durch die Fusionspläne für Pfarrgemeinden auch ein deutlicher Stillstand, wenn nicht sogar ein spürbarer Einbruch von Aktivitäten festzustellen war. Kirche und Caritas als Hintergrund-Mit-Tragende werden somit auch in einem guten Sinn als „missionarisch“ empfunden. Dies alles, und das kann deutlich gesagt werden, ist nur ein sekundäres Ergebnis unserer Entscheidung für das CO-Projekt in Hamburg. Das primäre Ziel, Menschen in neuen Zusammenhängen zu befähigen, sich selbst vor Ort in die Gesellschaft einzubringen, am sozialen, politischen Dialog auf neue Weise teilzunehmen bzw. teilzuhaben, gestaltend die Stimme zu erheben, ohne von etablierten Personen oder Organisationen vereinbart zu werden, stand und steht dabei weiterhin ganz entscheidend im Vordergrund.

Indem wir uns allerdings darauf eingelassen haben, wohl wissend um die eigenen, nicht geringen Defizite im Bereich von Gemeindcaritas, haben wir unsere Handlungsmöglichkeiten erweitert. Wir gewannen dadurch zusätzliche Wirkungschancen, die bislang allenfalls im Hintergrund wahrgenommen, aber nur sehr schwach „vermarktet“ werden konnten. Es macht uns folglich stolz, dass wir als Caritas dazu noch oder wieder fähig sind. Und es stimmt uns froh, dass es in unserem Verband möglich ist, diese neue bzw. ergänzende Form bürgerschaftlichen Engagements zu unterstützen. Wir bejahen diesen Weg, auch wenn eine Menge Fragen noch offenbleiben oder neue dabei sogar entstehen.

Sicherlich ersetzt Community Organizing nicht die Arbeit von Gemeindcaritas und macht sie auch keineswegs überflüssig. – Im Gegenteil, diese ergänzende Unterstützung von Engagement vor Ort schafft eine zusätzliche Schubkraft, in neuen pastoralen Räumen unserer Kirche Partner für regionale Lösungen der Menschen zu sein. Darüber hinaus schafft die CO-Arbeit durch die Erfahrung, dass Befähigung auf allen Seiten vorhanden ist und gefördert werden muss und kann, auch das erforderliche Selbstbewusstsein, das nötig ist, um den veränderten Weg unserer Gemeinden mitzugehen.

Dabei kann das Evangelium, dem wir folgen, nie nachträgliche Bestätigung sein, sondern sollte immer als Erstantrieb wirken, die Wege für und mit den Menschen zu gehen und ihnen die Gewissheit zu geben, dass sie dazu befähigt sind, füreinander und miteinander Neues, Besseres zu schaffen.

Dr. Eugen Baldas
Leiter des Referats Gemeindcaritas und Engagementförderung im
Deutschen Caritasverband e. V., Freiburg/Br.
Karlstraße 40
D-79104 Freiburg
Fon: +49 (0)761 200 425
Fax: +49 (0)761 200 751
eMail: Eugen.Baldas(at)caritas(dot)de

Peter Laschinski
Caritasdirektor
Caritasverband für Hamburg e. V.
Danziger Straße 66
20099 Hamburg
Fon: +49 (0)40 280 140-0
Fax: +49 (0)40 280 140 95
eMail: Laschinski(at)caritas-hamburg(dot)de

Freiwilliges Engagement in Beziehung zu hauptberuflicher Tätigkeit

Die Ausgangsfrage lautet hier: Welchen Beitrag können hauptberufliche Seelsorgerinnen und Seelsorger leisten, damit neuer Schwung in die Förderung von freiwilligem Engagement in der Kirche kommt? Eine zukunftsweisende Antwort besteht m. E. in einer Verknüpfung zweier Paradigmen in der Pastoral: dem Paradigma von der ‚Pastoral der Berufung‘ und dem Paradigma von der ‚Pastoral der Ermöglichung‘. Erstere, die ‚Pastoral der Berufung‘, steht hierbei für den Ausgang jeglichen pastoralen Handelns von der dreifachen Berufung des Menschen durch Gott. Letztere, die ‚Pastoral der Ermöglichung‘, verweist auf einen ihr angemessenen Leitungsstil im postmodernen Kontext. In dieser Kombination birgt die ‚Pastoral der Ermöglichung‘ ein starkes Plädoyer für jenen Ausschnitt an Möglichkeitsbedingungen freiwilligen Engagements in der Kirche, der in einem *innovativen Umgang* mit dieser Form von Engagement liegt. – Die folgenden Ausführungen möchten diesen Gedanken verdeutlichen.

Gesucht wird nach dem Ausweg aus einer Sackgasse: weg von der herkömmlichen Ehrenamts-Rekrutierung zur Entlastung der Hauptamtlichen und zur Existenzsicherung von ‚Gemeinde‘, weg vom verbreiteten Denkmodell, das ausgeht von vorgegebenen Aufgaben und nach Leuten sucht, die sie erfüllen, indem sie ‚in der Gemeinde mitmachen‘ – hin zur Ernstnahme derer, die berufen sind, ‚mitzuwirken am Werk des Herrn‘. Die ‚Pastoral der Berufung‘ steht für ein niemanden ausschließendes Interesse an den Anderen – ohne Ansehen der Person, in der Vielfalt der Wertorientierungen und Lebensstile und der sich darin ausprägenden Engagementpotentiale. Den Anderen zu helfen, dass sie den Ruf Gottes wahrnehmen können, ihnen gewissermaßen ‚Lautsprecher‘ zu sein und mit ihnen in ihrer Lebensbiographie die Spuren Gottes sichtbar zu machen, ist vordringliche seelsorgliche Aufgabe.

Die Verknüpfung der ‚Pastoral der Berufung‘ mit der ‚Pastoral der Ermöglichung‘ kombiniert die Pastoral der Berufung mit einem Umgangs- (resp. Führungs-)stil, der die frei engagierten Anderen als Kooperationspartner ernst nimmt und frei lässt in ihrem Mitwirken. Wo herkömmlich der Erfolg von Veränderungen ‚linear‘ von oben nach unten zu ‚erzeugen‘ und zu steuern versucht wurde (und vielfach noch wird) und Führungskräfte – und so auch Pastoral- und Gemeindereferenten – angehalten wurden, konzeptionell vorzugeben und zu sagen, wo es langgeht, da antwortet die *Ermöglichungspastoral* (Joachim Eckart) auf die Erfahrung, dass viele Menschen im post-

modernen Kontext so nicht mehr mit sich umgehen lassen. Erfordernisse wie ‚Partizipation‘ können nicht mehr von oben nach unten gedacht und erwartet werden; als seien sie das Ergebnis von ‚Erlaubnis‘, da mitzumachen, wo ... Ausgangspunkt pastoralen Handelns muss der Anspruch jedes Menschen auf Selbststeuerung des eigenen Lebens sein, seine ‚Ermächtigung zum Leben‘ (Hermann Stenger). Genau das gelingt mit dem Paradigmenwechsel hin zur Ermöglichungspastoral, die im Leitungsgeschehen eine ‚Drehung um 90°‘ – aus der Über- und Unterordnung in die Begegnung auf Augenhöhe – vollzieht. Es kann dann ein Verständnis von Berufungspastoral als ‚Pastoral der Berufung‘ greifen, das die professionelle, begleitend-kommunikative Unterstützung des je persönlichen Antwortgeschehens auf den ganz persönlichen Anruf Gottes meint; denn professionell Handelnde begleiten und ‚moderieren‘ dann den Suchprozess der Menschen nach der ihnen angemessenen konkreten Ausdrucksgestalt einer Antwort auf den Anruf Gottes. Sie arrangieren Dialoggelegenheiten des Glaubens und ermöglichen maximale Selbstführung der Anderen bei maximaler Verantwortung, die eigene Antwort und das eigene Engagementfeld zu entdecken und als das ihre zu ergreifen. Professionelles, ermöglichungspastorales Leitungshandeln ist prozessorientiert, subjektsensibel, entwicklungsförderlich, dialogisch und partizipativ. Es zeigt sich *vor allem* in kommunikativen Beziehungen des Dialogs oder besser: des *Triologs* mit den ‚Menschen von heute‘ und Schrift und Tradition. Es verlangt, den Glauben der Menschen ernst zu nehmen und seine Weiterentwicklung (durch Ansprache, Begleitung und Unterstützung) zu ermöglichen, nicht zu erzeugen.

Die Entscheidung für eine ermöglichungspastorale Kooperation mit den Menschen kann die Differenziertheit und Heterogenität innerhalb der Berufsgruppen natürlich nicht ausblenden. Das wäre blauäugig. Jeder weiß, wie wichtig die jeweiligen Mentalitäten, Prägungen oder ‚Milieuverortungen‘ sind, um mit den oft so anderen, ‚fremden‘ Zeitgenossen überhaupt erst in Kontakt zu kommen. Auch sind nicht alle Berufsträger in der Lage, als ‚aktive Realisten‘ (Helmut Klages) Brücken zu bauen zu den Menschen und zwischen ihnen und der Botschaft des Evangeliums. Grundlegend in Aus- und Fortbildung pastoralen Personals ist also die ganzheitliche Persönlichkeitsbildung; notwendig insbesondere die lebenslange Einübung der ethischen Haltung der Diakonie als Verantwortung für den Anderen; zukunftsweisend die Weiterentwicklung der spezifischen religionspädagogischen und theologischen Expertise. Und institutionell ist – wenn man in den deutschen Diözesen die Strukturvorgaben pastoraler Großräume unter priesterlicher Leitung als Realität nun einmal akzeptieren muss – dem ‚Ausbluten‘ von Berufsträgerinnen in den immer größer werdenden Räumen entgegenzuwirken. Der Ansatz der Ermöglichungspastoral kann auch hier weiterhelfen – so meine Beobachtung innovativ vorgehender Praktikerinnen. Ihnen geht es nicht mehr um eine von

wenigen *vorzuziehende* ‚Organisationsentwicklung‘ im sog. ‚pastoralen Raum‘. Sie verabschieden sich von der Vorstellung, dass sie mit ihrem Pastoralteam die Entwicklung des pastoralen Raumes durch Rettung des überkommenen ‚Kerngeschäfts‘ oder durch Neuerfindung missionarischer Aufgaben zu gewährleisten hätten. Sie nehmen stattdessen entlastend in den Blick, dass immer *alle* Mitglieder einer Organisation Träger von Veränderungsprozessen sind (‚Organisationslernen‘). Ihre zukunftsweisenden Suchbewegungen beziehen die Talente und Ressourcen aller mit ein. *Diese* geben ihnen die Richtung und auch die Ausdrucksgestalten an, wie Gottes Geist vor Ort pastoral ‚Raum greifen‘ will. So viel und so wenig.

Dabei weitet sich unweigerlich der Blick hin zu jener Fülle von Engagementtypen und -bereichen, in denen sich Christen und Christinnen heute für andere und mit anderen (längst) engagieren: ob in Familie, Nachbarschaft, Gemeinde, Gesellschaft oder Politik. Bedenkt man diese Weitung, dann befriedigt der Begriff des *Ehrenamtes* allein nicht mehr. Diese Feststellung ist zwar weit verbreitet, der Begriff hält sich aber dennoch hartnäckig – gerade in kirchlichen Kreisen. Das ‚Ehrenamt‘ ist aber ein freiwilliges, unentgeltliches Engagement für Dritte im Auftrag einer Organisation – und der Begriff sollte um seiner Aussagekraft und Referenz willen genau dafür auch vorbehalten bleiben. Viele heutige Engagementtypen sind im Sinne der Begriffsfassung aber *kein* Ehrenamt und sind gleichwohl doch auch *Engagement aus Berufung*. Für diese Engagementtypen, für diese verantwortliche Tätigkeit und dieses Tätig-Sein im Dienst anderer aus der freien Annahme der je persönlichen Berufung durch Gott schlage ich vor, von ‚freitätigem‘ Engagement zu sprechen oder kürzer von ‚Freitätigkeit‘ im Unterschied zu Berufstätigkeit. Ich sehe sie als theologische Kategorie gegründet in der Freiheit aus Gnade, die von Gott her jeden Menschen meint (auch den, der sich vielleicht nur erst noch danach sehnt, sie auch bewusst als solche annehmen zu können).

Eine Allianz von ‚Pastoral der Berufung‘ und ‚Pastoral der Ermöglichung‘ legt schließlich auch nahe, die Frage nach der ‚Profession‘ der pastoralen (‚Laien‘-)Berufe in der Gemeindepastoral neu zu beantworten und sich von einem berufsstrukturellen Verständnis von Professionalität zu verabschieden: Dem Umdenken in der Begegnung mit freiem Engagement entspricht ein handlungstheoretisch ausgerichtetes Professionsverständnis. Ihm geht es darum, das *Handeln* der Berufsträgerinnen in das Blickfeld zu rücken und zu bewerten, ob jemand *professionell handelt*.

Kennzeichnend für professionelles Handeln ist insbesondere die Flexibilität in der Rollengestaltung, je nachdem, mit welchen Menschen, mit welchem ‚Milieu‘ und mit welcher Situation man es zu tun hat, aus einem breiten Handlungsrepertoire schöpfen zu können: zu motivieren, zu fördern, zu befähigen, anzuleiten, zu beraten, zu moderieren, zu integrieren, zu ermutigen, zu dele-

gieren oder auch zu koordinieren. Diese Rollenvielfalt zu bündeln und als Rollenvielfalt von *Leitung* zu postulieren, ist bisher keinem anderen Begriff so gelungen wie dem des ‚Coach‘ – in einem weiten Begriffsverständnis.

Professionelles seelsorgliches Handeln folgt den fachlichen Standards der Ganzheitlichkeit, Alltagsnähe, Partizipation, Ressourcenorientierung und Reflektiertheit. Aspekte, die insgesamt auf die große Bedeutung der *Beziehungsfähigkeit* von Seelsorgerinnen im Umgang mit den Menschen hinweisen – in einer Begegnung auf Augenhöhe mit kompetentem Blick für die Ressourcen und Potentiale der Anderen. Von ihnen her und mit ihnen gilt es – in Vermittlung mit der kirchlichen Tradition – zu hören, zu sehen, zu denken und zu lernen, an welchen pastoralen Orten seelsorglich zu ‚investieren‘ und wer jeweils welche Aufgabe bestmöglich zu übernehmen in der Lage ist.

Literaturhinweise:

Eckart, Joachim, Ermöglichungspastoral. Ein neues Paradigma in der Seelsorge, Norderstedt 2004.

Heiner, Maja, Professionalität in der Sozialen Arbeit. Theoretische Konzepte, Modelle und empirische Perspektiven, Stuttgart 2004.

Klages, Helmut, Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen, Osnabrück 1988.

Neubrand, Maria, Im Dienst lebendiger christlicher Gemeinden: Paulus und seine Mit-Wirkenden, in: Dies. (Hg.), „Lebendige Gemeinde“. Beiträge aus biblischer, historischer, systematischer und praktischer Theologie, Regensburg 2005, 47–68.

Steinebach, Dorothea, Den Anderen begegnen. Zur Zukunft von Haupt- und Ehrenamt in der katholischen Kirche, Würzburg 2010.

Dr. Dorothea Steinebach
Erzbischöfliches Generalvikariat
Zentralabteilung Pastorales Personal
Domplatz 3
D-33098 Paderborn
Fon: +49 (0)5251 125-1278
eMail: dorothea.steinebach(at)erzbistum-paderborn(dot)de

„Ite, missa est – Der Sinn der Sammlung liegt in der Sendung“

Wie Arbeit, Berufung und Engagement zusammenhängen

Auf den ersten Blick scheint es ungewöhnlich, das Thema „Ehrenamt und Engagement“¹ aus der Perspektive der Arbeit zu betrachten. Arbeit und dazu Erwerbsarbeit scheint genau das Gegenteil von Ehrenamt und Engagement zu sein. Ehrenamt und Engagement machen Spaß, dienen der freiwilligen Selbstentfaltung und finden im Freizeitbereich statt.² Arbeit wird dagegen als Belastung und Pflicht erlebt und dient vorrangig der Existenzsicherung, zudem wird sie unter der Voraussetzung der finanziellen Entlohnung ausgeübt. Diese plakativen und einseitigen Sichtweisen werden weder der Arbeit als schöpferischem Vorgang noch Ehrenamt und Engagement als ernsthaften und verantwortungsvollen Tätigkeiten gerecht. Drei Gründe sprechen dafür, sich dem Phänomen Ehrenamt und Engagement aus der Perspektive der Arbeit zu nähern: Erstens wurden Ehrenamt und Engagement ab Mitte der 1990er Jahre in den Sozialwissenschaften vermehrt als (unbezahlte) Arbeit betrachtet, um die Tätigkeiten gesellschaftlich aufzuwerten. Man sprach in dieser Zeit von Ehrenamtsarbeit und Freiwilligenarbeit im Unterschied zu Erwerbs-, Familien- und Eigenarbeit. Zweitens ist der Zusammenhang von Ehrenamt/Engagement und Arbeit selbst ein Diskussionsfeld innerhalb der Ehrenamts- und Engagementforschung. Die wenig fruchtbare Koppelung von Ehrenamt und Engagement mit Arbeitsförderungsmaßnahmen ist Gegenstand dieser Diskussion.³ Drittens ermöglicht die Betrachtung des Themas

¹ Die Autorinnen verwenden im gesamten Text die Doppelbezeichnung „Ehrenamt und Engagement“, um die Vielfältigkeit der Tätigkeiten bewusst zu machen. Von „Ehrenamt“ zu sprechen, wird außerhalb des kirchlichen Raumes inzwischen vermieden. Zu groß scheint die Skepsis gegenüber Institutionalisierung und Amt. Im kirchlichen Raum wird jedoch in der Selbstbezeichnung vermehrt von Ehrenamt gesprochen; vielleicht deshalb, weil die Ämter-, Kompetenz- und Machtdebatte bis heute immer wieder die Gemüter der Konzilsgeneration erregt. Auf zusätzliche Adjektive wie „bürgerschaftlich, zivilgesellschaftlich oder freiwillig“ wird bewusst verzichtet, weil diese Ehrenamt und Engagement aus einer ganz bestimmten Perspektive, z. B. der Politikwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft oder Soziologie, beschreiben, vielleicht sogar dafür vereinnahmen.

² Vgl. BFSFJ (Hg.), Hauptbericht des Freiwilligen surveys 2009. Zivilgesellschaft, soziales Kapital und freiwilliges Engagement in Deutschland 1999 – 2004 – 2009. Ergebnisse der repräsentativen Trenderhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgerschaftlichem Engagement, Berlin 2010.

³ Vgl. Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ des Deutschen Bundestages (Hg.), Bürgerschaftliches Engagement und Erwerbsarbeit (Schriften-

„Ehrenamt und Engagement“ in der Koppelung mit Arbeit in christlicher Perspektive einen anderen Blick auf diesen Aspekt, der für die pastoraltheologische Diskussion fruchtbar und gewinnbringend ist.

1. Arbeit – das Markenzeichen der westlichen Kultur

Arbeit ist das Markenzeichen der westlichen Kultur. Drei Perspektiven sollen diese These näher beschreiben: (1) das antike Arbeitsverständnis und die Rezeption durch Hannah Arendt, (2) die christliche Bewertung von Arbeit zwischen Mit-Schöpfung (Gen 1) und Sündenfall (Gen 3) sowie deren Konkrektion bei Benedikt von Nursia und (3) die Bewertung der Arbeit in traditioneller, moderner und postmoderner Kulturperspektive nach Maria Widl.

(1) Die jüdisch-christliche und politische Philosophin Hannah Arendt (1906–1975) unterscheidet in ihrem Werk „Vita activa oder Vom tätigen Leben“ Arbeit und Handeln, der antiken philosophischen Tradition folgend.⁴ Arendt betont die Möglichkeiten des Menschen, von Geburt an und in Gemeinschaft mit anderen durch Arbeit, Herstellen und Handeln die Welt zu gestalten. Arbeit und Herstellen dienen der Lebenserhaltung, sind mit Zwang verbunden und gehören zum menschlichen Leben dazu. Handeln dagegen beschreibt sie als Interaktion und Einmischen in gesellschaftliche Zusammenhänge, die das Überleben des Einzelnen und den Selbstbezug übersteigen. Menschsein erschließt sich für Arendt nicht nur im Arbeiten und Herstellen, sondern vor allem im (öffentlich-politischen) Handeln. Das Mittelalter und die Neuzeit hätten das Gleichgewicht dieser drei Seinsweisen des Menschen verstellt. Im Mittelalter sei das Handeln zugunsten der „Vita contemplativa“⁵, der alleinigen Aus-

reihe der Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ des Deutschen Bundestages 9), Opladen 2002.

⁴ Im antiken Griechenland wurde zwischen dem freien Bürger und den bloß dienenden Tätigkeiten der Unterschichten und Sklaven unterschieden. Arbeit (Ackerbau, Handwerk, Handel) galt als niedere Tätigkeit, und nur der freie Bürger konnte sich der öffentlichen Diskussion/Politik oder der theoretischen Anschauung/Philosophie widmen. Aristoteles unterschied ποιήσις (Hervorbringen und Herstellen) von πράξις (Teilnahme am öffentlichen und politischen Leben) und βίος θεωρητικός (theoretische Anschauung). Menschen wurden entsprechend ihrer Tätigkeiten bewertet, und die höchste Anerkennung erfuhren die Philosophen. Vgl. dazu: Wilhelm Korff, Art. Arbeit. I. Kultur- und geistesgeschichtlich, in: Konrad Baumgartner – Peter Scheuchenpflug (Hg.), Lexikon der Pastoral (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt) Bd. 1, 2000, 74–81.

⁵ In der Hochschätzung der Vita contemplativa als Status perfectionis in der Summa theologiae von Thomas von Aquin kann dieser Eindruck entstehen, für die spätmittelalterlichen Mystiker – wie Meister Eckehard und Johannes Tauler oder Martin Luther – gilt das nicht. Erstere sahen Arbeit als Teil des religiösen Lebensvollzugs, und Letzterer

richtung auf Gott, und in der Neuzeit durch die Konzentration auf die Arbeit und das Herstellen von Konsumgütern unterbetont gewesen.⁶ Ihr Appell lautet: handelnd, d. h. im öffentlichen Raum, die eigenen vier Wände und den eigenen Kühlschrank überschreitend die Welt gestalten. Arbeit als Einheit von Existenzsicherung und Weltgestaltung zu betrachten ist das Anliegen von Hannah Arendt.

(2) Im 6. Jahrhundert gelingt es Benedikt von Nursia (480–547) – 1964 durch Papst Paul VI. als erster von heute sechs Schutzheiligen zum Patron Europas erhoben – in der Zusammenschau verschiedener monastischer Regeltraditionen (Basilius-Regel, Augustinusregel und Regula Magistri) und Überlieferungen (Johannes Cassian, Antonius) sowie der christlichen Schrifttradition (Bibel) und seiner eigenen Erfahrung in Gemeinschaft (Monte Cassino) und Einsamkeit (Enfide, Subiaco) der menschlichen Arbeit einen göttlichen Gegenpol zuzuordnen. Das Doppelgebot „ora et labora“ (bete und arbeite) wird mit der Regel des Heiligen Benedikt zum Markenzeichen der benediktinischen Ordenstradition, die das gesamte abendländische Mönchtum prägt. Die Mönche sollen zu bestimmten Zeiten arbeiten und von den Erträgen ihrer Arbeit leben. Gebet und Arbeit durchdringen sich gegenseitig, Gott soll in der konkreten und täglichen Arbeit verherrlicht werden.⁷ Arbeit hat zwei Seiten: eine weltliche, dies ist die mühevollere und routinemäßige, und eine geistliche, das ist die schöpferische und kreative Seite. Der ausgewogene Wechsel von Anspannung und Entspannung, Aktivität und Passivität, Arbeit und Pause ist in der technisierten, hochproduktiven und leistungsorientierten Produktions-, Dienstleistungs- und Mediengesellschaft aus dem Gleichgewicht geraten. Die Folgen sind Erschöpfung, Kreativitätseinbußen und Burnout.⁸ „Ora et labora“ sind zwei Pole und ein Ganzes: Arbeit muss der aktiven und passiven Seite unseres Lebens gerecht werden. Arbeit muss Ergebnisse, Wissen und Können ebenso ermöglichen wie Erleben, Erkennen und Zulassen.⁹ In der Managementliteratur ist das benediktinische Postulat „ora et labora“ in den säkularen Kontext mit der Rede von der Work-Life-Balance übersetzt.

(3) Die Pastoraltheologin Maria Widl entwickelt in ihrer Habilitationsschrift, ausgehend von der Annahme, dass die Gegenwart durch einen Paradigmenwechsel von der Moderne zur Postmoderne geprägt ist, ein Deutungs-

sah die Welttätigkeit des Menschen als seine ihm eigene, wenn auch nicht heilsrelevante Aufgabe.

⁶ Vgl. Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München u. a. ⁹2010.

⁷ Vgl. Salzburger Äbtekonzferenz (Hg.), Die Regel des heiligen Benedikt, Beuron ⁹1990.

⁸ Vgl. DIE ZEIT, Burnout, 49/2011.

⁹ Vgl. Friedrich Assländer – Anselm Grün, Spirituell Zeit gestalten mit Benedikt und der Bibel, Münsterschwarzach 2008, besonders 115–128.

mustermodell, welches sie als Erklärung für innerkirchliche Konflikte in Bezug auf die verschiedenen Deutungen der Moderne heranzieht. Dieses Deutungsmustermodell speist sich aus drei Grundannahmen. Erstens: Es hat ein Paradigmenwechsel von der Moderne zur Postmoderne stattgefunden. Zweitens: Die (beginnende) Postmoderne ist durch einen Paradigmenpluralismus geprägt. Drittens: Eine Paradigmenverschränkung ist möglich.¹⁰ Ausgehend von diesem Modell und in Verbindung von bibeltheologischer Argumentation und dem Bezug zur spirituellen Tradition der Kirche lassen sich verschiedene gesellschaftliche und kirchliche Bewertungen der Arbeit herausarbeiten. Im traditionellen Verständnis spielt der Opfergedanke die zentrale Rolle: Es gibt viel zu tun, das meiste davon ist mit Mühen und Sorgen, mit Lasten und Problemen behaftet. Wir stehen in der Geschichte des ersten Sündenfalls und sind aus dem Paradies vertrieben. Daher müssen wir „im Schweiß unseres Angesichts unser Brot verdienen“ (Gen 3,19) und vom Ertrag unserer Hände Arbeit leben. Die spirituelle Seite dieser Bewertung von Arbeit findet sich in dem vierteiligen Werk „Über die Nachfolge Jesu Christi“ (De imitatione Christi) von Thomas von Kempen (1379/80–1471), das die Klerus- wie Laienfrömmigkeit über Jahrhunderte nachhaltig prägte.¹¹ Es gehe darum, das tägliche Kreuz von Mühe und Arbeit geduldig und demütig auf sich zu nehmen, darin Jesus nachzufolgen und dadurch das ewige Seelenheil zu erreichen. Der Opfermut wird zur zentralen spirituellen Tugend.

Ein anderes Bild von Arbeit entwickelt sich in der Moderne. Die Moderne kommt nach dem Zweiten Weltkrieg zu ihrer vollen Entfaltung und gipfelt in den Studenten- und Bürgerrechtsbewegungen der 1968er Jahre. In den Jahren 1945–1949 werden die Schäden und Zerstörungen des Krieges überwunden, und ab den 1950er Jahren ist vom Wirtschaftswunderland Deutschland die Rede. Der Soziologe Franz-Xaver Kaufmann beschreibt die moderne Kultur mit den Stichworten: Individualität, Säkularität, Pluralität und Modernität; dazu kommen ein unübertroffenes Freiheitsstreben, räumliche Mobilität und eine Bildungsexplosion vor allem bei Mädchen und Frauen. Moderne Menschen halten vom Opfergedanken gar nichts. Er erscheint ihnen barbarisch, als überholtes Relikt, welches dem Menschen nicht würdig ist. Frei will und soll sich der Mensch entscheiden, er darf aufrecht für seine Interessen eintreten, soll einbringen dürfen, was ihm/ihr wichtig ist. Dialog- und Kompromissbereitschaft, Konflikt- und Trauerarbeit werden zu Schlüsselbegriffen.

¹⁰ Vgl. Maria Widl, *Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute 48)*, Stuttgart 2000, 84–173.

¹¹ Vgl. dazu vertiefend mit einer Einführung zur christlichen Mystik und Wirkungsgeschichte sowie Briefen und Stimmen von und über Thomas von Kempen: Gerhard Wehr (Hg.), *Nachfolge Christi – Thomas von Kempen. Textauswahl und Kommentar*, Wiesbaden 2011.

Angesichts der menschenverachtenden und -vernichtenden Ereignisse des Zweiten Weltkrieges (Holocaust, Vertreibungen, Vergewaltigungen usw.) werden allgemeine Menschenrechte, unabhängig von Gruppen- und Standeszugehörigkeit, Geschlecht, Hautfarbe, politischer und religiöser Gesinnung, Arbeit und Leistung, postuliert.¹² Jede/r hat das Recht auf ein menschenwürdiges Leben, unabhängig von Arbeit und Leistung. Die Erklärung der Menschenrechte und der moderne Sozialstaat sind Früchte dieser Entwicklung.¹³

Der Bruch mit der Moderne entsteht angesichts der Grenzen des Fortschrittsglaubens und den zerstörerischen Folgen einer technisierten Welt für die Umwelt (z. B. die Super-GAU's Tschernobyl 1986 und Fukushima 2011). Anfang der 70er Jahre zerbricht mit dem Ölschock¹⁴ und dem Bericht an den

¹² Die Idee der Menschenrechte ist ein Produkt neuzeitlichen Denkens, welche sich im 18. Jahrhundert von Amerika beginnend langsam durchsetzte. Die geschichtlichen Wurzeln reichen jedoch weiter zurück und haben einen formalen und ideengeschichtlichen Hintergrund. Die formalen Wurzeln sind u. a. (1) der stoische Gedanke des alle Gemeinschaftszugehörigkeiten überbietenden Weltbürgertums, (2) der biblisch-christliche Gedanke der Gleichheit aller Menschen durch die Schöpfung und die darin geschenkte Gottebenbildlichkeit (imago Dei) sowie (3) die faktischen Standesvorrechte aus den Herrschaftsverträgen im Hoch- und Spätmittelalter, wie z. B. die Magna Charta Libertatum von 1215. Ideengeschichtlich sind die Menschenrechte mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt (René Descartes) verbunden. Die Aufklärung im 18. Jahrhundert, die Französische Revolution (1789) und deren Folgen werden erst durch diese Wende zum Subjekt ermöglicht. Menschenrechte sind eine Art „natürliches Recht“, die die Gesellschaftlichkeit der Menschheit gegen Egoismus und Willkür sichert. In der Soziallehre machte sich auch die katholische Kirche nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und deren vorherigen strikten Ablehnung im 19. Jahrhundert ab Mitte des 20. Jahrhunderts die Unterstützung, den Schutz und die Proklamation der Menschenrechte zu eigen, zuerst in der Enzyklika „Pacem in terris“ von Johannes XXIII. (1963) und in den Texten des II. Vatikanums (1962–65) mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“; vgl. dazu: Konrad Hilpert, Art. Menschenrechte. I. Theologisch-ethisch. II. Systematisch-theologisch, in: LThK Bd. 7, ³2009, 120–127.

¹³ Die Vereinten Nationen bekundeten 1948 in einer Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte den unabhängigen und leistungsfreien Schutz des Menschen. Diese Erklärung wurde in den folgenden Jahren immer wieder erweitert, vertieft und spezifiziert. In Deutschland haben diese bekundeten Menschenrechte in den ersten 19 Artikeln des Grundgesetzes als Grundrechte (Art. 1–19 GG) Eingang in die nationalstaatliche Verfassung gefunden.

¹⁴ Der enorme Rohölpreisanstieg aufgrund von gesenkter Förderung 1973 führt zu Ölnknappheit in der Bundesrepublik Deutschland. Als politisches Druckmittel gegen die westliche Kultur senken die rohölfördernden Länder (OPEC) ihre Ölförderung. Damit wollten sie die Unterstützung der westlichen Industrieländer für die israelische Regierung im Jom-Kippur-Krieg im Oktober 1973 unterbinden. Der Rohölpreis stieg in der Folge um

Club of Rome „Über die Grenzen des Wachstums“ der Fortschrittsmythos. Der Ölschock und die beginnende Bewusstwerdung der „Grenzen des Wachstums“ werden mit dem beginnenden 21. Jahrhundert zu einer neuen gesellschaftlichen Strömung, die unter dem Stichwort „Postmoderne“ verhandelt wird. Sie ist geprägt von massiven religiösen Sehnsüchten einerseits und der Suche nach pragmatischen Problemlösungen andererseits. Arbeit wird angesichts der Erfahrungen von monotoner Fließbandarbeit, prostitutiver outbound Callcenter-Arbeit¹⁵ und einer enormen Massenarbeitslosigkeit vor allem in den Neuen Ländern wiederum anders bewertet. Eine immer größere Gruppe von Menschen ist dauerhaft auf Sozialleistungen angewiesen und kann nicht mehr in den Arbeitsmarkt integriert werden.¹⁶ Die Debatten darüber verlaufen zwischen dem Vorwurf der „sozialen Hängematte“ auf der einen und dem Verlust von Menschenwürde und Freiheit durch soziale Nutzlosigkeit auf der anderen Seite. Junge Menschen, die für sich eine Chance sehen, wollen bei ihrer Arbeit alles geben, zugleich aber damit glücklich werden. Der eigene berufliche und ehrenamtliche Einsatz soll sich nicht nur lohnen, er soll persönlich bereichern und einen zu dem machen, was man sein kann.¹⁷ Der Berufungsgedanke klingt an.

Arbeit wurde und wird im Lauf der Geschichte immer wieder unterschiedlich bewertet. Die Bewertung derselben hängt jedoch sehr eng mit dem die Zeit prägenden Menschenbild zusammen. Das Christentum prägte mit seinem speziellen Menschenbild (imago Dei) die europäische Kultur entscheidend mit. In den Ordenstraditionen erfuhr die positive Bewertung der Arbeit und des Menschen eine konkrete Gestalt. In der Gegenwart kann die Wiederentdeckung der Berufungsdimension des Menschen einen neuen Blick auf Arbeit und Ehrenamt/Engagement ermöglichen.

70 % an. In den darauffolgenden Jahren kam es fast periodisch immer wieder zu erheblichen Rohölpreisanstiegen, meist durch Kriege auf der Arabischen Halbinsel verursacht.

¹⁵ Inboundcallcenter sind Serviceangebote von Firmen und Dienstleistern. Kunden können z. B. bei speziellen Servicenummern anrufen und bekommen qualifizierte Auskunft oder Unterstützung. Outbound bedeutet, dass Anrufe getätigt werden und z. B. Finanz- oder Versicherungsprodukte am Telefon verkauft werden müssen.

¹⁶ Der moderne Sozialstaat ist in der Krise. Dies ist jedoch bereits seit den 1980er Jahren bekannt. Franz-Xaver Kaufmann hat unermüdlich die Chancen und Grenzen desselben ausgelotet und beschrieben. Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Sozialpolitik und Sozialstaat. Soziologische Analysen, Wiesbaden 2009.

¹⁷ Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich, Frankfurt/M. ²2011, besonders: Thomas Gensicke, Wertorientierungen, Befinden und Problembewältigung, 187–242.

2. Berufung – ein Wesensmerkmal des Menschseins

Berufung ist aus christlicher Perspektive ein Wesensmerkmal des Menschseins. Dieses weite Berufungsverständnis ist im Laufe der Jahrhunderte der Kirchen- und Weltgeschichte verengt und erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder geweitet worden.

Die christlich-abendländische Kultur ist seit der Konstantinischen Wende durch eine Volkskirchlichkeit geprägt, die durch Anteilhabe am kirchlichen Leben ohne eine persönliche Glaubensentscheidung bestimmt ist. Eine solche trafen nur die „Religiösen“, die eine Berufung zu einem Leben in der spirituellen Tradition eines Ordens erfahren hatten, sowie diejenigen, die als Priester leben wollten. Berufung war nur als Ordens- und Priesterberufung im Blick.

Berufung hat im Kontext des Alten Testaments vielfältige Bedeutungen und kann nicht mit einem Wort übersetzt werden. In der Grundbestimmung ist jedoch immer die besondere Beziehung Gottes zum Berufenen und umgekehrt ausgedrückt. Die Berufenen werden Gott in besonderer Weise an- und einsichtig. Jeder alttestamentlichen Berufung folgt ein konkreter Auftrag, daher sind alle alttestamentlichen Berufungserzählungen zugleich Sendungserzählungen (Mose, Samuel u. a.).¹⁸ Schöpfungstheologisch ist jeder Mensch berufen. Die „imago Dei“ (Gottebenbildlichkeit) ist Wesensmerkmal des Menschseins und daher Gabe und Aufgabe. Die „imago Christi“ (Nachfolge Christi) kann dazu ein Weg sein.¹⁹ Die Einheit von Berufenem (wahrer Mensch) und Berufenem (wahrer Gott) wird in den neutestamentlichen Schriften im besonderen Gottesverhältnis Jesu und der daraus folgenden Sendungsautorität ansichtig. Jesu Botschaft der Gottesherrschaft richtet sich an alle, aber die konkrete Berufung zur Verkündigung dieser Nachricht ergeht an Einzelne. Für Paulus entzündet sich der Berufungsgedanke am gehörten Evangelium, der Verkündigung des Beginns der Reich-Gottes-Herrschaft mitten unter uns. Damit werden wieder alle Menschen zu Berufenen.

Der Berufungsgedanke wird im kirchlichen Kontext im Gefolge des Konzils für das ganze Volk Gottes – das sind erst einmal alle Menschen unabhängig von ihrer Glaubenspraxis, des Geschlechts und ihrer Gruppenzugehörigkeit – zugänglich.²⁰ In der Anteilhabe am dreifachen Amt Jesu Christi (Priester-, Propheten- und Königtum) sind getaufte Menschen in besonderer Weise Be-

¹⁸ Vgl. Karl Hoheisel – Paul Deselaers, Art. Berufung, in: LThK Bd. 2, ³2006, 302–306.

¹⁹ Vgl. Jürgen Moltmann, Gottes Bild in der Schöpfung, in: Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 222–247.

²⁰ Vgl. das zweite Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, LG 9–18.

rufene. Im getauften Christen konkretisiert sich die Gabe und Aufgabe der Berufung: das Bewusstsein der Berufung durch Gott (Gottebenbildlichkeit und Christusbefolgung) und der Sendungsauftrag bzw. die Übernahme der Verantwortung für und die Gestaltung der Berufung.²¹

In der modernen Welt erhält der Berufungsgedanke auch eine säkulare Bedeutung: sich ganz einer Aufgabe widmen, die einen erfüllt, prägt und trägt. Die gläubige Seite davon ist ein Schöpfungsbewusstsein als Entdeckung der modernen Kultur: Der Mensch ist von Natur aus dazu begabt, Großes leisten zu können, und wird darin glücklich, wenn er dieser Berufung folgt. Unter postmodernen Voraussetzungen wird dieser Zugang erweitert: Es geht nicht mehr nur um die großen Leistungen, mit denen ein Mensch in die Annalen eingeht. Jeder Mensch hat seine Begabungen, und sie zu kultivieren tut gut. Der Zusammenhang von Beruf und Berufung klingt an. Arbeit ist nicht nur Beruf, sondern auch immer ein Stück weit Berufung.

Was passiert nun, wenn Menschen Berufe erlernen, die nicht ihrer Berufung entsprechen? Was passiert, wenn dieser Beruf und diese Berufung nicht mehr marktförmig sind und aussortiert werden? Das sind die eigentlichen Dramen unserer Zeit in Bezug auf Arbeit und Arbeitslosigkeit.

3. Charismen – wo Arbeit zur Berufung wird

Hier liegt ein Ansatzpunkt für die Kräfte des göttlichen Geistes, ohne die keine Leistung erbracht werden kann, die nachhaltig bedeutsam wäre. Diese werden in der Tradition der Kirche als Charismen beschrieben. Die Berufung Gottes konkretisiert sich in Charismen (Fähigkeiten, Begabungen, Kompetenzen), die es zu fördern, zu entwickeln und fruchtbar werden zu lassen gilt. Heute steht es an, eine Charismen-theologie zu entfalten, die zur tragenden Basis der persönlichen Seelsorge und geistlichen Begleitung unter postmodernen Voraussetzungen werden kann.

²¹ Mit dem II. Vatikanischen Konzil und seiner Volk-Gottes-Theologie wird deutlich, dass Laien und Klerus gemeinsam Träger der Seelsorge, d. h. der Pastoral sind. Pastoral bezieht sich nicht mehr auf die Versorgung der Laien durch den Klerus im Raum der Kirche, sondern Pastoral meint die gemeinsame Sorge für die und in der Welt. Volk Gottes sind Menschen, die ihrer Berufung zum Menschsein folgen. Berufung betrifft nun nicht mehr ausschließlich Ordensmenschen, Priester oder Getaufte. Berufung wird zur Bestimmung des Menschseins. Die Unterscheidung von Laien und Klerus ist eine nachgeordnete, die nicht zuletzt durch die Anordnung des Konzilsschemas deutlich wird (Volk Gottes und dann die Hierarchie). Vgl. Elmar Klinger, *Das Amt der Laien in der Kirche. Die Theologie des Volkes Gottes nach dem II. Vatikanum*, in: Elmar Klinger – Rolf Zerfaß (Hg.), *Die Kirche der Laien – eine Weichenstellung des Konzils*, Würzburg 1987, 67–85.

Charisma hat in der biblischen Tradition eine doppelte Bedeutung: Gabe und Aufgabe. Ob Paulus den Begriff der Charismen entwickelt hat oder eine im christlichen Sprachgebrauch übliche Form aufgriff und weiterentwickelte, ist nicht eindeutig nachvollziehbar. Er betont gegen die exklusive Geistbegabung die allgemeine Geistbegabung und das wertschätzende Zusammenwirken der verschiedenen Charismen aller Glaubenden und Getauften, mit einem speziellen Profil zum Nutzen und Wohl für die ganze Gemeinde. In den späteren Pastoralbriefen wird das Charisma exklusiv den Amtsträgern vorbehalten. Das den einzelnen Gläubigen verliehene Charisma ist Geschenk oder Individuation der göttlichen Gnade. Wirkung und Anspruch der Berufung konkretisieren sich je unterschiedlich und individuell in den aktuellen Lebensumständen des Einzelnen. Die Gleichheit aller Charismen drückt sich im Auftrag und Ziel derselben (Reich-Gottes-Praxis) aus, die Verschiedenheit in der Konkretion. Charismen sind nicht ethisch wertfrei. Sie können aufbauen und zerstören, herausfordern und überfordern, befreien und verpflichten. Charismen dienen der Förderung der menschlichen Person und sind der solidarischen Gemeinschaft verpflichtet. Charismen sind daher ethisch dem Personenprinzip und der Gemeinwohlforderung normativ unterstellt.²²

Ihre theologische Grundlinie könnte man mit folgenden Bausteinen beschreiben: Charismen sind jene Begabungen, die ein Mensch aufgrund seiner Geschöpflichkeit hat. Sie prägen die Person und bestimmen, wer man sein und werden kann. Damit sind die Charismen die grundlegendste Brücke jedes Menschen zu Gott, die Basis seines Gottesverhältnisses.

Charismen spenden Kraft und entfalten sich in Gemeinschaft. Das zentrale Merkmal zur Bestimmung, ob jemand ein bestimmtes Charisma hat, ist, dass er/sie daran aufblüht. Viele Aufgaben müssen Menschen erfüllen, weil es ihre (Christen-)Pflicht ist. Diese Aufgaben ermüden und führen innerhalb von wenigen Tagen zur Erschöpfung, wenn man sich ihnen mit voller Kraft widmet, ohne dass sie zu den eigenen Charismen gehören. Charismen machen den Menschen stark und glücklich, wenn er sich ihnen mit voller Kraft widmet. Zugleich ist er darin wichtig, bedeutsam, prägend für andere. Charismen sucht man sich nicht selber, sie werden von anderen als Begabungen erkannt.

In den Sozial- und Erziehungswissenschaften ist in den letzten Jahren immer wieder von Kompetenzorientierung die Rede. Die Unterscheidung zwischen Charisma und Kompetenz ist zentral. Charismen sind personal, beflügeln und fordern heraus. Kompetenzen sind vorgegeben, müssen mühevoll angeeignet und zertifiziert werden. Im Idealfall kommen Charismen in Kompetenzen zur Deckung. In der kirchlichen Debatte um Ehrenamt und Enga-

²² Vgl. Gerhard Dautzenberg – Medard Kehl – Norbert Baumert – Libero Gerosa – Herrmann Stenger, *Art. Charisma*, in: LThK Bd. 2, ³2006, 1014–1018.

gement ist es in den letzten Jahren „angesagt“, von Charismen und deren Entwicklung, Förderung und Nutzbarmachung zu sprechen.²³ Charismen dürfen nicht für die Ehrenamtlichkeit und das Engagement im kirchlichen Raum instrumentalisiert werden. Dennoch bauen sie immer Kirche mit auf: Kirche als die unsichtbare Gemeinschaft der Berufenen, die das Reich Gottes unter uns erfahrbar machen. Pastoral, Seelsorge und geistliche Begleitung müssen dabei behilflich sein, Charismen aufzuspüren, zu benennen und zu entwickeln, damit Menschen ihre Berufung (Gottesbeziehung) finden. Dabei sind nicht unbedingt nur getaufte Christen und die Entwicklung der Charismen für den Aufbau der Kirchengemeinde im Blick, sondern alle Menschen. Gemeinsame Charismensorge ist Gabe und Aufgabe des Volkes Gottes zur Gestaltung der Welt im Sinne der Reich-Gottes-Praxis.

Der Zusammenhang von Arbeit, Berufung und Ehrenamt/Engagement stellt sich daher zusammenfassend wie folgt dar: Arbeit wurde kulturgeschichtlich verschieden bewertet. Die Bewertung von Ehrenamt und Engagement hängt eng mit dem jeweiligen Arbeitsbild zusammen. Heute existieren ganz verschiedene Deutungen von Arbeit nebeneinander, diese sind für die aktive Teilnahme an Ehrenamt und Engagement entscheidend. Wer Arbeit als mühsame Pflicht und unerträgliche Last empfindet, wird sich auch nicht im Freizeitbereich engagieren. Wer dagegen Arbeit als kreativen und selbstbestimmten Vorgang erfährt, wird auch die Arbeit in Ehrenamt und Engagement nicht scheuen.²⁴ Ein anderes Bild von Arbeit klingt im Berufungsgedanken an. Berufung ist die Suche nach den verborgenen (göttlichen) Kräften, Gaben und Begabungen, die dem Menschen und seiner Umwelt dienlich sind. Ehrenamt und Engagement sollten Freiraum und Möglichkeiten bieten, der eigenen Berufung auf die Spur zu kommen. Hier kann die Theologie der Sozialen Arbeit dienlich sein, wenn sie ein weites Berufungsverständnis zu kultivieren lehrt.

²³ Vgl. Silke Obenauer, *Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeiterschaft in der evangelischen Kirche* (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 14) Berlin 2009; Manfred Baumert, *Natürlich – übernatürlich: Charismen entdecken und weiterentwickeln. Ein praktisch-theologischer Beitrag aus systematisch-theologischer Perspektive mit empirischer Konkretion* (Europäische Hochschulschriften 921), Frankfurt/M. 2011.

²⁴ Finanzielle Sicherheit, frei verfügbare Zeit und Kinder sind jene Faktoren, die die Übernahme von Ehrenamt und Engagement entscheidend positiv beeinflussen. Die individuelle Bewertung von Arbeit ist in diesem Zusammenhang noch nicht betrachtet worden. Der Soziologe Heinz Bude beschreibt Deutschland als gesplante Gesellschaft. Die Unterschichten kommen heute immer weniger mit den Mittel- und Oberschichten in Kontakt. Diese wohnen in separaten Wohnvierteln, kleiden, sprechen und pflegen sich verschieden. Nicht zuletzt werden Bildung und Arbeit komplett unterschiedlich bewertet. Vgl. Heinz Bude, *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, München 2010.

Prof. Dr. Maria Widl
Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Dipl.-Theol./ Dipl. Soz.-Päd. Daniela Bethge
Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Erfurt
Nordhäuser Str. 63
D-99089 Erfurt
Fon: +49 (0)361 73725 71 bzw. 25 72
Fax: +49 (0)361 73725 09
eMail: maria.widl(at)uni-erfurt(dot)de
eMail: daniela.bethge(at)uni-erfurt(dot)de
Web: <http://www.uni-erfurt.de/pastoral>

Martin Lörsch – Peter Nilles

„Von der Fähigkeit, von Freiwilligen für das Ehrenamt in der Kirche zu lernen“

Personalentwicklung, Kirchen- und Gemeindeentwicklung durch die sozialen Lerndienste – am Beispiel des Bistums Trier

Im Jahr 1990 gründeten Jugend- und Erwachsenenverbände im Bistum Trier den Verein „Sozialer Dienst für Frieden und Versöhnung im Ausland (SDFV) e. V.“ Heute trägt der Verein den Namen SoFiA: „Soziale Friedensdienste im Ausland“. Im Sommer 1992 konnte er den ersten Freiwilligen, einen jungen Erwachsenen im Auftrag des BDKJ Trier, in ein Landschulinternat im Erzbistum Sucre, der Partnerkirche in Bolivien, entsenden. Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt haben aus dem Bistum Trier rund 400 junge Erwachsene (und auch einige Erwachsene in der bzw. am Ende der Berufsphase) einen Dienst als Freiwillige bzw. Freiwilliger im europäischen Ausland oder in Übersee (Bolivien, Brasilien, Ghana, Nigeria, Indien, Palästina, Syrien ...) absolviert. Im Jahr 2010/2011 sind 30 Freiwillige im Einsatz. Im August bzw. September 2011 werden wiederum 32 Freiwillige zu ihrem Dienst aufbrechen. Das Konzept für die Auswahl, die Vorbereitung, den Einsatz und die Begleitung vor Ort sowie die Reflexion des Einsatzjahres wurde seit den Anfängen weiterentwickelt und fortgeschrieben. In den letzten Jahren kamen die staatlichen Initiativen „Weltwärts“ und das Reverse-Programm hinzu, konkret der Einsatz von Freiwilligen aus dem Partnerland Bolivien sowie weiteren elf lateinamerikanischen, afrikanischen, nahöstlichen und osteuropäischen Partnerländern in pastoralen und karitativen Einrichtungen des Bistums Trier oder in Kirchengemeinden.

Für das Thema des Kongresses „Zwischen Lust und Ehre. Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft“ (12.–15.09.2011) in Freising bietet das pastorale Feld der sozialen Lerndienste (zu dem das Freiwillige Soziale Jahr, bisher der Zivildienst und künftig der Bundesfreiwilligendienst zu zählen sind) reiche Anstöße und ein durchdachtes, in Jahren gereiftes pastorales und pädagogisches Konzept, dessen Relevanz in diesem Papier zur Diskussion gestellt werden soll.

1. Über die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen

Vor fast 20 Jahren (am 2. Februar 1992) hat Bischof Hermann Josef Spital, Trier, ein Pastoral Schreiben mit dem Titel veröffentlicht: „Über die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen. Überlegungen zu Weitergabe des Glaubens“¹. Darin lud er die Seelsorgerinnen und Seelsorger ein, mit ihm ins Gespräch zu treten, wie die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation gelingen kann. Anhand des Schlüsselbegriffs „Erfahrung“ reflektiert Bischof Spital über die Weitergabe des Glaubens in der gegenwärtigen Gesellschaft und verknüpft dabei seine Überlegungen mit der Sinnfrage: Wie kann Leben im Glauben unter den Bedingungen der späten Moderne gelingen, ein Leben, das Erfüllung, Glück und Sinn nicht nur verspricht, sondern Lebenserfahrung, „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) erschließt? Die Aneignung von Erfahrung muss sich in drei Dimensionen entfalten:

- a) die Grundeinstellung, eine grundsätzliche Offenheit und Begabung als Voraussetzungen, um Sinneswahrnehmungen, Erlebnisse und Eindrücke im alltäglichen Leben auf ihre Erfahrungsdimension hin auszuloten. Sie stellt eine Grundkompetenz dar, um das, was mir an Ereignissen widerfährt, als Erfahrung überhaupt wahrnehmen zu können;
- b) die Bereitschaft, in Interaktion und in Kommunikation mit anderen Menschen zu treten, damit sich in der Begegnung, im Austausch und in der Irritation, in der Verunsicherung und in der geschenkten Ansicht eine neue Erfahrung erschließt;
- c) die Fähigkeit, die gewonnene Einzelerfahrung auf der Metaebene zu reflektieren und auf den zu verallgemeinernden Lernertrag hin auszuloten und für weitere Erfahrungen anschlussfähig zu machen und so Glaubenserfahrungen zu einem inkarnierten Glaubenswissen zu generieren (vgl. die Erkenntnis der Emmaus-Jünger „Brannte uns nicht das Herz in der Brust ...?“ – Lk 24,32).

Den Ansatz von Bischof Spital sehen wir im Konzept der Freiwilligen-Dienste realisiert. Denn den sozialen Lerndiensten geht es nicht in erster Linie und nicht nur um eine Zurüstung für den (meist einjährigen) Einsatz in einer sozialen oder kirchlichen Einrichtung im In- oder Ausland. Den Freiwilligen eröffnet sich die Chance, in diesem Sinne Erfahrungen zu machen und in den Tiefendimensionen ihrer eigenen Existenz Sinn, neue und qualitativ bereichernde

¹ Hermann Josef Spital, Über die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen. Überlegungen zu Weitergabe des Glaubens. Hg. v. Bischöflichen Generalvikariat, Trier 1992.

Beziehungen aufzubauen. Sie ermöglichen ihnen, dass sie angerührt werden vom Geheimnis des Lebens in der Begegnung mit Gott.

2. Unterbrechung – damit Neues sich seinen Weg bahnen kann

Mit der Perspektive, neue Lebens- und Glaubenserfahrungen zu ermöglichen, sind die sozialen Lerndienste im Bistum Trier unter theologischen, pastoralen und pädagogischen Aspekten entwickelt und didaktisch konzipiert worden. Anhand eines vierstufigen Personalentwicklungskonzepts werden die Freiwilligen auf ihren Einsatz vorbereitet. Anhand dieses Stufenmodells wird Personalentwicklung der Freiwilligen ermöglicht und seitens der Sozialen Lerndienste organisational sichergestellt: z. B. in der Zwischenauswertung, der persönlichen Begleitung durch eine Bezugsperson oder die Projektverantwortlichen vor Ort, in der Schlussreflexion am Ende des Einsatzes. Dieses vierstufige Personalentwicklungskonzept besteht aus den Elementen: Unterbrechung – Einladung – Berührung – Sendung.

- **Unterbrechung:** aus den Routinen der Schule (meist nach dem Abitur) oder dem Beruf aussteigen und die vertrauten Muster in der Familie und im Freundeskreis verabschieden, einen „Schnitt“ machen, „Time out“ als Unterbrechung auf der „Autobahn beruflicher und persönlicher Karriere“ einlegen. Johann Baptist Metz hat es sinngemäß einmal so formuliert: „Unterbrechung, das ist die kürzeste Definition von Religion.“ Religion erlaubt und fordert Unterbrechung ein. Nur wenn Muster unterbrochen werden, kann es Entwicklung und innovatives Lernen geben, kann es zu einer echten Begegnung mit den Fremden und dem Fremden auf Augenhöhe kommen. Alle Evangelien berichten, dass Jesus sich zu Beginn des öffentlichen Wirkens in die Stille zurückgezogen und gefastet hat, dass er aktiv die Unterbrechung gesucht und in sein Leben eingetragen hat (vgl. Mt 4,1–11). Die jüdisch-christliche Tradition und der Glaube der Kirche kennen viele Formen und Varianten der Unterbrechung: Advent- und Fastenzeit, Sabbat/Sonntag, Exerzitien ...).
- **Einladung:** sich auf die Einladung zur Begegnung mit der Einsatzorganisation bzw. mit den Partnern in Übersee einlassen. Aufbrechen „mit leichtem Gepäck“ im Vertrauen, dass die Einladung ernst gemeint und gut gemeint ist. Sich einladen lassen wie zur Geburtstagsparty oder einer Hochzeitsfeier ... Viele Gleichnisse Jesu handeln von Einladungen, und Jesus selbst ist vielen Einladungen gefolgt (Lk 24,29; Joh 2,1–11...) und war ein gern gesehener Gast „bei den Sündern und Zöllnern“.

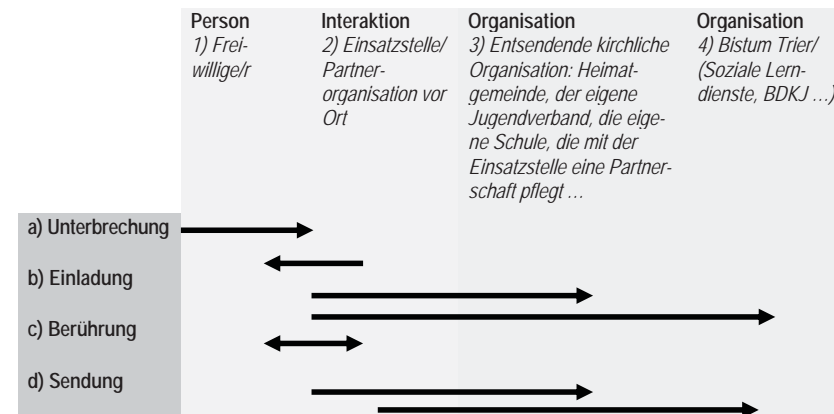
- **Berührung:** in Kontakt treten, nicht auf Abstand bleiben, Berührung suchen, sich anrühren zu lassen und berührt werden – von dem Schönen und Schmutzigen, der Frohen und Traurigen. Viele Briefe von Freiwilligen erzählen von der emotionalen „Achterbahnfahrt“ aufgrund der Berührungen mit den Menschen in der Einsatzstelle. Sie berichten, dass sie in dieser Zeit viel gelacht, aber auch viel geweint haben. Berührungen lassen nicht kalt, sie gehen „zu Herzen“. Von Jesus erzählen die Evangelien in einer ganzen Reihe von Heilungsgeschichten, dass die Menschen seine Berührung gesucht haben und dass er sich von ihnen hat anrühren lassen. Sie spürten instinktiv: Von ihm geht eine heilsame und heilende Kraft aus (vgl. z. B. Mk 1,40–45; 5,21–34).
- **Sendung:** Wer gute neue Erfahrungen gemacht hat, kehrt verändert an seinen Herkunftsort zurück. Was man als neue Lebensqualität entdeckt und als Erkenntnis und als neuen Lebensstil sich angeeignet hat, wird man nicht für sich behalten. Gute Erfahrungen münden ein in die Sendung (vgl. die Emmaus-Geschichte Lk 24,33-35). In unserem Fall ist an erster Stelle an das konkrete Beziehungsnetz als „relevante Umwelt“ der Freiwilligen zu denken: die Einsatzstelle, die entsendende Gemeinde oder der eigene Jugendverband, die Familie, die Angehörigen, der Freundeskreis der Freiwilligen.

In den Begegnungen mit (jungen) Menschen, die sich für einen Einsatz im Freiwilligendienst (im In- oder Ausland) entscheiden, kann man den Eindruck gewinnen, dass die Mehrzahl von ihnen Prozesse durchlaufen, die sich den oben genannten vier Stufen der Personalentwicklung zuordnen lassen.

3. Im Dialog mit Freiwilligen neue Erfahrungen (nicht nur) für das Ehrenamt gewinnen

Erfahrungen auf der personalen Ebene bedürfen eines spezifischen und voraussetzungsreichen Transfers, damit diese in einer (kirchlichen) Organisation wie z. B. der Heimatpfarrei, dem eigenen Jugendverband, dem Bistum Wirkung zeigen und fruchtbar werden können. In der Regel geschieht der „Wissenstransfer“ über die Zwischeninstanz von Interaktionssystemen, d. h. über den persönlichen Austausch „unter Anwesenden“ zwischen Freiwilligen auf der einen und Repräsentanten/-innen der an der Entsendung beteiligten Organisation auf der anderen Seite. Gelingt dieser Transfer (etwa in Form von Gesprächen, in E-Mails oder über Skype, in schriftlichen Berichten über die konkreten Erlebnisse und Erfahrungen im Einsatzfeld), kann die Erfahrung von Freiwilligen für die unterschiedlichen kirchlichen Organisationen fruchtbar

und als organisationales Wissen gespeichert werden. Dieser Wissenstransfer personaler Erfahrungen in organisationales Wissen mit Hilfe von Interaktionssystemen soll (etwas schematisch) mit Hilfe der folgenden Matrix² dargestellt werden:



Unter dem Aspekt „Freies Engagement in Gesellschaft und Kirche“ lohnt es sich, den Blick zu weiten und auf die Zeit nach ihrer Rückkehr in den Alltag zu richten. Dann stellen sich spannende Fragen, deren Beantwortung einen produktiven Beitrag zum Kongress liefern:

- Was können Kirche und Gemeinde, Verbände und Projektinitiativen in Bezug auf die Entwicklung und Fortschreibung des Profils des Ehrenamtes von den Freiwilligen und diesem Konzept der Personalentwicklung lernen?
- Wie kommt es in der Kirche zu einer Kommunikation über die gewonnenen Erfahrungen von Freiwilligen, die zu einem gemeinsamen Suchen nach dem „Mehr“ von Lebenssinn und Lebensqualität (vgl. „Leben in Fülle“ – Joh 10,10) motiviert?
- Welche Impulse und Hinweise lassen sich aus der oben genannten Matrix für die Personalentwicklung von Haupt- und Ehrenamtlichen und die kirchliche Organisationsentwicklung, für Prozesse der Kirchen- und Gemeindeentwicklung in der gegenwärtigen Phase des Wandels von Kirche und Gesellschaft ableiten?

² Peter Nilles, Soziale Lerndienste, Trier.

- Wie steht es um die Irritationsfähigkeit und -bereitschaft, d. h. die Aufnahmebereitschaft von Kirche und Gesellschaft, der entsendenden Gemeinde oder des eigenen Verbandes, die Erfahrungen der Freiwilligen-Dienste als „Unterbrechung“ zuzulassen, sich auf einen „folgenreichen“ Austausch mit den Erfahrungen der Freiwilligen, ihren Erkenntnissen und Anfragen einzulassen? Wie viel Eigeninitiative, zweckfreies Engagement und Partizipation wird ihnen in gewachsenen kirchlichen Strukturen zugestanden?
- Wie steht es um die „Anschlussfähigkeit“ derer, die „zu Hause geblieben sind“, die sich nicht auf den Weg gemacht, die keine Erfahrungen dieser Art gemacht haben (vgl. der ältere Sohn in der Geschichte vom Guten Vater und den zwei Söhnen, Lk 15,11–32)? Diese Frage stellt sich vor allem dann ganz massiv, wenn die Be-Geisterung der Freiwilligen auf die Teilnahmslosigkeit der Zuhausegebliebenen trifft.
- Wo sind die Räume zur Erfahrung (nicht nur von Ehrenamtlichen) von Unterbrechungen in einer Welt, die jegliche Unterbrechung verbannt, versichert, nicht vorsieht ...?
- Wie kommt es zu einem Austausch, der sowohl auf das individuelle Leben als auch die kollektive Dimension im Blick hat und sich auf unsere Kirche, auf die Gesellschaft und das Zusammenleben der Kulturen in Deutschland und Europa richtet?

„Über die Fähigkeit Erfahrungen zu machen“: Die Freiwilligen-Dienste als eine besondere Form des Ehrenamtes eröffnen die Möglichkeit, Erfahrungen zu machen und zur Kommunikation von (Glaubens-)Erfahrungen zu befähigen. Sie sind für uns ein lohnendes Beispiel und eine inspirierende Quelle, zukunftsweisendes Wissen über das Ehrenamt miteinander zu teilen und in der Kirche zu generieren.

Msgr. Prof. Dr. Martin Lörsch
 Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier
 Universitätsring 19
 D- 54296 Trier
 Fon: +49 (0)651 201-3520
 Web : <http://www.theo.uni-trier.de/mitarbeiter.php?id=70021>
 eMail: [loersch\(at\)uni-trier\(dot\)de](mailto:loersch(at)uni-trier(dot)de)

Dipl. theol. Peter Nilles
 Leiter der Arbeitsstelle Soziale Lerndienste im Bistum Trier und
 Geschäftsführer von SoFIA, Soziale Friedensdienste im Ausland e. V.
 Dietrichstr. 30a
 D-54290 Trier
 Fon: +49 (0)651 99 37 96-306
 eMail: [peter.nilles\(at\)soziale-lerndienste\(dot\)de](mailto:peter.nilles(at)soziale-lerndienste(dot)de)
 Web: <http://www.soziale-lerndienste.de/>

„Freiwillige Dienste“ (Ehrenamt)
zwischen „Charismen- und Aufgabenorientierung“

Grundorientierung

Es braucht begriffliche Klarheit. Ehrenamt ist der alltagssprachliche Begriff u. a. auch in der Pastoral sowie der kirchlichen Verbandsarbeit für nichtbezahlte freiwillige Tätigkeiten. Ehrenamt verweist zum einen auf Aufgaben, die durch Satzung oder kirchenrechtliche oder andere rechtliche Regeln, zum anderen auf Aufgaben, die zur Erfüllung kirchlicher Grundvollzüge in Kooperation mit den Ämtern und Diensten von Frauen und Männern wahrgenommen werden (müssen), damit Kirche ihren Aufgaben nach innen und nach außen gerecht werden kann. Es handelt sich prinzipiell um nichtbezahlte Leistungen, die freiwillig erbracht werden. In diesem Sinne erweitern wir hier den klassischen Ehrenamtsbegriff durch den Begriff der „freiwilligen Dienste“. Er soll deutlich machen, dass die Frauen und Männer, die solche freiwilligen Dienste tun, dies freiwillig und ungeschuldet tun und dafür ein breites Spektrum an Motivationen intrinsischer sowie extrinsischer Art zur Verfügung stellen. Damit geht es auch um die Spannungen, wie Motivationen angeregt werden können und worin die Gefahren liegen, dass die mit den unterschiedlichen Motivationen verbundenen Erwartungen nicht leichtfertig enttäuscht werden.

Neben einführenden Hinweisen zur Kirche als „Pastoralgemeinschaft“ und als „Religionsgemeinschaft“ (vgl. Hans Joachim Sander) entwickeln wir den Zugang zur Frage der freiwilligen Dienste in vier praktisch-theologischen Thesen, die theoretisch und mit Beispielen illustriert werden.

1. Kirche ist in erster Linie „visionäres“ Ereignis
und „Pastoralgemeinschaft“

„Das Zweite Vatikanische Konzil hat in Erinnerung gebracht und eindeutig festgestellt: Die Kirche als Volk Gottes lebt auch ganz entscheidend von den Charismen, die der Geist Gottes allen Getauften und Gefirmten schenkt. Jesus forderte dazu auf, die eigenen Talente nicht zu vergraben, sondern sie zur Entfaltung zu bringen. Schon zum Selbstverständnis der paulinischen Gemeinden gehörte die Mitarbeit vieler gemäß ihren Fähigkeiten und Begabungen. So bedeutet auf der Grundlage des Evangeliums ehrenamtliches Laienengagement in der Kirche heute, dass Frauen und Männer, Junge und Alte ihre Begabungen im Dienst an den Mitmenschen einbringen, ihren

Verantwortungsbereich mitgestalten und somit wirkungsvoll das Miteinander in Kirche und Gesellschaft stärken können. Die Charismen vieler Christinnen und Christen liegen jedoch brach.¹

Eine neue „Kultur des Ehrenamtes“, die sich den kommunikativen Kirchenbildern vom „Leib Christi“ und vom „Volk Gottes unterwegs zum Reich Gottes“ des II. Vatikanischen Konzils verpflichtet fühlt, braucht qualifizierte Dialoge und Begegnungen. In den anstehenden Dialogprozessen wirkt auch das Eingeständnis von Ohnmachtserfahrungen und die Spannung zwischen Macht-Haben und Auf-Macht-Verzichten; es geht besonders auch um den Verzicht auf „Besserwisseri“. Für das Gelingen der Dialogprozesse ist auf Bevormundung und Übergriffigkeit im Denken und Handeln zu verzichten.

Angesagt ist der Respekt vor jedem Menschen und seinem Schicksal und einen Blick für die Freuden und Hoffnungen, Sorgen und Nöte der konkreten Menschen (Wahrnehmung von Not statt Rekrutierung). Nur in einem solchen Klima können die von Gott geschenkten Talente und Gaben wachsen, sich entfalten und entdeckt werden (Lk 19,15–17).

Die Talente sind grundsätzlich gleichwertig und gleichwichtig. Sie vertragen keinen „Rangstreit“. Die Schriften des Neuen Testaments enthalten teilweise „Dienstlisten“, die verschiedene Aufgaben und damit verbundene Talente bzw. Gnadengaben – als von Gott geschenkte Fähigkeiten – aufzählen (vgl. Röm 12,1–8; 1 Kor 12,12–31).

Das Aufspüren, Koordinieren und Vernetzen von „Charismen“ ist eine wesentliche Leitungsaufgabe in einer christlichen Gemeinde (LG 30). Mit „Gaudium et Spes“ ist die Suche nicht mehr auf den binnenkirchlichen Raum zu beschränken (GS 1). Auch die Pastoralen Leitlinien des Bistums Trier von 2007 ermutigen in allen wichtigen Fragen zu einer Zusammenarbeit mit „allen Menschen guten Willens“.²

2. Kirche als konkrete raum-zeitliche Größe ist auch Organisation und „Religionsgemeinschaft“

Neben der Orientierung der pastoralen Praxis an den von Gott geschenkten Gaben ist die Suche nach freiwilligen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen an den

¹ Für eine Kultur des Ehrenamtes. Handlungsempfehlungen an Verantwortliche in Kirche und Gesellschaft (Erklärungstext). Vollversammlung des ZdK am 15./16. Juni 2004 in Ulm, 1 (<http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/6/>; 16.07.2012).

² Vgl. Reinhard Marx, Pastoralen Leitlinien für das Bistum Trier „Als Gemeinschaft in Bewegung – nach innen und nach außen“, in: Amtsblatt Bistum Trier. 8. Februar 2007. Nr. 24, hier S. 45, 6. Leitlinie.

Aufgaben der konkreten pastoralen Räume (Pfarreien, Dekanate) auszurichten (Pastoralplan).

Mit gemeinsamer pastoraler Planung verbindet sich die Hoffnung auf Rückkehr zur Übersichtlichkeit und einen Zuwachs an Verbindlichkeit und Nachhaltigkeit des pastoralen Handelns. Mithilfe eines Pastoralplans können wohl auch innovative pastorale Projekte gestartet werden, die dazu beitragen, die Kirche in unserer Gesellschaft für die Herausforderungen der Evangelisierung, für das Bezeugen der Frohen Botschaft „mitten unter den Häusern der Menschen“ (Christifideles Laici, Nr. 2) neu zu positionieren.

Gemeinsame pastorale Planungen erfordern intensive Gesprächs- und Begegnungsprozesse unter den haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen über Gottes- und Menschenbild sowie über Seelsorge- und Kirchenverständnis.

Zur Ausführung der im Pastoralplan formulierten Aufgaben sind differenzierte Leitungs- und Mitarbeiterstrukturen notwendig (gestufte freiwillige Dienste).

Die freiwilligen Dienste brauchen auf den folgenden drei Ebenen Unterstützungs- und Anerkennungssysteme:

- auf der Ebene der Pfarreien
- auf der Ebene der Dekanate
- auf der Ebene des Bistums.

Quer zu den und innerhalb dieser Ebenen geht es darum, mit feststehenden und variablen inhaltlichen Modulen auf der Grundlage eines modernen emanzipatorischen Bildungsverständnisses anzusetzen, Hauptamtliche und Männer und Frauen in den freiwilligen Diensten am Reich Gottes orientiert miteinander ins Gespräch zu bringen zur Entwicklung von Glaubenskommunikation. Im Bistum Trier liegt dafür die Idee einer sogenannten „Ehrenamtsakademie“ vor.

Damit ist gemeint, eine Einrichtung zu haben, die freiwillige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Territorium und Kategorie gezielt auf die Erfordernisse ihrer Tätigkeit hin fördert, qualifiziert und ggf. zertifiziert. Sie dient auch der Förderung der menschlich-sozialen und religiös-spirituellen Kompetenz der freiwilligen Mitarbeiter/-innen.

Bei der Formulierung der Qualifikationsziele und Bildungsprozesse sind der soziale Raum der freiwilligen Dienste und die darin handelnden Personen zu berücksichtigen.

Dabei greift eine solche Einrichtung die vielfältigen guten Maßnahmen zur Unterstützung Ehrenamtlicher der unterschiedlichen Träger auf, richtet sie stärker als bisher auf die vom Bistum benannten Bedarfe aus und sucht nach

Synergieeffekten durch ein gutes Wissensmanagement und die Bildung von „Referentenpools“ in Anbindung an zu gestaltende Arbeitsgruppen auf der mittleren Ebene der Dekanate.

Eine solche Einrichtung oder Akademie arbeitet an der Weiterentwicklung einer Kultur der Anerkennung und des Abschieds.

Auf Pfarreien- und Dekanatssebene ist die Schulung, Unterstützung und Beratung der „freiwilligen Dienste“ eine zentrale Aufgabe der Gemeinde- und Pastoralreferenten/-innen.

3. Thesen

These 1:

Differenzierte und qualifizierte Aufgaben ziehen differenzierte und qualifizierte Mitarbeiter/-innen an (z. B. Telefonseelsorge, Hospizarbeit, Citypastoral).

Das können wir an zwei Beispielen illustrieren.

Beispiel: Hospiz-Schulungskonzept

Wer in die Hospizarbeit schaut (z. B. St. Stephan, Andernach), sieht vielfach neue freiwillige Dienste, Männer und Frauen, die sich als Begleiterinnen und Begleiter für Menschen, die auf dem Weg zum Sterben sind, ausbilden lassen und einen zutiefst humanen und christlichen Dienst in den Stunden des Abschiednehmens leisten. Hier finden sich aufgrund der Ausschreibungen der verschiedenen Hospizvereine viele Männer und Frauen zusammen, die eine Qualifizierung für diesen Dienst durchlaufen und darin auch mit Gewinn für die eigene Persönlichkeitsentwicklung tätig werden. Es ist ein sehr sozialer Dienst, der Sterbende, Angehörige und die freiwilligen „Helfer“ angesichts des Todes in Kommunikation treten lässt. Hier finden sich in der Regel oft nicht kerngemeindlich gebundene Männer und Frauen aus unterschiedlichen Milieugruppen zusammen.

Beispiel: Citypastoral Koblenz und Saarbrücken

Citypastoral in den Städten Koblenz und Saarbrücken liegt in der Verantwortung der mittleren Ebene der Dekanate. Sie folgt einer Bistumsorientierung und will einerseits Passantenpastoral sein, andererseits auch Gesprächsseelsorge sowie Vermittlung zu weiterführenden pastoralen Begegnungen. Auch hier werden Männer und Frauen zur Übernahme solcher Gesprächsdienste und zur Selbstorganisation der Citypastoral geworben. Nach einem Auswahlverfahren werden sie weiter qualifiziert, und sie erhalten Supervision

für die laufende Aufgabe. Hier zeigt sich ebenfalls, dass sich nicht nur Männer und Frauen aus den kerngemeindlichen Zusammenhängen für die Übernahme solcher Aufgaben bewerben, sondern auch kerngemeindlich Distanzierte, die selbst auch auf der Suche nach neuen kirchlichen Erfahrungen sowie Glaubenserfahrungen sind.

In beiden Beispielen wird der Dienst auf eine überschaubare Zeitdauer hin angelegt, die Ein- und Austrittsbedingungen sind im Vorfeld klar, die Teilnahme an Qualifizierungsmaßnahmen ist Teil des Kontraktes.

These 2:

Das neue Ehrenamt ist in die Strukturen der Seelsorge mit Zuständigkeiten und Qualifikationsmöglichkeiten in das jeweilige Bistumskonzept einzubinden. Das setzt eine enge Zusammenarbeit der Verantwortlichen für Personaleinsatz und -entwicklung und der Verantwortlichen für die „Ehrenamtsakademie“ voraus.

Ein differenziertes gestuftes Ehrenamt ist auf neue Strukturen und Formen der Zusammenarbeit zwischen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen, aber auch zwischen der bestehenden Rätestruktur und neuen Leitungsstrukturen und nicht zuletzt zwischen allen kirchlichen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen mit auf das Territorium bezogenen Aufgaben und den kategorialen Diensten im sozialen Raum angewiesen (Caritasverband, Beratungsstellen, Familienbildungsstätten, Fachstellen, Verbände).

Ausbildung und Berufseinführung der Seelsorgeberufe ist im Blick auf Gehalt und Gestalt zu reformieren: z. B. Existenz- und Praxisbezug, mehr Erfahrungsbezug anstelle der Stoffüberfülle, Interdisziplinarität, mehr selbst organisiertes Lernen.

Ausbildungskonzepte und Lernprogramme religiöser und pastoraler Bildung sind teilweise für ehren- und hauptamtliche Mitarbeiter/-innen gemeinsam zu konzipieren und durchzuführen, um ein menschliches und geistliches Fundament für eine gute Zusammenarbeit in der Seelsorge zu schaffen.

Darüber hinaus braucht es Instrumente der (Konflikt-)Moderation in den störanfälligen Kooperationsstrukturen und -prozessen zukünftiger Gemeindeentwicklung (Organisationsentwicklung/Gemeindeberatung, Teamsupervision).

Der Einrichtung einer Ehrenamtsakademie kommt dann die Aufgabe zu, die Lern- und Qualifizierungsprogramme immer in Verbindung der Aufgaben- und Rollenentwicklung ehrenamtlicher und hauptamtlicher Dienste aktuell zu halten sowie Befähigungs- und Ermächtigungsdienste zu leisten, die der diakonischen, liturgischen, martyriologischen sowie koinonischen Kommunikation dienen.

These 3:

Für die Bildungs- und Beratungsangebote und -maßnahmen ist ein gemeinsames praktisch-theologisches und pädagogisches Konzept (Handlungstheorie, Systemtheorie, „Ermöglichungsdiagnostik/-pastoral“) notwendig. Darüber hinaus sind gemeinsame Projekte und Bildungsveranstaltungen durchzuführen und auszuwerten.

Das führt dann dazu, dass praktisch-theologisch sowie pädagogisch ein entsprechendes Pastoral- und Bildungskonzept zu entwickeln ist, das theologisch sowie humanwissenschaftlich und soziologisch auf der Höhe der Zeit ist. Es wäre ein Konzept zu erstellen, das folgenden Kriterien genügt:

- Klarheit in der Zuordnung von Hauptamt und freiwilligen Diensten: Wie sind die Weisungsverhältnisse in Bezug auf zentrale Aufgaben und Funktionen?
- Qualitätsanforderungen und Qualifizierungsmaßnahmen für freiwillige Dienste auf den unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Funktionen
- Anerkennung und ggf. Stärkung der Rechte und der Pflichten der ehrenamtlichen/freiwilligen Dienste in den offiziellen Gremien und Räten (Mandant und Delegation)
- Achtung der Freiwilligkeit der freiwilligen Dienste in Verbindung mit Kontrakten, durch die die wechselseitigen Bindungen geklärt sind
- Entwicklung einer Anerkennungs- und Verantwortungskultur bis hin zur Klarheit des Entscheidens

Dieser Ansatz findet sich bereits in bisher praktizierten Veranstaltungen und kann weiter ausgebaut werden:

Beispiel: Gemeinsamer Studientag zum Kirchen- und Seelsorgeverständnis für Dekanate

Hier kommen die Gruppe der Hauptamtlichen (Dekanatskonferenz) sowie die Gruppe der Ehrenamtlichen (Dekanatsräte) zusammen. Sie tauschen sich aus über die vorherrschenden Kirchen- und Seelsorgeverständnisse. Beide Gruppen profitieren wechselseitig, wenn sie sich auf ein gemeinsames Lernen einlassen und dabei fragen, wie das konkrete Leitbild der Kirche und ihrer Seelsorge im Blick auf das Dekanat ausgestaltet werden soll und welche Programme der Glaubenskommunikation davon angeregt und umgesetzt werden sollen. Dabei klären sich auch die Verantwortungsbereiche.

Beispiel: „Basiscamp“ in einem Prozess des Zusammenwachsens mehrerer Pfarreien

Hier bildet sich in einem transparenten Prozess einerseits eine Steuerungsgruppe aus den verantwortlichen Hauptamtlichen sowie den verantwortlichen Ehrenamtlichen aus den Räten. Sie verabreden den konkreten Handlungsplan und setzen diese Planung in einem diskursiven Prozess der Auseinandersetzung mit den jeweiligen Räten und den Pfarrversammlungen der jeweiligen Pfarreien aus. Die Ergebnisse dieser Erkundungen werden in das Basiscamp der Steuerungsgruppe zurückgespielt und dort ausgewertet und in die nächsten Handlungsschritte übersetzt. Voraussetzung einer solchen Arbeit ist, dass der gesamte Prozess, wie er gedacht ist, welche Schritte und Entscheidungspunkte er hat, wer darin entscheidet etc. von Anfang an offengelegt ist. Das heißt auch, dass die Beteiligungsmöglichkeiten klar geregelt sind. Hier kooperieren Freiwilligendienste und Hauptamt in einem sehr hohen Maß miteinander, ein wechselseitiges „Überfahren“ ist über den transparenten Prozess ausgeschlossen.

These 4:

Die intensivsten und nachhaltigsten gemeinsamen Begegnungen und (Glaubens-)Erfahrungen zwischen ehren- und hauptamtlichen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen ereignen sich in auf längere Zeit angelegten, von qualifizierten Gemeindeentwicklern moderierten und begleiteten (diakonischen) Gemeindeentwicklungsprozessen.

Pfarrei ist – Gemeinde muss immer wieder neu werden! – Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) betont das Zueinander von Pfarrei und Gemeinde. Das Wort Pfarrgemeinde, das nach dem II. Vatikanischen Konzil häufig benutzt wurde, setzt sich aus den zwei Hauptwörtern, „Pfarrei“ und „Gemeinde“ zusammen. Damit wurde versucht, das Kirchlich-Amtlich-Organisatorische, das im Begriff Pfarrei entscheidend ist, mit dem Anliegen der Gemeinschaft, die leben hilft, mit der innerhalb einer Gruppe gegebenen Geborgenheit und Aktionsfähigkeit und dem Anliegen des gemeinsamen christlichen Lebens zu verbinden.

Allerdings ist die Unterscheidung von Pfarrei und Gemeinde aus pastoral-theologischer Sicht hilfreich, denn sie gibt eine Orientierung pastoralen Handelns an. Denn damit Kirche Zukunft hat, braucht sie das Leben in Gemeinden und Gemeinschaften, die angesichts von Pluralisierung und Säkularisierung Zentren geistlicher Kommunikation bleiben müssen und sich stets neu bilden werden. An dieser Orientierung lässt sich eine interaktive prozesshafte Handlungsoption der Pastoral ableiten.

Christlichen Glauben gibt es immer nur im Vollzug. Deshalb ist und bleibt das Wichtigste das Zeugnis unseres Lebens als Einzelne wie als christliche Gruppen und Gemeinschaften. Die Botschaft Jesu von der angebrochenen Gottesherrschaft, die wir allen Menschen verkünden und in unseren Gottesdiensten feiern, verliert ohne Solidarität mit jedem konkreten Menschen und ohne das Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung an Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft.

„Wir Christen hoffen auf den neuen Menschen, den neuen Himmel und die neue Erde in der Vollendung des Reiches Gottes. Wir können von diesem Reich Gottes nur in Bildern und Gleichnissen sprechen, so wie sie im Alten und Neuen Testament unserer Hoffnung, vor allem von Jesus selbst, erzählt und bezeugt sind. Diese Bilder und Gleichnisse vom großen Frieden der Menschen und der Natur im Angesichte Gottes, von der einen Mahlgemeinschaft der Liebe, von der Heimat und vom Vater, vom Reich der Freiheit, der Versöhnung und der Gerechtigkeit, von den abgewischten Tränen und vom Lachen der Kinder Gottes – sie alle sind genau und unersetzbar.“³

Gefordert sind Entwicklungsprozesse hin zu diakonischen Gemeinden, die an der Seite der Armen und Bedrängten stehen und zu „Biotopen der Hoffnung“ werden, zu Orten, an denen Gott vorkommt.

Dabei versteht sich Gemeindeentwicklung als praktisch-theologische Beratung/Fortbildung (Inhalts-, Situations- und Existenz-/Erfahrungsbezug) für Dekanatskonferenzen, Seelsorgeteams, Arbeits- und Projektgruppen (Haupt- und Ehrenamtliche). In ihr kommen, will sie gelingen, auch die „großen“ Themen vor, wie Gottes- und Menschenbild, Kirchen- und Seelsorgeverständnis, Gesellschaftsverständnis.⁴ Zwei weitere Beispiele mögen das veranschaulichen:

Beispiel: Eine Zukunftswerkstatt als Auftakt für einen Gemeindeentwicklungsprozess

Zukunftswerkstätten mit den Phasen „Kritik“, „Phantasie“ und „Verwirklichung/Praxis“, zurückgehend auf Robert Jungk, ist geeignet, Menschen mit unterschiedlichem Wissen und mit unterschiedlichem Alter in einen Kommunikationszusammenhang zu bringen, in dem sie sich gleichberechtigt mit der Situation ihrer Pfarreien und Gemeinden auseinandersetzen. In kreativer Art und Weise führt die Zukunftswerkstatt mit Hilfe geschulter Moderatoren zu den Stärken und Schwächen eines sozialen Systems wie das von kooperativ verbundenen Pfarreien. Im Bistum Trier steht diese Methode oft am Anfang,

³ Unsere Hoffnung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 85–111, hier 95.

⁴ Vgl. Georg Köhl u. a. (Hg.). Diakonische Gemeindeentwicklung, Berlin 2011.

um einen längerfristigen und beteiligungsorientierten Gemeindeentwicklungsprozess anzustoßen. Die Männer und Frauen aus den freiwilligen Diensten können sich mit ihrem Wissen sowie ihren biografischen Erkenntnissen in ein solches Projekt einbringen, um gemeinsam mit den Hauptamtlichen zukunftsweisende Projekte voranzutreiben. Voraussetzung im Vorfeld ist, dass sich Hauptamtliche und Ehrenamtliche der Symmetrie in der Entscheidung zur Umsetzung der Ergebnisse von Zukunftswerkstätten bewusst sind.

Beispiel: Gemeindeversammlung als Chance der Intensivierung eines Gemeindeentwicklungsprozesses

Im Anschluss an eine solche, den Gemeindeentwicklungsprozess initierende Zukunftswerkstatt können eben auch durch Ehrenamtliche vorbereitete Gemeindeversammlungen stattfinden. Oft werden Gemeindeversammlungen abgewertet, vor allem durch die Hauptamtlichen, weil sie wenig besucht seien und kaum Effekte in der Gemeindeentwicklung vorzuweisen hätten. Im Kontext eines entsprechenden Programms unter Einschluss der existentiellen Themen im sozialen Raum der Pfarrei aber sind Gemeindeversammlungen sehr effektiv. Hier kommen Menschen hin mit Interesse an der Gemeindeentwicklung, nicht verstanden als bloße Entwicklung von Strukturen, sondern als Form, Orte zur Bearbeitung der Themen von Leben und Tod zu finden, die es sonst eben so ohne weiteres in der Gesellschaft nicht zu geben scheint. Dort, wo der Mut gegeben ist, diese Themen auch anzusprechen, entwickeln Gemeindeversammlungen Dynamiken, die über die Versammlung hinaus wirken.

PD Dr. Georg Köhl
Ehemaliger Studienleiter für Pastoraltheologie im Bistum Trier
Im Schammat 25
D-54294 Trier
Fon: +49 (0)651 9 79 00 17
eMail: vatkoehl(at)gmx(dot)de

Dr. Gundo Lames
Direktor Strategiebereich Ziele und Entwicklung im Bischöflichen
Generalvikariat Trier
Hinter dem Dom 6
D-54290 Trier
Fon: +49 (0)651 7105-456
Fax: +49 (0)651 7105-406
eMail: gundo.lames(at)bgv-trier(dot)de

Ein verpasster Aufbruch

Die Pläne der Würzburger Synode
für ein Deutsches Pastoralinstitut

1. Einleitung

Für die Umsetzung der Beschlüsse des II. Vatikanums in Deutschland kommt der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ eine zentrale Bedeutung zu. Zwischen den Jahren 1971 bis 1975 tagte die Synode in acht Vollversammlungen von jeweils fünf Tagen. Von den 300 Mitgliedern der Synode waren 140 Laien, die das gleiche Stimmrecht besaßen wie die Bischöfe. Schon in der Zusammensetzung der Synode kam damit zum Ausdruck, dass es sich um eine Versammlung im Sinne des neuen konziliaren Leitbilds der Kirche als „Volk Gottes“ handelte.¹ Die 18 Beschlüsse der Synode haben die weitere kirchliche Entwicklung in Deutschland mit unterschiedlicher Intensität geprägt. Neben den mit Anordnungen, Empfehlungen oder Voten versehenen Beschlüssen wurden auch sechs Arbeitspapiere erstellt, deren Beratungsgegenstände in der Verantwortung einzelner Sachkommissionen lagen und der Zustimmung der Vollversammlung nicht bedurften. So erarbeite die Sachkommission IX „Ordnung pastoraler Strukturen“ das Arbeitspapier „Deutsches Pastoralinstitut“.² Es legte die Konzeption für ein zentrales, überdiözesanes Pastoralinstitut vor, dessen Errichtung im Beschlusstext der Sachkommission IX gefordert wurde. In einem der zentralen Teile dieser Konzeption, nämlich hinsichtlich der Errichtung einer „Sektion Kirchliche Sozialforschung“, ist dieser Beschluss nie Realität geworden. In meinem folgenden Beitrag möchte ich in einem ersten Schritt der verheißungsvollen Vorgeschichte des Institutionalierungsversuchs der empirischen Sozialforschung durch die Synode in den 1950er und 1960er Jahren nachgehen. Im zweiten Schritt geht es um den Entstehungsprozess des Ar-

¹ Vgl. Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und Bestätigung des Statuts durch den Heiligen Stuhl, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I, Freiburg/Br. 1976, 856–862; Sabine Demel, Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg/Br. 2010, 240–244.

² Arbeitspapier „Deutsches Pastoralinstitut“, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II: Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen, Freiburg/Br. 1977, 251–257.

beitspapiers „Deutsches Pastoralinstitut“ und seine zentralen Inhalte. Der dritte Abschnitt versucht zu klären, warum die Widerstände gegen die Umsetzung des Papiers so groß waren, dass seine Realisierung nie eine echte Chance besessen hat. Im letzten Schritt werden die Konsequenzen dieser Entwicklung für die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in Deutschland reflektiert.

2. Die Vorgeschichte: Die Kirchensoziologie der 1950er und 1960er Jahre im katholischen Raum

Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte sich im deutschen Katholizismus eine Strömung, die sich der Soziologie und insbesondere der soziographischen Methode öffnete. Sie reichte von den späten 1940er Jahren bis in die frühen 1970er Jahre. Die Soziographie als "systematische Bestandsaufnahme der gesellschaftlichen Tatsachen"³ hat im deutschsprachigen Raum eine lange, bis zu den berühmten Erhebungen des ‚Vereins für Sozialpolitik‘ zurückreichende Tradition. Einen Höhepunkt bildete die bis heute unerreicht gebliebene soziographische Studie von Marie Jahoda, Paul Lazarsfeld und Hans Zeisel „Die Arbeitslosen von Marienthal“⁴. Wie die Studie zeigt, ging es der Soziographie um eine dichte Beschreibung überschaubarer Sozialgefüge wie Gemeinden, Städte, Familien und Bauernhöfe. Quantitative und qualitative Erhebungsverfahren flossen mit reflektierten Beobachtungen der Sozialforscher zu Bildern des inneren Gefüges der Sozialgebilde zusammen. Seit den 1930er Jahren war Ludwig Neuendörfer, der in Frankfurt ein Soziographisches Institut unterhielt, dabei, Gemeinden nach Haushaltstypen zu erschließen und deren Verteilung mit Kartenbildern anschaulich zu machen.⁵ Neuendörfer kam aus der katholischen Jugendbewegung und hat bis zu Beginn der 1970er Jahre empirisches Material zur Unterstützung der pastoralen Planung in unterschiedlichen Diözesen geliefert.⁶

³ Benjamin Ziemann, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Soziographie und soziale Schichtung im deutschen Katholizismus 1945–1970, in: Geschichte und Gesellschaft 29 (2003) 409–440, hier 412; vgl. Karl Gabriel, Joseph Höffner und die frühe Kirchensoziologie der Bundesrepublik, in: Karl Gabriel – Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), Joseph Höffner (1906–1987). Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn 2006, 69–84.

⁴ Vgl. Hans Zeisel, Zur Geschichte der Soziographie, in: Marie Jahoda – Paul F. Lazarsfeld – Hans Zeisel, Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit. Mit einem Anhang zur Geschichte der Soziographie (1933), Frankfurt/M. 1978, 113–142.

⁵ Vgl. Ludwig Neuendörfer, Methoden der Pastoralsoziologie, in: Anima 12 (1957) 29–38.

⁶ Vgl. Ziemann, Auf der Suche nach der Wirklichkeit (s. Anm. 3) 413.

Der eigentliche Anstoß für die soziographisch orientierte Kirchensoziologie nach dem Zweiten Weltkrieg kam aber aus der französischen „sociologie religieuse“. Dort hatten Gabriel Le Bras und Fernand Boulard viele Einzelstudien aus allen Teilen Frankreichs angeregt und zu einer Karte des religiösen Verhaltens für ganz Frankreich zusammengestellt.⁷ Folgende Faktoren lassen sich hervorheben, die zur Rezeptionsbereitschaft des deutschen Katholizismus für die französischen kirchensoziologischen Forschungen um Le Bras und seine Mitarbeiter beigetragen haben:⁸ Der Zustrom von Flüchtlingen und Vertriebenen veränderte die kirchlich-konfessionelle Landkarte in Deutschland in einem Maße, wie dies seit dem Ende der Religionskriege in Deutschland nicht mehr geschehen war. Viele katholische Flüchtlinge kamen in rein protestantische Regionen, und in die überwiegend ländlich geprägten katholischen Gebiete strömten protestantische Flüchtlinge in großer Zahl ein. Bis heute werden die Umwälzungen, die mit der neuen Lage der Konfessionen in Deutschland verbunden waren, in ihrer Wirkung unterschätzt. Hier bereitete sich die Milieu-Erosion der späten 1960er und 1970er Jahre vor. Nicht zufällig bildete das 1952 in Königstein/Ts. gegründete „Katholische Internationales Institut für Flüchtlingsfragen“ als Ableger des „Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut“, Den Haag, mit Walter Menges an der Spitze eines der Zentren der katholischen kirchensoziologischen Forschung der 1950er Jahre.⁹ Die Unübersichtlichkeit der neuen Lage forderte dazu heraus, die neue Wirklichkeit mit den aus Frankreich und den Niederlanden bekannten empirischen Methoden abzuklären.

Ein zweiter Impuls stammte aus der ‚missionarischen Bewegung‘ der frühen 1950er Jahre. In Frankreich hatte das Erschrecken über die vollständige Entkirchlichung der großstädtischen Arbeiterschaft und einiger Landregionen zu der aufrüttelnden Formel ‚Frankreich als Missionsland‘ geführt. Schon 1943 hatten Yves Daniel und Henry Godin das einflussreiche Buch „La Fran-

⁷ Vgl. Gabriel Le Bras, Études de sociologie religieuse, 2 Bde., Paris 1955–1956; Ferdinand Boulard, Wegweiser in die Pastoralsoziologie, München 1960.

⁸ Hierzu und zum Folgenden vgl. Ziemann, Auf der Suche nach der Wirklichkeit (Anm. 3), 415f.; ausführlicher Benjamin Ziemann, Vermessung eines Milieus. Die katholische Kirche in Deutschland unter dem Einfluss der Humanwissenschaften 1900–1975, Habilitationsschrift Bochum 2004 (Ms.); Benjamin Ziemann, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 175), Göttingen 2007.

⁹ Vgl. Walter Menges, Glaube und Unglaube in ihren Beziehungen zur sozialen und wirtschaftlichen Umwelt, in: Anima 12 (1957) 148–153; Andreas Feige, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloh 1990, 40–48.

ce pays de mission“ vorgelegt.¹⁰ In Deutschland nahm Ivo Zeiger explizit die französische Lageeinschätzung auf und gab ihr – dem französischen Vorbild folgend – eine missionarische Wendung.¹¹ Die gesamte Kirche – Hierarchie, Priester und Laien – seien aufgerufen, von einer auf die Wahrung des katholischen Milieus und seiner Bestände orientierten Pastoral Abschied zu nehmen und zu einer Seelsorge und Verkündigung vorzustoßen, die am Ziel einer umfassenden Rechristianisierung der Gesellschaft Maß nimmt. Eine soziologisch fundierte Seelsorgsmethode, die – dem Vorbild Jesu folgend – sagen kann "Ich kenne die Meinen" auch in ihren sozialen Bezügen, schien das Gebot der Stunde.

Als dritte Quelle und Impuls für die kirchensoziologische Innovation der 1950er Jahre können die Zweifel gelten, die an der Analyse- und Orientierungskraft der katholischen Soziallehre aufkamen. Es erschien unsicher, ob die Soziallehre auch in Zukunft in angemessener Weise das kirchliche Handeln anzuleiten vermöchte.

„In einer sehr rasch an Komplexität zunehmenden, durch anonyme ‚sekundäre Systeme‘ geprägten Gesellschaftsordnung könne demnach die katholische Soziallehre keinen praxistauglichen Orientierungsrahmen mehr bieten.“¹²

Deshalb müsse die sozialontologische Grundlegung des Gesellschaftlichen ergänzt werden durch den ungeschminkten Blick auf die sozialen Tatsachen. Nur so könnten die Katholiken sowohl pastoral als auch sozialpolitisch handlungsfähig bleiben. Auch auf diesem Feld kündigten sich schon in den 1950er Jahren Diskurse an, die ihre Dynamik erst später voll entfalteten.

Auf dem Hintergrund der angesprochenen Entwicklungen kam es zum Ausbau kirchlicher Sozialforschung an unterschiedlichen Stellen. Um die Institute von Joseph Höffner in Münster, Ludwig Neuendörfer in Frankfurt/M., Walter Menges in Königstein/Ts., seit der Gründung der Diözese Essen um Norbert Greinacher und Egon Golomb in Essen und um Hermann-Josef Kasseböhmer mit dem „Sozialteam e. V. für Sozialschulung und Sozialforschung“ in Landstuhl und später in Adelsried bildete sich eine kirchensoziologisch qualifizierte Gruppe heraus, die Kirchensoziologie mit praktischer Zielsetzung betrieb. Sie fand Interesse und Nachfrage bei einer missionarisch

¹⁰ Yves Daniel – Henry Godin, *La France pays de mission?*, Lyon 1943.

¹¹ Vgl. Ivo Zeiger, *Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland*, in: *Stimmen der Zeit* 141 (1947/48) 241–252; vgl. auch Arnd Bünker, *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzeptionen zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Münster 2004, 229–253 und 275–299.

¹² Ziemann, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit* (Anm. 3), 418.

motivierten kirchlichen Bewegung, die von engagierten Priestern und Laien in den Gemeinden bis in die Seelsorgeämter der Diözesen reichte.¹³

Bis in die 1960er Jahre hinein gab es in Deutschland vielfältige Initiativen, die Seelsorge durch eine auf praktische Interessen ausgerichtete empirische Sozialforschung zu fundieren. Die Szene der überdiözesanen Aktivitäten war zersplittert. Das ließ schon in den 1960er Jahren eine Diskussion entstehen, ob man die Kräfte nicht in einem zentralen Institut zusammenfassen sollte.

3. Das Arbeitspapier „Deutsches Pastoralinstitut“ der Würzburger Synode

Das II. Vatikanum hat vielfältige Impulse für eine Öffnung der Kirche zu der sie umgebenden sozialen Wirklichkeit hervorgebracht. Eine Kirche, die in den „Zeichen der Zeit“ den Anruf Gottes und einen zentralen Bezugspunkt ihres pastoralen Handelns sieht, kommt ohne systematische Anstrengungen zur Erfassung der jeweiligen sozialen Wirklichkeit nicht aus. Deshalb war es konsequent, wenn im Konzilsdekret „Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche“ (Christus Dominus) verlangt wurde, dass die Bischöfe auf soziologische Untersuchungen zurückgreifen sollten, um die Situation der Gläubigen gebührend kennenzulernen (Nr. 16). Dazu empfahl das Dekret in Nr. 17 eindringlich „soziologische und religiöse Untersuchungen durch pastoralsoziologische Institute“ durchzuführen. So verwundert es nicht, dass schon im Themenkatalog, den die Vorbereitungskommission der Würzburger Synode vorlegte, das Thema überdiözesane Zusammenarbeit und „diözesane und überdiözesane Pastoralinstitute“ auftauchte. Die Sachkommission IX „Ordnung pastoraler Strukturen“ gründete schon im Januar 1972 eine Arbeitsgruppe, die in Sachen Pastoralinstitut eine Bestandsaufnahme vornehmen und auf dieser Grundlage einen eigenen Vorschlag ausarbeiten sollte. Die Arbeitsgruppe konnte sich auf Vorarbeiten in der Arbeitsgemeinschaft der Leiter der deutschen Seelsorgeämter, im Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und in der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz stützen.¹⁴ Zur Vorgeschichte sind auch die Erfahrungen mit Pastoralinstituten in Österreich, der Schweiz und den Niederlanden zu rechnen. Nach intensiven Beratungen in der Arbeitsgruppe und in der Sachkommission IX – fünf Fassungen kamen zur Diskussion – wurde das Arbeitspapier „Deutsches Pastoralinstitut“ am 25. Februar 1973 von der Sachkom-

¹³ Vgl. Alfons Fischer, *Pastoral in Deutschland nach 1945*, Bd. 1: *Die ‚Missionarische Bewegung‘ 1945–1962*, Würzburg 1985.

¹⁴ Vgl. Philipp Boonen, *Einleitung*, in: *Gemeinsame Synode Bd. II* (s. Anm. 2) 247–250.

mission einstimmig beschlossen. Die Bedeutung des Arbeitspapiers für die Kommission IX kam dadurch zum Ausdruck, dass in den Beschlusstext der Kommission „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ unter Punkt 3.2. die Formulierung einging: „Voraussetzung für eine wirksame pastorale Zusammenarbeit ist die Gründung eines Deutschen Pastoralinstituts“.¹⁵

Wie sollte nach den Plänen der Kommission IX das zu gründende Institut aussehen? Das Arbeitspapier sah eine Struktur mit folgenden Eckpunkten vor.¹⁶ Das Institut sollte sich aus vier Sektionen zusammensetzen: Pastorale Planung, Kirchliche Sozialforschung, Fort- und Weiterbildung von Führungskräften und Dokumentation und Information. Im Papier wird jeweils die Notwendigkeit für den Arbeitsbereich begründet, werden die Aufgaben beschrieben und Organisations- und Kooperationsfragen angesprochen. In der Begründung für die Notwendigkeit der Sektion Kirchliche Sozialforschung heißt es:

„Die Kirche ist in vielfältiger Weise in das komplexe soziale Geflecht und Leben der Gesellschaft einbezogen. Wenn sie ihrer Sendung entsprechend so gezielt und differenziert wie möglich in der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit präsent sein will, ist sie weithin auf die Erkenntnisse empirischer Wissenschaften angewiesen.“¹⁷

Anschließend verweist das Papier auf die schon angesprochenen Passagen im Konzilsdekret *Christus Dominus*, ferner auf *Gaudium et spes* Nr. 62. Die vier vorgesehenen Forschungsschwerpunkte der Sektion Kirchliche Sozialforschung gehen über Themen der Kirchen- und Religionssoziologie im engeren Sinne deutlich hinaus. So soll die „Untersuchung spezifischer, profaner und gesellschaftlicher Probleme, die für die Kirche von besonderer Bedeutung sind“¹⁸, zum Aufgabenbereich des Instituts gehören. Als zweiten Schwerpunkt spricht das Papier die religions- und kirchensoziologische Forschung an, wenn es heißt, dass die „Untersuchung des religiösen Verhaltens der Menschen dieser Gesellschaft und ihrer Einstellung zu Christentum und Kirche“¹⁹ Thema sein soll. Eigens hebt das Papier drittens die „differenzierte Erfassung der Intensität, mit der Personen und Gruppen sich an die Institution Kirche gebunden wissen“²⁰, als Forschungsaufgabe hervor. Gleichzeitig soll die Sektion Kirchliche Sozialforschung durch sozialwissenschaftliche Untersuchungen die Grundlagen für die Arbeit der Sektion Pastorale Planung be-

¹⁵ Boonen, Einleitung (s. Anm. 14) 247.

¹⁶ Vgl. Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 251–257.

¹⁷ Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 253.

¹⁸ Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 254.

¹⁹ Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 254.

²⁰ Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 254.

reitstellen. Entsprechend ist eine enge Abstimmung und Zusammenarbeit mit der Sektion Pastorale Planung gefordert. Darüber hinaus soll „eine gute Zusammenarbeit mit allen in der kirchlichen und außerkirchlichen Sozialforschungen tätigen Einrichtungen“²¹ gesucht werden.

Im Rückblick lässt sich feststellen, dass der Sektion Kirchliche Sozialforschung des Deutschen Pastoralinstituts ein anspruchsvolles, umfassendes Konzept der Pastoralsoziologie zugrunde lag, das weit über den Rahmen der soziographischen Forschung der 1950er Jahre hinausging.²² An der Konzeption der Sektion Pastorale Planung lassen sich Elemente der Planungseuphorie der 1970er Jahre erkennen. Im Arbeitspapier ging man von der Notwendigkeit der Planung der pastoralen Dienste der Kirche aus und verwies auf die dazu notwendigen Sachinformationen, die die Entscheider in der Kirche sich schon aus Gründen ihrer Überlastung nicht beschaffen könnten.²³ Allerdings sollen den Planern keinerlei Weisungsbefugnisse zukommen, vielmehr solle die Abteilung der Deutschen Bischofskonferenz und einzelnen Bistumsleitungen zum Beispiel bei der Planung und Entscheidung notwendige Hilfestellungen geben. Zu den Aufgaben der Sektion rechnet das Papier sowohl die Erarbeitung pastoraler Konzeptionen und Modelle als auch die Erstellung von Gutachten zu einzelnen pastoralen Fragen. Neben den beiden genannten Sektionen sah das Arbeitspapier eine dritte Sektion Fort- und Weiterbildung von Führungskräften vor.²⁴ Aufbauend auf der Grundausbildung der kirchlichen Führungskräfte an Universitäten, Hochschulen und Seminarien etc. sollte das Institut die Fort- und Weiterbildung der obersten Führungsebene der Kirche – von den Bischöfen, den Hauptabteilungsleitern und Referenten in den Diözesen bis zu den Ordensoberen und den Führungskräften in Räten und Verbänden – übernehmen. Gleichzeitig sollte es für eine bessere Koordination der Fort- und Weiterbildungen der mittleren Führungsebene sorgen. Als Konsequenz der Aufgaben der ersten drei Sektionen forderte das Papier eine vierte, „die alle Daten und Fakten, die für die pastorale Problematik und Praxis der Kirche bedeutsam sind, systematisch sammelt, ordnet und verfügbar macht“²⁵. Hier solle man sich der Möglichkeiten der elektronischen Datenaufbereitung und -verarbeitung bedienen und gleichzeitig Datenschutzgesichtspunkte beachten.

²¹ Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 254.

²² Vgl. Karl Gabriel, Soziologie, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Praktische Theologie. Grundlegung*, Mainz 1999, 292–303.

²³ Vgl. Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 252f.

²⁴ Vgl. Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 254f.

²⁵ Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 255.

Das Arbeitspapier machte auch einen Vorschlag für die Struktur des neu zu schaffenden Instituts.²⁶ Die Leiter der vier Sektionen sollten den Vorstand des Instituts bilden und aus ihrer Mitte einen geschäftsführenden Direktor wählen. Die Verantwortung für das Pastoralinstitut sollte bei einem Kuratorium liegen, in dessen Kompetenz sowohl die Grundsatzentscheidungen und der Haushalt als auch die Mitwirkung bei der Auswahl der Projekte und des Personals liegen sollte. Das Kuratorium sollte gleichzeitig einen wissenschaftlichen Beirat berufen, der die Arbeit des Instituts wirksam beraten sollte.

4. Das Scheitern der Institutionalisierung

Die Konzeption des geplanten „Deutschen Pastoralinstituts“ war umfassend und äußerst ambitioniert. Die Chancen für eine Umsetzung des Arbeitspapiers sahen anfangs durchaus gut aus. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte nämlich parallel zu den Beratungen der Synode einen Sonderausschuss der Pastoralkommission eingesetzt, der ebenfalls eine Konzeption für ein Pastoralinstitut erarbeiten sollte.²⁷ Im September 1972 legte der Ausschuss der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz eine Planung vor, die sich nur wenig von den Vorstellungen des Arbeitspapiers der Synode unterschied. In der Synode wie in der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz gab es Akteure, die entschieden für die Errichtung eines Deutschen Pastoralinstituts votierten. Bald zeigte sich aber, dass sie auf starke Vetokräfte stießen, die die Pläne sowohl der Synode als auch der Pastoralkommission erfolgreich zu verhindern wussten. Dies zeigte sich schon, als die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1973 eine Stellungnahme zu dem Arbeitspapier der Synode „Deutsches Pastoralinstitut“ verfasste. Dort hieß es zunächst, dass „die Gründung eines solchen Institutes die Kooperation und Integration, gegebenenfalls aber auch die Auflösung bestehender Einrichtungen voraussetzt“²⁸. Deshalb – so der Beschluss – solle man nicht von einem „Deutschen Pastoralinstitut“ sprechen, sondern die neue Einrichtung „Zentralstelle für pastorale Aufgaben“ oder „Zentralstelle für Pastoral“ nennen. Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz wurde beauftragt, einen Plan zur Integration der bestehenden Pastoralstellen vorzulegen und dabei unter anderem auch „auf finanzielle Einsparung und auf pastorale Effizienz zu achten“. Das Kernstück des Pastoralinstituts, die Sektion

²⁶ Vgl. Arbeitspapier, in: Gemeinsame Synode Bd. II (s. Anm. 2) 256f.

²⁷ Vgl. Boonen, Einleitung (s. Anm. 14) 249.

²⁸ Boonen, Einleitung (s. Anm. 14) 249.

Kirchliche Sozialforschung, wurde in einem dritten Punkt der Stellungnahme klar abgelehnt:

„Die Vollversammlung macht sich die Auffassung der Pastoralkommission zu eigen, daß die Zentralstelle als solche zunächst nicht als eigenständige wissenschaftliche Forschungsstelle zu verstehen ist, sondern als Arbeitsstelle, die wissenschaftliche Teilaufgaben an kompetente Fachleute vergibt, die Durchführung dieser Aufgaben verfolgt und die Ergebnisse den für die Pastoral Verantwortlichen zur Verfügung stellt.“²⁹

Die neue „Kirchliche Zentralstelle für pastorale Grundfragen“ sollte also – so die Interpretation von Prälat Boonen – keine wissenschaftliche Forschungsstelle, sondern eine „Inspirations- und Impulsstelle“³⁰ sein.

Worin sind die Gründe zu suchen, dass die hoffnungsvollen, über mehrere Jahre verfolgten Pläne eines zentralen „Deutschen Pastoralinstituts“ mit einer Institutionalisierung der Kirchlichen Sozialforschung so kläglich scheiterten? Offenbar konnten die Gegner die Mehrheit der Bischöfe davon überzeugen, dass ein solches Institut ein Eigengewicht entwickeln werde, das man für gefährlich hielt.³¹ Außerdem sahen sich viele Hauptstellen für Pastoral in den Diözesen durch ein Zentralinstitut in ihrer Existenz bedroht und blockierten die Pläne. In seiner Funktion als Seelsorgedezernent der Diözese Münster trug Hermann Josef Spital ein Argument vor, dass noch heute zu hören ist, wenn es um die Frage der kirchlichen Sozialforschung geht. Es gebe, so Spital, keinen Mangel an „Analysen“, sondern „vielmehr an Leuten, die die Konsequenzen aus den Analysen ziehen“³². Trotz der oben beschriebenen, vielfältigen pastoralsoziologischen Initiativen in den 1950er und 1960er Jahren war das Misstrauen der Mehrheit der Bischöfe gegenüber der Pastoralsoziologie groß, zumindest ließ es sich leicht wecken und mobilisieren. Viele verbanden mit allem, was mit Soziologie und Empirie zu tun hatte, kirchenfeindliche Tendenzen. Wie sich in der Auseinandersetzung um das Pastorale, das seit 1970 in 27 Faszikeln erschienen war, zeigte, war auch das Vertrauen vieler Bischöfe gegenüber der universitären Pastoraltheologie nicht groß. Auf Betreiben unter anderem von Joseph Höffner als Bischof von Münster hatte die Deutsche Bischofskonferenz die Unterstützung für die zunächst geförderte „Handreichung für den pastoralen Dienst“ zurückgezogen und als Privatmeinung einiger Theologen qualifiziert.³³ So kam es, dass „die langjährigen Bemühungen zum dauerhaften Aufbau eigener katholischer Forschungsres-

²⁹ Boonen, Einleitung (s. Anm. 14) 249.

³⁰ Boonen, Einleitung (s. Anm. 14) 250.

³¹ Vgl. Ziemann, Katholische Kirche (s. Anm. 8) 105–107.

³² Ziemann, Katholische Kirche (s. Anm. 8) 105.

³³ Vgl. Ziemann, Katholische Kirche (s. Anm. 8) 105.

sources, welche den Zeitraum von 1950 bis 1975 prägten“, an ein Ende gelangten.³⁴ Nachdem sich der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz Anfang Februar 1975 noch einmal mit der Materie „Deutsches Pastoralinstitut“ beschäftigt hatte, nahm die Vollversammlung in demselben Monat die Vorlage der Pastorkommission zur „Aufgabenstellung, Struktur und Arbeitsweise der ‚Kirchlichen Zentralstelle für pastorale Grundfragen mit den zugeordneten Arbeitsstellen““ an.³⁵ Der Beschluss nennt als Aufgaben der Kirchlichen Zentralstellen die Beobachtung, Meinungsbildung und Vorbereitung für die Entscheidungen der Deutschen Bischofskonferenz. In der Einleitung der offiziellen Publikation des Arbeitspapiers „Deutsches Pastoralinstitut“ kam Prälat Boonen zu der abschließenden Einschätzung,

„daß wesentliche Elemente der Vorschläge des Arbeitspapiers ‚Deutsches Pastoralinstitut‘ insbesondere in den Auftrag der ‚Kirchlichen Zentralstelle für pastorale Grundfragen‘ übernommen wurden“.

Jedoch müsse erst die Zukunft erweisen,

„ob damit die Aufgaben, welche die Gemeinsame Synode veranlaßten, die baldige Gründung eines eigenen Pastoralinstituts vorzuschlagen, durch die Arbeit der vorgenannten Zentralstelle umfassend und wirksam erfüllt werden können“.³⁶

Die skeptische Einschätzung von Benjamin Ziemann kommt der Wirklichkeit sicherlich näher, wenn er schreibt:

„Im Zuge der Neuordnung der Deutschen Bischofskonferenz schuf diese 1975/76 eine ‚Kirchliche Zentralstelle für pastorale Grundfragen‘, die der Plenarkonferenz der Bischöfe direkt zugeordnet war. Dabei handelt es sich um eine mit nur wenigen hauptamtlichen Mitarbeitern besetzte ‚Inspirations- und Impulsstelle‘, die ‚grundsätzlich projektgebundene Arbeitsaufträge der Bischöfe übernimmt‘.“³⁷

Zum schnellen Niedergang der Kirchlichen Sozialforschung nach dem Scheitern der Pläne für ein Deutsches Pastoralinstitut haben sicherlich viele Faktoren beigetragen. Schon seit den 1970er Jahren kam es zu einer Verlagerung der kirchen- und religionssoziologischen Forschung an die Universitäten und zu einer personellen Auszehrung der empirischen Sozialforschung im kirchlichen Raum.³⁸ Der Ausbau der Universitäten übte auf die wenigen im Raum der Kirchen arbeitenden Soziologen eine Sogwirkung aus. Schon vor 1970 wurde die kirchliche Sozialforschung in Königstein/Ts. eingestellt, das Frankfurter Institut von Neuendörfer arbeitete noch bis in die späten 1970er Jahre

³⁴ Ziemann, *Katholische Kirche* (s. Anm. 8) 107.

³⁵ Boonen, *Einleitung* (s. Anm. 14) 250.

³⁶ Boonen, *Einleitung* (s. Anm. 14) 250.

³⁷ Ziemann, *Katholische Kirche* (s. Anm. 8) 106.

³⁸ Vgl. Ziemann, *Katholische Kirche* (s. Anm. 8) 107–109; Feige, *Kirchenmitgliedschaft* (s. Anm. 9); Gabriel, Höffner (s. Anm. 3).

hinein. Ohne dass die kirchliche und weitere Öffentlichkeit Notiz davon genommen hätte, wurde die Arbeit des renommierten Instituts für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE) 2005 eingestellt. Schon 1975 war das Essener Institut faktisch auf eine Referentenstelle in der Bistumsverwaltung zurückgestuft worden. Heute verfügt die katholische Kirche in Deutschland – im Unterschied etwa zur Schweizer Kirche – über keine Einrichtung für kirchliche Sozialforschung in eigener Regie mehr. Auch die 2010 neu gegründete „Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP)“ in Erfurt besitzt zwar ein mit einer einzigen Referentenstelle ausgestattetes Referat „Pastoral und Gesellschaft“, sieht aber keine eigenen Forschungskapazitäten vor.³⁹

5. Eine verpasste Chance

Im Rückblick auf die Vorgeschichte, auf den Beschluss der Synode der Bischöfer in der Bundesrepublik Deutschland zur Errichtung eines Deutschen Pastoralinstituts und auf das komplette Scheitern der Umsetzung kommt man zu dem Schluss, dass die katholische Kirche in den Jahren zwischen 1975 und 1980 eine entscheidende Chance ihrer jüngeren Geschichte verpasst hat. Das Konzil hatte die Errichtung von Pastoralinstituten mit empirischer Ausrichtung gefordert. In Deutschland gab es seit den 1950er Jahren eine Tradition kirchlicher Sozialforschung, die zersplittert war und nach einer Zusammenfassung der Kräfte verlangte. Die deutsche Kirche besaß die finanziellen Mittel, um ein Pastoralinstitut nach den Plänen der Synode zu gründen. Wo in aller Welt hätte denn der Impuls des Konzils zur Errichtung von Pastoralinstituten Früchte tragen sollen, wenn nicht in Deutschland? Es hätte eines Geistes und eines Willens bedurft, wie er Johannes XXIII. prägte, als er das II. Vatikanum ins Leben rief. Es hätte der festen Überzeugung zentraler Akteure der deutschen Kirche bedurft, die vom Konzil begonnene Reform der Kirche auf Dauer stellen zu wollen. Das Pastoralinstitut hätte die Institution und der Ort sein können, an dem dieser Wille seine Materialisierung und institutionelle Gestalt gefunden hätte. Der Geist konziliarer Erneuerung in der deutschen Kirche war in den Jahren 1975/76 offensichtlich nicht mehr stark genug, um die vielen Vetospieler – wie einige Jahre zuvor auf dem Konzil die konservativen Kräfte der Kurie – in die Defensive zu drängen. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass die katholische Kirche in Deutschland heute anders dastünde, wenn die Pläne der Synode für das Deutsche Pastoralinsti-

³⁹ Vgl. <http://www.dbk.de/ueber-uns/sekretariat/pastoral/arbeitsstellen-pastoral/> (Abruf am 2.4.2011).

tut tatsächlich umgesetzt worden wären. So wurden die Umbrüche der letzten Jahrzehnte in erster Linie als tiefgreifende Krise und nicht als Chance zur permanenten Reform wahrgenommen.⁴⁰ In die wohl weitreichendsten Veränderungen der Seelsorgestrukturen seit der Reformationszeit sind die Deutschen Diözesen vereinzelt, ohne abgestimmte Pläne und ohne begleitende Forschung hineingestolpert.⁴¹ Das Fehlen eigener zentraler Forschungsressourcen zur Begleitung und Reflexion der Prozesse wird täglich spürbarer. Das Bewusstsein für das Fehlen eines Deutschen Pastoralinstituts mit eigenen Forschungskapazitäten mag gegenwärtig zunehmen, der Kairos für die Umsetzung des Beschlusses der Synode war aber an die Jahre zwischen 1975 und 1980 gebunden und wird so nicht wiederkehren.

Prof. em. Dr. Dr. Dr. h. c. Karl Gabriel
Geiststr. 24
D-48151 Münster
Fon: +49 (0)251 83-32640
Fax: +49 (0)251 83-30041
eMail: gabrielk(at)uni-muenster(dot)de

⁴⁰ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg/Br. ³2011.

⁴¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Mehr als Strukturen ...“. Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick, Bonn 1997; Ansgar Henze, Stabilität und Flexibilität – Strukturveränderungen in den Diözesen im Fokus des Kirchen- und Staatskirchenrechts, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 44 (2010) 57–132.

Aufbruch aus ökumenischem Konzilsgeist

Der Beschluss „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“

„Die Synode endet – die Synode beginnt“¹ – dieser Schluss-Satz der Würzburger Synode erinnert stark an das bekannte Resümee Karl Rahners nach dem Abschluss des II. Vatikanums:

„Das Konzil hat einen Anfang für den aggiornamento, für die Erneuerung, gesetzt, ja sogar für die immer fällige Buße und Bekehrung: den Anfang des Anfangs. Das ist viel. Aber eben nur den Anfang des Anfangs.“²

Tatsächlich erging es der Synode wie dem Konzil: Es musste und muss sich im Leben der Kirche – jetzt speziell für die Ortskirchen auf deutschem Boden – zeigen, ob die Dynamik und die pastoralen Ziele bei allen katholischen Christen ankommen, bei den Verantwortungsträgern wie den Gemeinden. Auch der Beschluss „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“, kurz: „Ökumenebeschluss“³ steht und stand unter dieser Herausforderung. In ihm – wie bei der Synode insgesamt – ging es um die kirchlichen Gemeinden vor Ort, jetzt speziell in ihrer ökumenischen Zusammenarbeit.

Das Rahner-Zitat deutet es an: Ebenso wenig wie das Konzil in seiner Umsetzung als abgeschlossen gelten kann, darf man dies für die Synoden-Beschlüsse behaupten. Sie sind nur zum Teil rezipiert, bieten immer noch weite Spielräume für die Pastoral. Das gilt auch für den Ökumenebeschluss, denn die Grundaussage des II. Vatikanums, dass die Kirche ihre ökumenische Ausrichtung bekennt und die Wiederherstellung der christlichen Einheit zu ihren „Hauptaufgaben“ zählt⁴, wird von der Synode übernommen. Für sie ist das Ökumenische eine unverzichtbare Grunddimension der Kirche (vgl. 5.1.1).

¹ Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode – Bericht und Deutung, Freiburg/Br. u. a. 1975, 6.

² Karl Rahner, Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluß des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg/Br. ²1966, 14.

³ Der Ökumenebeschluss wird im Folgenden mit den Abschnitts-Nummern zitiert, aus: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 774–806.

⁴ So das Ökumenismusdekret des Konzils „Unitatis redintegratio“ (UR) 1; vgl. auch UR 6.

1. Zur ökumenischen Situation vor und nach dem Konzil – eine Skizze

Der Ökumenebeschluss der Synode ist eine direkte Folge des „ökumenischen Frühlings“ (Gerhard Voss) der 1960er Jahre,⁵ mit seinem breiten Spektrum ökumenischer Ideen, Erfahrungen und Umsetzungen. Vorausgegangen waren die Aufbrüche der „Ökumenischen Bewegung“, die man seitens der evangelischen Kirchen schon gut fünfzig Jahre zuvor an der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) festmachen kann. Diese gab der Ökumene einen starken geistlichen Anstoß und führte im Verbund mit anderen Kirchen und nach langen kriegsbedingten Verzögerungen 1948 zur Gründung des Weltrats der Kirchen (ÖRK) und in Deutschland zur Gründung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK).

Für dieses Wachsen der ökumenischen Bewegung sind außerdem die zwischenkirchlichen Bande nicht zu unterschätzen, die während des Dritten Reiches entstanden. Dies war sozusagen eine Ökumene „unter der Decke“, die aus den immer stärker werdenden nationalsozialistischen Repressionen die Kirchen enger zueinander brachte. Es verstärkten sich theologische und geistliche Impulse bis hin zu einer „Ökumene der Märtyrer“. Die Ökumene im Dritten Reich muss daher als gewichtiges Aufbruchsphänomen wahrgenommen werden. Sie ging einher mit den kirchlichen Erneuerungsbewegungen in Deutschland: Aus Liturgischer Bewegung sowie Bibel-, Laien- und Jugendbewegung gestaltete sich ein Prozess ökumenischer, spiritueller und kirchlich-theologischer Art.⁶

Das II. Vatikanum gibt auf dieses ökumenisch bewegte halbe Jahrhundert eine kirchenoffizielle Antwort. Es anerkennt die ökumenische Bewegung als Wirken des Heiligen Geistes (vgl. UR 1) und zeigt den eindeutigen Willen, mit den anderen Kirchen so zusammenzuarbeiten, dass die „Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi“ gelingen kann; dabei setzt das Konzil „seine Hoffnung gänzlich auf das Gebet Christi für die Kirche, auf die Liebe des Vaters zu uns und auf die Kraft des Heiligen Geistes“ (UR 24). Seither – und das ist festzuhalten – gilt diese ökumenische Entscheidung als unumkehrbar, wie Papst Johannes Paul II. dreißig Jahre

⁵ Gerhard Voss, Einleitung zum Ökumenebeschluss, in: Gemeinsame Synode Bd. I (s. Anm. 3) 765–773, hier 766.

⁶ Vgl. Jörg Ernesti, Ökumene im Dritten Reich (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien 77, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut), Paderborn 2007. Dass die ökumenische Nachkriegssituation von der im Dritten Reich „gemeinsam erlittenen Bedrängnis“ geprägt war, zitierte schon der 72. Katholikentag 1948; vgl. Voss, Einleitung (s. Anm. 5) 765f. Die Synode selbst verweist im Ökumenebeschluss (3.3.3) indirekt auf diese „Zeiten der Bedrängnis“.

nach dem Konzil (1995) in seiner Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“ (Nr. 3) feststellte.⁷

Diese weitreichende Entscheidung mit ihrer Unumkehrbarkeit drückt sich aus in der feierlichen Schlussabstimmung des Ökumenismusdekrets am 21. November 1964, dem eine überwältigende Mehrheit der Konzilsväter (2.137 Ja- bei 11 Nein-Stimmen) zustimmt⁸, aber auch schon vorher mit der Gründung des „Sekretariats für die Einheit der Christen“ durch Papst Johannes XXIII. am 5. Juni 1960.

Das Einheitssekretariat unter Kardinal Augustin Bea (heute der „Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen“) wurde im Vorfeld den Vorbereitungskommissionen des Konzils gleichgestellt, koordinierte aber auch die Kontakte und Gespräche zu den anderen Kirchen, zum ÖRK und zum Judentum. Besonders in Erinnerung geblieben ist die vom Einheitssekretariat vorbereitete Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras im Januar 1964, die zu einem Durchbruch in den Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel führte. Auch die beiden ersten Fassungen des Ökumenischen Direktoriums (1967 und 1970), die in der Folge des Konzils erarbeitet wurden und der Gemeinsamen Synode bekannt waren, dienten dem Zweck, mit dem Ökumenismusdekret zusammen den ökumenischen Geist der katholischen Kirche zu fördern. Seit dem Konzilsende wurden entsprechend dieser Vorgaben die weltweiten theologischen Dialoge mit unterschiedlichen Kirchen und Kirchenbünden begonnen und vorangetrieben.⁹

Zeitgleich zur Synode entstanden zwischen Katholiken und Lutheranern der „Malta-Bericht: Das Evangelium und die Kirche“ (1972), mit den Anglikanern die Windsor-Erklärung zur Eucharistielehre (1971) sowie die Canterbury-Erklärung zu Amt und Ordination (1973) und mit der evangelisch-methodistischen Kirche der „Denver-Bericht“ (1971). Weitere Dialoge waren in der Vorbereitungsphase, sodass man auch theologisch von einer echten Aufbruchsstimmung sprechen kann.¹⁰

⁷ Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Ut unum sint“. Über den Einsatz für die Ökumene, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApSt 121), Bonn 1995.

⁸ Vgl. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompodium, Freiburg/Br. u. a. 2008, 217.

⁹ Vgl. Giuseppe Alberigo – Klaus Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils Bd. I, Mainz – Leuven 1997, 179–181, 297–303; Bernd Jochen Hilberath, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, in: HThK II. Vat. Bd. 3, Freiburg/Br. 2005, 69–216, hier 80–84; Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_pro_20051996_chrstuni_pro_ge.html (13.02.2012).

¹⁰ Die wesentlichen Dialog-Ergebnisse mit Anglikanern, Lutheranern, Reformierten und Methodisten bietet: Walter Kasper, Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian

Auch die dringend notwendige Erklärung zur Mischehen-Frage war gerade für Deutschland und Mitteleuropa von Gewicht. Nach einer ersten, eher missglückten römischen Instruktion (1966) erfolgte durch das Motupropio „Matrimonia mixta“ (1970) durch Papst Paul VI. ein kirchenrechtlicher Durchbruch, der im Synodenbeschluss aufgegriffen werden konnte.

Auch sonst lässt sich eine durchaus positive ökumenische Hoffnungslage dieser Zeit vermerken: In der wissenschaftlichen Theologie, besonders durch die Arbeit verschiedenster ökumenischer Institute; in der praktischen Arbeit an der sog. „Basis“ in vorher nie gekannter Offenheit, z. B. zwischen Caritas und Diakonie, in der Jugendarbeit, der Telefonseelsorge, in zahlreichen Pfarrgemeinden, Klöstern und Bewegungen, aber auch in den institutionellen und amtlichen Kontakten, etwa in der ACK bundesweit und regional sowie in offiziellen Gesprächen zwischen der Bischofskonferenz (DBK) und der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD).¹¹

Ökumenischen Aufwind vonseiten des Kirchenvolkes gab es auf dem Augsburger Pfingsttreffen (1971) mit gut 8.000 Teilnehmern, dem ersten gemeinsamen regionalen Kirchentag evangelischer und katholischer Christen. Dieser Kongress, von Arbeitsgruppen vorbereitet, mit zahlreichen Resolutionen, verließ dem Wunsch nach größerer Einheit und nach Kirchenreformen unübersehbaren Ausdruck.¹²

Insgesamt war also in Deutschland die bahnbrechende Neueinstellung der katholischen Kirche zur Ökumene angekommen: „Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils“ (UR 1).

Gegenüber der vorhergehenden lehramtlichen Auffassung, dass die katholische Kirche an ökumenischen Kongressen und Tagungen nicht teilnimmt, wie es noch während des Pontifikats Pius' XII. vom Heiligen Offizium erklärt worden war,¹³ kam dies einer Kehrtwende um 180° gleich. In der Folge des Konzils, auf dem Weg zur Gemeinsamen Synode, war somit klar geworden, dass man an den „Zeichen der Zeit“ vorbeigehen würde, nähme man sich *nicht* der ökumenisch drängenden Fragen an.¹⁴ Die Synode stellte sich dieser Aufgabe.

Faith in Ecumenical Dialogue, London 2009; Walter Kasper, Die Früchte ernten. Grundlagen des christlichen Glaubens, Paderborn – Leipzig 2011.

¹¹ Vgl. Plate, Das deutsche Konzil (s. Anm. 1) 87–90.

¹² Vgl. Plate, Das deutsche Konzil (s. Anm. 1) 87; Zum Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg vgl. <http://alt.ikvu.de/html/archiv/ikvu/texte/hintergrundinfo-pfingsttreffen-1971.html> (16.02.12)

¹³ Vgl. Voss, Einleitung (s. Anm. 5) 765.

¹⁴ So Bischof Klaus Hemmerle am Beginn der Synode; wörtlich zitiert bei Voss, Einleitung (s. Anm. 5) 766.

2. Das Dokument im Einzelnen – die thematischen Schwerpunkte

2.1 Entstehungsgeschichte¹⁵

Die zuständige Vorbereitungskommission, die Sachkommission X für „gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation“, hatte schon bei der konstituierenden Vollversammlung im Januar 1971 eine Untergruppe beauftragt, einen Entwurf zum Thema „Ökumene vor Ort“ aufzunehmen. Man sah diesen Ansatz in der Ökumene vor Ort nicht nur, weil die 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi (1961) die christliche Einheit als eine verpflichtende Gemeinschaft „aller an jedem Ort“ gedeutet hatte, sondern auch, weil das Konzil die Sorge um die Einheit der Kirche nicht nur zur Sache der Hirten, sondern aller Gläubigen erklärt hatte, und zwar im „täglichen christlichen Leben“ (UR 5). Damit wollte die Synode die Erfahrungen der Christen ernst nehmen, konkret in den konfessionsverschiedenen Ehen und Familien, zumal das bereits erwähnte Motupropio Pauls VI. „Matrimonia mixta“ das ökumenische Zusammenleben in der kleinstmöglichen christlichen Gemeinschaft der Ehe auf sehr praktische Weise neu geregelt hatte. Diese Neuregelung der Mischehenfrage kam einer „Kulturrevolution“ (Jörg Ernesti) gleich.

Die Orts- und Menschennähe entsprach dem allgemeinen Ansatz der Synode, die schon in Umfragen zuvor neben der Glaubensnot der Einzelnen die Gestaltung des Gemeindelebens als herausragende Themen erkannt hatte: Wie lässt sich zeitgemäß der kirchliche Heilsauftrag in Gemeinden erfüllen? Wie ist das Zusammenwirken der Glieder des Volkes Gottes, ihrer Charismen, Initiativen und des Miteinanders von Amtsträgern und Gläubigen vor Ort möglich?¹⁶ Die Ökumene im Kleinen und vor Ort zu gestalten, sollte die Vorrangigkeit des pastoralen Handelns zwischenkirchlich und innerkirchlich zeigen. Mit dieser *pastoralen Hermeneutik* ließ sich sowohl das eigene Ortskirchenverständnis beleuchten als auch das Verhältnis zu den Christen anderer Kirchen klären. Dabei ging man inhaltlich über die Konzilsvorgabe hinaus: Wie ist die Vielfalt in der eigenen Kirche und in den anderen Kirchen anzuerkennen?

Der erste Entwurf „Ökumene am Ort“ war entsprechend umstritten. Im Sommer 1972 wurde er nochmals umbenannt in den späteren Beschlusstitel

¹⁵ Vgl. zum Folgenden: Plate, Das deutsche Konzil (s. Anm. 1) 90f.; Voss, Einleitung (s. Anm. 5) 766–770; Peter Lengsfeld, Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst der christlichen Einheit, in: Dieter Emeis – Burkard Sauermost, Synode – Ende oder Anfang? Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindegearbeit, Düsseldorf 1976, 391–401, hier 393.

¹⁶ Vgl. Karl Lehmann, Allgemeine Einleitung, in: Gemeinsame Synode Bd. I (s. Anm. 3) 21–67, hier 64.

„Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“. Nach seiner Veröffentlichung bezeichnete die Bischofskonferenz den Entwurf als „brauchbare Diskussionsgrundlage“ und kritisierte vor allem dessen theologischen Teil, sodass der Entwurf bei der ersten Lesung in der 3. Vollversammlung (6./7. Januar 1973) komplett abgelehnt wurde. Der Gedanke einiger Bischöfe und Professoren, den theologischen Teil zu verändern oder gar komplett zu streichen, wurde durch den Redebeitrag eines evangelischen Beobachters (!), Bischof Harms von Oldenburg, abgewehrt: „Servieren Sie uns kein Papier ohne Theologie!“ – so sein Zwischenruf, der eine Wende brachte und die brenzlige Situation rettete. Zwar wurde die Debatte dieser ersten Lesung aus Verfahrensgründen abgebrochen; durch das Votum der Vollversammlung, jetzt zusätzlich das Thema „konfessionsverschiedene Ehen“ aus dem Beschluss „Ehe und Familien“ in den Ökumenebeschluss zu transferieren und einzuarbeiten, wurde aber ein neuer Text ermöglicht. Fortsetzung und Abschluss der ersten Lesung dieses neuen Textes fanden bei der 4. Vollversammlung am 23. November 1973 statt; er wurde als Grundlage für die Weiterarbeit inklusiv des theologischen Teils angenommen. Ein Jahr später, in der 6. Vollversammlung am 23./24. November 1974, wurde die endgültige Fassung des Beschlusses bei 212 Ja-, 14 Nein-Stimmen und sechs Enthaltungen angenommen.

Der Beschluss „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“ besteht aus drei Teilen. Nach einer Einleitung, die die ökumenische Situation anreißt, das gewachsene Bewusstsein zur Verwirklichung der christlichen Einheit würdigt, um die Hindernisse weißt und die multilateralen ökumenischen Partner benennt, formuliert der 1. Teil „Theologische Überlegungen“ und somit einen theologischen Rahmen; der 2. Teil bietet „Pastorale Anregungen“, und ein kurzer 3. Teil fasst die „Voten und Empfehlungen“ zusammen.

2.2 Keine Ökumene ohne Theologie!

Der erwähnte Zwischenruf von Bischof Harms war paradigmatisch: Ebenso wenig wie Seelsorge ohne Theologie möglich ist, gelingt Ökumene ohne theologische Reflexion. Die Frage ist nur, mit welchem Vorverständnis und welcher Zielrichtung ökumenische Theologie betrieben wird. Die Synode – gerade nach dem heftigen Ringen zur ersten Textvorlage – will sich eindeutig auf der dogmatischen Grundlage des II. Vatikanums äußern, zugleich aber ihren Beitrag für den deutschen pastoralen Kontext leisten. Sie greift deshalb gleich zu Beginn des theologischen Teils (in 2.1) die Aussage des Konzils aus „Lumen gentium“ (LG) auf, dass die „Kirche in allen rechtmäßigen Ortsgemeinden der Gläubigen anwesend [ist], die in der Verbundenheit mit ihren

Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen“ (LG 26). Damit ist eine Verknüpfung geschaffen zwischen dem Selbstverständnis der Kirche in der Kirchenkonstitution und der Erfahrbarkeit von Kirche in ihren christlichen Gemeinden. Dort liegt auch der pastorale Ort der Ökumene. Indem die Synode die „Wirklichkeit ‚Kirche‘“ in den Ortsgemeinden konstatiert und diese als „Gemeinschaft von Christen“ definiert, die durch Verkündigung, Feier der Sakramente, geschwisterlichen Dienst und den Dienst des Amtes erfahrbar wird, bietet sie ein ökumenisch durchaus kompatibles Kirchenbild an, vergisst dabei aber nicht die katholische Rückbindung der Gemeinden an die Gesamtkirche (vgl. 2.2).

Ein zweiter Versuch dieser ökumenischen Anschlussfähigkeit ist das Verständnis der universalen Kirche als Kirche in Einheit und Vielfalt. Eine „grundlegende Einheit“ sieht die Synode dort gegeben, wo „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften gemäß der Schrift Jesus Christus [als] wahren Gott und wahren Menschen“ sowie als „einzigem Mittler des Heils [...] bekennen“ (3.2.1).¹⁷ Diese Einheit, die in „der Kirche Gestalt gewinnt“, wurzelt in der in Christus geoffenbarten Wahrheit (ebd.). Weil nun Spaltungen und Zerrissenheit der Grundbestimmung der Kirche zur Einheit widersprechen, sind alle kirchentrennenden Gegensätze zu überwinden (vgl. 4.3.3). Da das Konzil zwar die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche konkret verwirklicht sieht (das berühmte „subsistit“ aus LG 8), dennoch aber bei aller „Fülle der Katholizität“ auch „außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ wahrnimmt, „die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“, ist es die Aufgabe der Kirche – konkret in ihren Gemeinden –, die Vielfalt dieser Reichtümer miteinander zu verbinden, wobei es insgesamt darum geht, „das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener“ zu erfassen (2.3.2)¹⁸. Die Spaltungen der Kirche trüben nämlich die Klarheit der wahren Einheit und Katholizität, sodass es eine gegenseitige Ergänzung zur Fülle braucht. Wir haben damit – ohne dass der Titel schon fällt – einen Vorgriff auf das, was man später „Theologie der Gaben“ nennen wird.¹⁹

Hier liegt der Schlüssel, auch in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Elemente von Kirche zu entdecken, um miteinander auf der Suche einer zukünftigen sichtbaren und vollkommenen Einheit zu bleiben. Leitbild dafür ist das Neue Testament mit seiner Wechselseitigkeit von Einheit

¹⁷ Die Synode definiert Einheit in 3.2.1 auf der Grundlage der Basisformel des ÖRK; vgl. dort Anm. 6 zu 3.2.1.

¹⁸ 2.3.2 zitiert LG 8 und UR 3f.; in 3.2.4 verweist der Text direkt auf den Terminus „Hierarchie der Wahrheiten“, den das Konzil in UR 11 für diesen Sachverhalt gebraucht.

¹⁹ Der „Theologie der Gaben“ widmete sich bspw. die Ökumenische Rundschau 60 (2/2011) unter dem Titel „Gabe und Rechtfertigung“.

und Gemeinschaft, die letztlich in der Taufe „in Christus“ ihren Ursprung hat und alle Christen „zu Kindern Gottes macht“ (4.1.1). Die paulinische „koinonia“ und andere neutestamentliche Formeln verweisen auf die „Fülle des einen Glaubens“ in seiner Vielfalt; die Grundnorm des vielfältigen Christuszeugnisses ist das „eine Evangelium“ (4.1.3; vgl. 4.1.2). Die Einheit in Vielfalt ist also das Zielmodell für die sichtbare Einheit und je mehr

„eine solche Vielfalt in der eigenen Kirche anerkannt und verwirklicht wird, wachsen Fähigkeit und Bereitschaft, Reichtum und Grenzen einer solchen Vielfalt auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wahrzunehmen und zu würdigen“ (4.3.2).

Genau daraus ergeben sich „neue Perspektiven für eine Annäherung und Vereinigung“, weil die jeweiligen Kirchen ihre „eigenen Traditionen und Reichtümer“ bewahren und „in ein größeres Ganzes einbringen“ können (ebd.). So fördert auch das innerkirchliche Miteinander die Gemeinschaft der Kirchen untereinander. Ihre Einheit soll ja schließlich zum „Zeichen und Werkzeug“ der „Vereinigung mit Gott“ und „für die Einheit der ganzen Menschheit“ werden (4.3.1 zitiert LG 1). Die sichtbare Einheit der Kirche geht also einer gesamten Einheit aller Menschen voraus.

Die ökumenische „Grundregel“, die dann zum praktischen Teil der „pastoralen Anregungen“ überleitet, verknüpft genau in diesem Duktus: Ökumenisch zu denken und zu handeln ist nicht nur ein „Sachgebiet kirchlicher Tätigkeit neben anderen [...], sondern eine notwendige Dimension aller Lebensäußerungen der Kirche“ (5.1.1). Ökumenisch tätig zu sein ist somit kein pastorales Sondergut neben anderen Aufgaben, sondern *die* zentrale Selbstverpflichtung der Kirche gemäß ihrem Auftrag. Überall da ist gemeinsam zu handeln,

„wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens, der Verantwortung für das notwendige Eigenleben der Gemeinden, unumgänglicher menschlicher Rücksichtnahme oder größerer Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen“ (ebd.).²⁰

Die Aufgabe ökumenischer Partner ist es, „nach Kräften für eine möglichst große Gemeinsamkeit Sorge zu tragen“, zumal Ökumene nur da möglich ist, wo die Partner „in den Grundlagen und in der Zielsetzung“ übereinstimmen (5.1.2).

²⁰ 5.1.1 nimmt – lt. Voss, Einleitung (s. Anm. 5) 772 – den Grundsatz von Lund (1952) auf differenzierte Weise auf, dass nicht das gemeinsame, sondern das getrennte Handeln der Kirchen der Rechtfertigung bedarf.

2.3 Einübung in die ökumenische Praxis

Auf dieser theologischen Basis ist es Zeit, konkrete Schritte auf dem Weg zur Einheit zu formulieren. Der 2. Teil des Ökumenebeschlusses benennt deshalb praktische Möglichkeiten der Zusammenarbeit. Die Themenwahl erinnert an eine Stoffsammlung, eine Art „Brainstorming“ über das, was in den 1970er Jahren bereits üblich war oder den Gemeinden und weiteren Trägern der Ökumene empfohlen werden konnte – eine Praxisanleitung zur Fortsetzung oder Einübung. Deren Themen können in ihrer Intention hier nur kurz skizziert werden:

Zunächst geht es um allgemeine Regeln für die ökumenische Zusammenarbeit, die als notwendig erachtet werden, um den gemeinsamen Weg zur Einheit gehen zu können. Genannt werden gegenseitige Information, Abbau von Missverständnissen, Berücksichtigung nichttheologischer Hindernisse, Wahrnehmung der Spaltungsgründe sowie aller ökumenischer Partner, gegenseitiges Sich-Kennenlernen, Vertiefung des Dialogs und der Rückhalt in der geistlichen Ökumene durch Christusverbundenheit und Gebet (5.2.1 bis 5.2.8). Die sich anschließenden „Erfahrungsregeln“ könnten so etwas wie ein Verhaltenskodex ökumenischer Zusammenarbeit sein (5.3.1 bis 5.3.6). Es folgen Einzelthemen der praktischen Zusammenarbeit: Pastoralplanung, Taufanerkennung, Konversion, Heilige Schrift, Gebet und Liturgie²¹ sowie Informationsaustausch (6.1 bis 6.6).

Die konfessionsverschiedenen Ehen werden wegen der aktuellen Regelung (s. o.) extra hervorgehoben und sowohl von pastoraler (7.1 bis 7.4; 7.8 bis 7.9) als auch von kirchenrechtlicher (7.5 bis 7.6) und liturgischer Seite (7.7) beleuchtet. Gerade weil konfessionsverbindende Ehen keine Ausnahme mehr sind, wird ihnen reichlich Platz eingeräumt. Darüber hinaus sollen die Kirchen aber auch in die Gesellschaft hineinwirken, z. B. durch Bildung und Sozialarbeit (8.1 bis 8.2).

Der abschließende, kurz gefasste 3. Teil wendet sich dann durch Voten und Empfehlungen an die verschiedenen Träger ökumenischer Zusammenarbeit, an die Leitungen der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (9.1), an die Deutsche Bischofskonferenz und den Apostolischen Stuhl (9.2) sowie allgemein an die Träger von Ökumene auf verschiedenen Ebenen (9.3) mit Empfehlungen für die Wirksamkeit ökumenischer Arbeit (9.4). Ein Schlussappell wendet sich nochmals eindringlich an alle, die „Gunst der Stunde“ zu nutzen und das „ökumenische Gewissen zu schärfen“, denn die „ökumenische Orientierung“ müsse „neuer Stil der Kirche werden“ (9.5).

²¹ Da das Thema „Ökumenische Gottesdienste“ ausführlich im Synodenbeschluss „Gottesdienst“ (5.1 bis 5.7) behandelt wurde, wird er im Ökumenebeschluss nur kurz gestreift.

3. Der „Anfang eines Anfangs“ und die Zukunft der Ökumene

Ausgehend vom eingangs angeführten Rahner-Zitat kann auch der Beschluss „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“ als offizieller Auftakt der bundesdeutschen Diözesen für die Ökumene gewertet werden. Von evangelischer Seite wurde er durchaus wohlwollend aufgenommen und bejaht, die EKD forderte ihre Gliedkirchen auf, „eine entsprechende ökumenische Zusammenarbeit fortzusetzen“ oder „zu beginnen“.²² Tatsächlich soll die Gemeinsamkeit der Kirchen auf allen Ebenen angestrebt werden, wobei – gemäß der Ausrichtung der Synode – auf den Ortsgemeinden als Kirche vor Ort ein besonderer Fokus liegt (vgl. 2.3.3).

Der Beschluss Ökumene ist zugleich ein Spiegel für die damaligen Entwicklungen, wie sie seit der Gründung des ÖRK 1948 und der ACK 1948 sichtbar wurden. Entsprechend nehmen sie auch die in Deutschland „kleineren“ Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (1.3.1) wahr. Insofern ist der Beschluss nicht auf eine bilaterale Ökumene begrenzt, obwohl ja vorrangig evangelische Mitchristen in der Nachbarschaft wohnen; er ist bei aller anvisierten bilateralen Zusammenarbeit eindeutig multilateral konzipiert. Die ökumenischen Vorstellungen sind somit nicht nur vom Gedanken der Überwindung der abendländischen Spaltungen geprägt, man nimmt ebenso die Orthodoxie wahr (vgl. 5.2.4). Das spricht für die bleibende Aktualität des Synodenbeschlusses, denn die Zahl der orthodoxen oder altorientalischen Gemeinden in Deutschland ist inzwischen ebenso gewachsen wie die Zahl freikirchlicher, charismatischer oder pfingstlicher Gemeinden.

Dass die katholische Kirche in Deutschland während der Synode, nämlich 1974, zeitgleich mit der griechisch-orthodoxen Metropole Mitglied der ACK auf Bundesebene wurde, spricht für die Ernsthaftigkeit der Synodenarbeit in puncto Ökumene, zumal auch der 82. Katholikentag in Essen (1968), die Gründung der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise (1969 in Arnoldshain) und das erwähnte Pfingsttreffen in Augsburg (1971) in der Öffentlichkeit für ökumenischen Aufwind gesorgt hatten und die ökumenischen Fragestellungen gerade an der „Basis“ virulent waren. Durch diese „Basisnähe“ wurde das Thema „Ökumene am Ort“ umso gewichtiger.²³

²² Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“, in: Emeis – Sauermost, Synode (s. Anm. 15) 410f.

²³ Vgl. www.aok.de/aok (16.02.2012) und Voss, Einleitung (s. Anm. 5) 767f. Schwierigkeiten der Sachkommission X und der Synoden-Vollversammlung um die Wahl, Ökumene vor Ort erfahren zu wollen, zeigt Voss (ebd. 768).

Entsprechend kann man den Synodenbeschluss bis heute im Sinne einer „Handreichung für die Gemeinden“ und als „Rückenstärkung“ für ökumenisches Engagement lesen.²⁴ Er zeigt gerade in seinem theologischen Teil eine ökumenische Weite im Anschluss an die Aussagen des Konzils. Die Abschnitte 3.3.1 bis 3.3.3 etwa erwähnen die geschichtliche Bedingtheit des Offenbarungsglaubens, um die jeweils aktuelle Vergegenwärtigung von dessen Wahrheitsgehalt in unterschiedlichen Interpretationen zu begründen, um so auch zu einer Vertiefung des Glaubens zu kommen. Dieser Grundgedanke wäre bereits als ein Vorgriff auf die Methode der Studie „Lehrverurteilungen kirchentrennend?“ zu werten. Im Erarbeitungsprozess dieser Studie versuchte man seit 1981, den einstigen engen Zeitkontext von Kontroversen aufzubrechen, um einen Grundkonsens oder auch Schritte zu einem differenzierten Konsens zu finden, der die ehemaligen gegenseitigen Lehrverurteilungen aus aktueller Sicht nicht mehr als treffend betrachtet. Die Synode hat schon die Idee für ein solches, sich hier öffnendes „breites Feld ökumenischer Möglichkeiten“ (3.2.3), das eben mit dieser Studie erfolgreich angegangen wurde.²⁵

Auch der „geistliche Ökumenismus“ (UR 8) als Basis der ökumenischen Arbeit und des gemeinsamen Zeugnisses wäre als Motor der Ökumene bis heute eigens hervorzuheben. Die Vertiefung des Glaubens gelingt nämlich mit dem „Austausch geistlicher Erfahrungen zwischen Christen“ (3.3.3). Letztlich geht es für die angezielte Einheit um eine gemeinsame „tiefere Erkenntnis des Evangeliums“, ökumenische Gemeinschaft ermutigt zum Glauben und weiß sich dabei „geführt vom Heiligen Geist“ (ebd.). Das „Herz aller ökumenischen Bemühungen“ ist das „gemeinsame Gebet“ (5.2.8). Dass dann die Einheit letztlich ein Gottesgeschenk sein wird, das zuvor der Umkehr der Christen bedarf, wird deutlich gesagt (vgl. 4.2; 5.2.7). Dies ist bis heute ein wesentlicher ökumenischer Grundansatz, damit die Kirchen ihr Leben „im Geist Christi erneuern“ (4.2; vgl. UR 8).

Wegweisend auf Zukunft hin ist auch die Aussage der Synode, dass „alle Amtsträger“ der Kirche und „insbesondere die Bischöfe“ den „einheitsstiftenden Dienst wahrzunehmen“ haben (3.3.4). Auch hier zeigt sich, dass ökumenische Gesinnung und ökumenisches Wollen Aufgabe aller Christen ist und zum Grundauftrag der Kirche gehört. Die Verantwortlichen haben um der Einheit willen mit gutem Beispiel voranzugehen.²⁶ Das heißt aber auch, dass

²⁴ Vgl. Lengsfeld, Pastorale Zusammenarbeit (s. Anm. 15) 393.

²⁵ Vgl. Karl Lehmann – Wolfhart Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen kirchentrennend? Bd. I, Freiburg/Br. – Göttingen 1986, 12–16.

²⁶ Dieser Einheitsdienst des Amtes wurde später in den nachkonziliaren Kodex aufgenommen: „Aufgabe des ganzen Bischofskollegiums und besonders des Apostolischen Stuhls ist es, die ökumenische Bewegung bei Katholiken zu pflegen und zu leiten; Ziel der ökumenischen Bewegung ist die Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen; sie zu

eine Selbstverantwortung der Christgläubigen zu fördern ist. In Kapitel 3.2.5 spricht der Beschluss genau von diesem Entscheidungschristentum, von der Grundentscheidung zur Nachfolge Jesu, die sich im Bekenntnis und in der gemeinsamen Lebensorientierung zeigt. Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das Weihpriestertum dienen also auch hier in ihrem wechselseitigen Bezug der Kirche und ihrem ökumenischen Auftrag.

Wichtiges darf man bis heute auch aus den Praxisregeln beziehen, die oben nur kurz gestreift wurden. Dieser „Verhaltenskodex“ verweist einerseits auf den Respekt vor der Glaubens- und Gewissensfreiheit des anderen (vgl. 5.3.3) und auf seine Handlungsfreiheit (vgl. 5.3.2), andererseits auf das, was man heute mit dem „Sprechen auf Augenhöhe“ meint („par cum pari“ in 5.3.1). Niemand darf im ökumenischen Dialog auf dem „hohen Ross“ sitzen. Es geht in der Ökumene nämlich auch darum, den Kontakt zueinander und das Arbeiten miteinander durch einen guten Umgangsstil, durch Offenheit, langen Atem und fachliche Kenntnis zu gestalten.²⁷

Was schließlich die Zusammenarbeit im pastoralen Bereich (Kap. 6 und 7) angeht, so weiß man im Rückblick aus heutiger Perspektive um Gelungenes, aber auch um „Fehlanzeigen“. Vielerorts glückt die Zusammenarbeit der Gemeinden, häufig durch Mitwirkung der Amtsträger, zuweilen auch ohne sie. Seit Jahrzehnten ist Ökumene fast zum gemeindlichen „Standard“ geworden. Frische Impulse aber braucht man fast überall, z. B. durch die 2001 von den Kirchen Europas unterzeichnete Charta Oecumenica, der man sich bundesweit seit dem 1. Ökumenischen Kirchentag in Berlin (2003) feierlich verpflichtet hat.²⁸

Auch im Taufverständnis ist man vorangekommen: Wurde die Taufe „auf den Namen des dreifaltigen Gottes“ schon vom Ökumenebeschluss (6.2) als gültig angesehen, so ist die Anerkennung inzwischen durch die Magdeburger Erklärung von 2007 durch elf Mitgliedkirchen der ACK in Deutschland formell und wechselseitig geschehen.²⁹ Was auf dieser Basis nun wünschenswert ist, wäre auch die gegenseitige Anerkennung der Patenschaften.

Was hingegen schon vor und auch nach der Synode (von 1962 bis 1980) mit der ersten Einheitsübersetzung als ökumenischer Bibelübersetzung für den deutschsprachigen Raum im Entstehen war und von evangelischen und

katholischen Theologen und Bibelwissenschaftlern erarbeitet wurde, hat sich in Deutschland letztlich nicht durchsetzen können. Einmal wurden nur die Psalmen und das Neue Testament gemeinsam verantwortet, zum anderen hat sich die evangelische Kirche seit 2005 aus dem Projekt einer Revision der Einheitsübersetzung zurückgezogen. Eine gemeinsam verantwortete Übersetzung ist deshalb gerade *nicht* zum „Werkzeug in der mächtigen Hand Gottes“ geworden, „um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet“ (UR 21 in 6.4).

Anderes hingegen wurde angegangen und abgeschlossen. Man denke nur an den gemeinsamen Gebets- und Liedschatz, an die vielfältigen gottesdienstlichen Erfahrungen miteinander, gerade in den ökumenisch am weitesten verbreiteten Gottesdienstfeiern wie in der Gebetswoche für die Einheit der Christen, zum Weltgebetstag oder neuerdings (seit 2010) zum Schöpfungstag.

Dass konfessionsverschiedene Ehen in der Feier der „gemeinsamen Trauung“³⁰ zum ökumenischen Alltag der katholischen und evangelischen Kirchen gehören, ist bekannt. Nach wie vor aber ist dafür die Mahnung der Synode aktuell, einer „allgemeinen Entkirchlichung“ oder „Entfremdung“ durch „die ökumenischen Bemühungen der Kirchen“ (7.1.3) zugunsten eines fruchtbaren Glaubenslebens entgegenzuwirken.

Auch im Bereich der gemeinsamen sozialen Verantwortung (8.2) wurde Ökumenisches umgesetzt, man denke beispielsweise an die gemeinsamen bilateralen Papiere „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ (1994) oder „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (1997) oder zuletzt an die gemeinsame multilaterale „Christliche Patientenvorsorge“ (2010). Ein vermeintliches „Genug“ aber ist nie genug. Gerade im Ringen um ethische und sozialetische Positionen im gesellschaftlichen Kontext würde das gemeinsame christliche Zeugnis der Kirchen auch heute die von Jesus Christus (in Joh 17,21) erbetene Einheit überzeugend fördern.

Insgesamt stellt man im Rückblick auf die Würzburger Synode fest, dass die Ökumene in den letzten vierzig Jahren eine „Erfolgsgeschichte“ war und noch ist. Gerade deshalb darf man das mahnende Schlusswort der Synode von „der Erschlaffung des ökumenischen Willens“ aktuell lesen: „Die ökumenische Aufgabe duldet keinen Aufschub“ (9.5), ja die Synode beginnt diesbezüglich immer neu, sie hat den Auftrag, auf dem Weg zur sichtbaren Einheit voranzukommen. Die ökumenische Bewegung wird deshalb auch in Zukunft

fördern, ist die Kirche kraft des Willens Christi gehalten“, CIC can. 755 – § 1; vgl. auch can. 387 § 3.

²⁷ Vgl. dazu Petro Müller – Winfried Schlüter, Für ein gutes Miteinander der Kirchen – ein kleiner ökumenischer „Knigge“; in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen [u. a.] 62 (2010) 7, 203–206.

²⁸ Vgl. www.oekumene-ack.de/Meldung.49+M5cd6c384406.0.html (16.02.12).

²⁹ Vgl. [www.oekumene-ack.de/Meldung.49.0.html?&no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=359&tx_ttnews\[backPid\]=10&cHash=db2e8ffc86f7ecd23cb951ef65bea855](http://www.oekumene-ack.de/Meldung.49.0.html?&no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=359&tx_ttnews[backPid]=10&cHash=db2e8ffc86f7ecd23cb951ef65bea855) (16.02.12).

³⁰ Deutsche Bischofskonferenz – Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Gemeinsame kirchliche Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen, Regensburg – Kassel 1971, NA Regensburg u. a. 1997.

aus den geistlichen Impulsen leben, die ihr geschenkt werden: vom Auftrag des Herrn, aber auch vom guten Willen der Beteiligten. Es wird weniger ein Aktionismus oder ein Herbeireden der Einheit sein, sondern vielmehr eine Bekehrung der Herzen hin zum einzigen Grund, der gelegt ist: Jesus Christus. Einen anderen Grund – auch für die Ökumene – kann nämlich niemand legen (vgl. 1 Kor 3,11).

Domvikar PD Dr. habil. Petro Müller
 Ökumenereferat der Diözese Würzburg
 Domerschulstraße 2
 D-97070 Würzburg
 Fon: +49 (0)931 386-204
 eMail: petro.mueller(at)bistum-wuerzburg(dot)de
 Web: <http://www.oekumene.bistum-wuerzburg.de>

Veronika Bock

Schutz der Menschenrechte durch militärische Interventionen?

Politisch-ethische Diskussion der *Responsibility to Protect*

1. Gemeinsame Synode: „Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden“

Im November 1975 verabschiedete die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ ihren Beschluss „Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden“¹. Grundlegend für den Text waren die einschlägigen Passagen der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils.² Die Synode unternahm damit den Versuch, zentrale Themen kirchlicher Friedenslehre im Hinblick auf mögliche Konkretionen für den Bereich einer Ortskirche durchzubuchstabieren.³ Dabei standen Einzelfragen aus den Themenbereichen „Friedensförderung“⁴ sowie „Dienste für den Frieden“⁵ im Zentrum.

In der Folgezeit hat sich die Verhältnisbestimmung unterschiedlicher Friedensdienste, wie sie durch den Würzburger Synodenbeschluss skizziert wurde, als wegweisend für die fortdauernde innerkirchliche Diskussion erwiesen.⁶

¹ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe Bd. I., Freiburg/Br. 1976, 470–510.

² Vgl. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg/Br. 221990, Nr. 77–93, S. 536–552; vgl. Ernst-Josef Nagel – Harald Oberhem, Dem Frieden verpflichtet. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg, Mainz 1982, 63. Vgl. Thomas Hoppe, „Gerechtigkeit schafft Frieden“. Die Diskussion im westdeutschen Katholizismus, in: Lothar Coenen, Unterwegs in Sachen Zukunft. Das Taschenbuch zum konziliaren Prozeß, Stuttgart 1990, 50–60, hier 50.

³ Vgl. Hoppe, „Gerechtigkeit schafft Frieden“ (s. Anm. 2) 50; ebenso: Nagel – Oberhem, Dem Frieden verpflichtet (s. Anm. 2) 63.

⁴ Diesem Kontext ist sachlich auch die Entwicklungsthematik zuzuordnen, obwohl sie einen selbstständigen ersten Teil des Beschlusses ausmacht (vgl. Gemeinsame Synode [s. Anm. 1] 473 [= Präambel des Beschlusses, Ziff. 0.5: Dialektik von Entwicklung und Frieden]).

⁵ Gemeinsame Synode (s. Anm. 1) 500–510.

⁶ Vgl. Hoppe, „Gerechtigkeit schafft Frieden“ (s. Anm. 2) 50f.; ebenso vgl. Nagel – Oberhem, Dem Frieden verpflichtet (s. Anm. 2) 64–66.

Die besondere Akzentuierung der Entwicklungsfrage geht vor allem zurück auf die damals im Prozess der Rezeption befindliche Enzyklika „Über den Fortschritt der Völker“ (*Populorum Progressio*) Papst Pauls VI. aus dem Jahr 1967.⁷ Deren Leitgedanke, dass „Entwicklung der neue Name für Frieden“⁸ ist, spiegelt sich durchgängig in der Gedankenführung des Synodentextes wider. So mahnt die Synode die folgenreiche Engführung eines verbreiteten Verständnisses von Gerechtigkeit an: „Weltinnenpolitik‘, die dem Wohl der gesamten Weltbevölkerung verpflichtet wäre, ist vorläufig noch eine wenig konkrete Utopie“.⁹ Selbstkritisch stellt sie fest, „daß die Kirche durch mannigfache Verflechtungen mit der kolonialen Politik in den vergangenen Jahrhunderten in ihren Beziehungen zu den Ländern der Dritten Welt belastet ist“¹⁰.

Der nachfolgende Text beschreibt zunächst die veränderten Themen, Fragen und Herausforderungen für die internationale Friedenssicherung und kirchliche Friedensethik nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, greift dann die Forderung des Würzburger Synodentextes nach einer „Weltinnenpolitik“ – unter der Perspektive des Prinzips eines internationalen Gemeinwohls – auf und diskutiert auf der Folie dieses Sozialprinzips die grundsätzliche friedensethische Frage, ob sich Menschenrechte durch militärische Interventionen schützen lassen. Daran schließt sich eine Darstellung der aktuellen politisch-ethischen Debatte der sog. *Responsibility to Protect* an.

2. Veränderte Herausforderungen für die internationale Friedenssicherung und kirchliche Friedensethik nach dem Ende des Ost-West-Konflikts

Im Jahr 1983 publizierten die katholischen Bischöfe der USA und mehrerer europäischer Länder, unter ihnen auch beide deutsche Staaten, Hirtenbriefe zum Frieden.¹¹ Sie kamen in der zentralen Aussage überein, dass die Aufrechterhaltung militärischer Mittel der Verhinderung, nicht dem Führen von Kriegen zu dienen habe. Vor allem galt dies angesichts der ethischen Proble-

⁷ Vgl. hierzu ausführlich: Marianne Heimbach-Steins, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen*, Mainz 2001, 36–45.

⁸ Papst Paul VI., Enzyklika *Populorum Progressio* (1967) Nr. 76–80, Überschrift.

⁹ Gemeinsame Synode (s. Anm. 1) 477 (Ziff. 1.1.1.1).

¹⁰ Gemeinsame Synode (s. Anm. 1) 477 (Ziff. 1.1.2).

¹¹ Vgl. Michael Rosenberger, *Klare Worte gegen den Konsens des Schweigens. Das neue Friedenswort der deutschen Bischöfe*, in: *Orientierung* 65 (2001) 29–33; vgl. dazu allgemein: Volker Stümke – Matthias Gillner (Hg.), *Friedensethik im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2011.

matik der nuklearen Abschreckung.¹² Alle Anfang der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts geschriebenen katholischen kirchenamtlichen Dokumente zur Friedensfrage wählten als gemeinsamen Referenztext die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diese hatte in deutlichen Worten vor der Eigendynamik gewarnt, die in der Anwendung militärischer Gewalt auftreten und „den Willen des Menschen zu den fürchterlichsten Entschlüssen treiben“¹³ könnte. „Gewarnt vor Katastrophen, die das Menschengeschlecht heute möglich“ mache, gelte es „dringend“, dass sich die Menschheit „von der alten Knechtschaft des Krieges“¹⁴ befreie. Wenn man nicht dieses Ziel habe, bleibe es fraglich, ob sich nukleare Abschreckung als spezifischer Modus einer Politik der Kriegsverhütung überwinden lasse. Die mit ihrer Aufrechterhaltung verbundenen immensen Risiken und Kosten rechtfertigten nicht, sie auf Dauer als Grundlage militärischer Friedenssicherung zu akzeptieren.¹⁵

In den politischen und ethischen Aporien der Abschreckung hatte sich eine grundsätzlichere Problematik herauskristallisiert, nämlich die Ambivalenz, die jeder Drohung, vor allem jeder Androhung von militärischer Gewalt innewohnt.¹⁶ „Krieg“, so Papst Johannes Paul II., stelle stets eine „Niederlage der Menschheit“ dar. Auch dort, wo solche Entscheidungen nicht leichtfertig getroffen werden und die Verantwortlichen sich der oft schwerwiegenden Konsequenzen solcher Gewalt – gerade für Unbeteiligte – bewusst sind. In diesem Sinne findet sich in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen von 1945 die feierliche Selbstverpflichtung, künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren.

Vom Gedanken der Gewaltprävention her als zentrales Anliegen ist auch das Friedenswort „Gerechter Friede“ entworfen, das die deutschen Bischöfe im Jahr 2000 veröffentlichten. Die zentrale Aussage des Friedenswortes lautet: Angesichts der absehbaren und nur schwer vermeidbaren Folgen militärischer Gewaltanwendung muss es erster Imperativ der Friedenspolitik sein, zu

¹² Vgl. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechtigkeit schafft Frieden*. 18. April 1983 (*Die deutschen Bischöfe* 34), Bonn 1983, S. 55.

¹³ Rahner – Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium* (s. Anm. 2) S. 540: Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 80.

¹⁴ Rahner – Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium* (s. Anm. 2) S. 541: Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 81.

¹⁵ Rahner – Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium* (s. Anm. 2) S. 541: Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 81.

¹⁶ Vgl. Thomas Hoppe, *Schutz der Menschenrechte durch bewaffnetes Eingreifen? Politisch-ethische Anmerkungen zur Debatte um eine Responsibility to Protect*, in: Gerhard Ernst – Stephan Sellmaier (Hg.), *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*, Stuttgart 2010, 171–189, hier 172f.

vermeiden, dass man überhaupt in Situationen gerät, in denen man nur noch die Wahl zwischen letztlich inakzeptablen Alternativen hat¹⁷:

„[...] wenn Gewaltanwendung überhaupt nur für den Fall in Betracht gezogen werden darf, dass alle friedlichen Schlichtungsbemühungen gescheitert sind, dann heißt das positiv: Äußerste Anstrengungen, Gewalt zu vermeiden, sind nicht bloß empfohlen, sondern im strikten Sinne verpflichtend. Unter allen Umständen gilt der Grundsatz: Vorbeugende Politik ist besser als nachträgliche Schadensbegrenzung.“¹⁸

Nur unter streng eingegrenzten Voraussetzungen darf die ethische Ablehnung von Gewalt eingeschränkt werden. Angesichts von Situationen schwerster systematischer Menschenrechtsverletzungen kann das Ziel, die Gewaltanwendung aus der internationalen Politik zu verbannen, mit der „Pflicht [...] kollidieren, Menschen vor fremder Willkür und Gewalt wirksam zu schützen“¹⁹.

Die Zielsetzung, bedrohte Menschen zu schützen, sollte *universal* formuliert werden, denn sie macht weder an politischen noch an geographischen, ethnischen, religiösen oder anderen Grenzziehungen prinzipiell halt.

„[Darin,] dass die Unrechtserfahrung, auf die diese Zielsetzung sich gründet, von fundamentaler Art ist, liegt offenkundig eine Erkenntnis, die sich jenseits partikularer normativer Überzeugungen als konsensfähig erweist.“²⁰

Auf internationaler Ebene bildet sich ein wachsender Konsens darüber heraus, dass die internationale Gemeinschaft ihre *Responsibility to Protect*, ihre Schutzverantwortung wahrnehmen müsse.

Kaum eine Idee löste in der letzten Dekade mehr Aufmerksamkeit aus und sorgte für mehr Diskussionen in den internationalen Beziehungen bzw. in den sie erforschenden wissenschaftlichen Disziplinen als die *Responsibility to Protect*. „With the possible exception of the 1948 Convention on Genocide,

¹⁷ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede*. 27. September 2000 (Die deutschen Bischöfe 66) Bonn 2000, II.2 (Vorrang für gewaltpräventive Konfliktbearbeitung), Nr. 66–69, S. 41–43. Zu gewaltpräventiven Ansätzen vgl. auch: Thomas Hoppe, *Gewaltvorbeugung in einer Welt der Gewalt*. Lässt sich die Institution des Krieges überwinden?, Nettetal 2004, 9–27; Thomas Hoppe, „Frieden kann nicht errüstet werden“. Die Option für Gewaltfreiheit zwanzig Jahre nach der Ökumenischen Versammlung in Dresden, in: Herder Korrespondenz 63 (2009) 8, 419–423.

¹⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 66, S. 41. Diese Überlegung führt zurück zu der Frage, worin die entscheidenden Defizite innerhalb von Staaten und in der internationalen Politik liegen, die einen gewaltvermeidenden Umgang mit Konflikten so schwer erscheinen lassen, und mit welchen Mitteln ihnen abzuwehren ist (vgl. Thomas Hoppe, *Gerechter Frieden als Leitperspektive*. Zu Konzept und Aufgabenprofil einer Ethik der internationalen Politik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 33-34/2000, 25–32, hier 25).

¹⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 150, S. 83.

²⁰ Hoppe, *Schutz der Menschenrechte durch bewaffnetes Eingreifen?* (s. Anm. 16) 173.

no idea has moved faster in the international normative arena than ‚the responsibility to protect‘.“²¹ Die Schutzverantwortung der Vereinten Nationen und ihrer Mitgliedstaaten könne und solle sich nicht darauf beschränken, klassische zwischenstaatliche Kriege zu verhindern. Sie habe vielmehr den potentiellen bzw. akuten Opfern von Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnischen Säuberungen und anderen Verbrechen gegen die Menschlichkeit Schutz zu gewähren, soweit sie diesen Schutz nicht vonseiten des Staates erhielten, in dem sie leben.

Papst Benedikt XVI. hob in seiner Ansprache vor den Vereinten Nationen am 18. April 2008 in New York ebenfalls die Bedeutung der *Responsibility to Protect* hervor:

„Die Anerkennung der Einheit der Menschheitsfamilie und die Achtung vor der jeder Frau und jedem Mann innewohnenden Würde erhalten heute einen Auftrieb im Prinzip der Schutzverantwortung [...]. Jeder Staat hat die vorrangige Pflicht, seine Bevölkerung vor schweren und wiederholten Verletzungen der Menschenrechte zu schützen, wie auch vor den Folgen humanitärer Krisen, die sowohl von der Natur als auch vom Menschen verursacht werden. Wenn sich herausstellt, dass die Staaten nicht in der Lage sind, einen solchen Schutz zu garantieren, steht es der internationalen Gemeinschaft zu, mit den von der Charta der Vereinten Nationen und anderen internationalen Übereinkommen vorgesehenen rechtlichen Mitteln einzugreifen. Das Handeln der internationalen Gemeinschaft und ihrer Institutionen darf [...] nie als eine ungerechtfertigte Nötigung oder eine Begrenzung der Souveränität verstanden werden. Vielmehr sind es die Gleichgültigkeit oder das Nichteingreifen, die tatsächliche Schäden verursachen.“²²

Diese Verpflichtung zu einem ggf. auch bewaffneten Eingreifen hat zugleich eine problematische Kehrseite. Sie kann dazu führen, dass das militärische Instrument als Mittel der politischen Überlegungen zu sehr in den Mittelpunkt rückt. Dass die Anwendung von Gewalt jedoch allein als *ultima ratio* zu rechtfertigen ist, kann auf diese Weise in den Hintergrund treten.²³ Auf diese Gefahr weist das Wort der Deutschen Bischöfe hin:

„Die Anwendung von Gegengewalt kommt überhaupt nur als *ultima ratio* in Betracht. Alle anderen Mittel, [...] den fundamentalen Rechten von Menschen einen Weg zu bahnen, müssen ausgeschöpft sein. Denn auch wenn sie der Verteidigung elementarer Rechtsgüter dient, bringt Gewaltanwendung rasch ein nur schwer begrenzbares Ausmaß von Leid mit sich; sie bedeutet deswegen ein schwerwiegendes Übel, mag es sich auch um das geringere Übel handeln. Ein ethisches Kernproblem jedes be-

²¹ Thomas G. Weiss, *Humanitarian Intervention. Ideas in Action*, Cambridge 2007, 1.

²² Papst Benedikt XVI., *Ansprache anlässlich des Besuchs bei der UN-Vollversammlung am 18.4.2008* (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_ge.html, 19.7.2012).

²³ Vgl. Hoppe, *Schutz der Menschenrechte durch bewaffnetes Eingreifen?* (s. Anm. 16) 174.

waffneten Konfliktes liegt zudem darin, dass er eine Eigendynamik freisetzen und deshalb nur allzu leicht in einem Übermaß an Gewalteininsatz enden kann.“²⁴

3. Internationales Gemeinwohl als normativer Bezugspunkt von Interventionsentscheidungen

3.1 Internationales Gemeinwohl

Angesichts der Veränderungen der weltpolitischen Lage wie der friedenspolitischen und -ethischen Herausforderungen musste das Bischofswort aus dem Jahr 1983 *Gerechtigkeit schafft Frieden* mit seiner Fokussierung auf die Frage nach der Legitimität nuklearer Abschreckung im Ost-West-Konflikt fortentwickelt werden. Der *Gerechte Friede* versucht eine theologisch und ethisch begründete Neuorientierung der Friedenspolitik zu entfalten, die der Titel programmatisch zum Ausdruck bringt: „Justitia“ und „Pax“ gehen ein nahezu symbiotisches Verhältnis ein.²⁵ Die Überschriften der beiden Friedensworte wollen nachhaltig an die biblischen Quellen wie an die theologische Tradition erinnern, welche die Stiftung des Friedens notwendig an die Realisierung der Gerechtigkeit binden.²⁶ Das Wort *Gerechter Friede* skizziert aber nicht allein den biblischen Gedanken der Gerechtigkeit, wie das Bischofswort von 1983 *Gerechtigkeit schafft Frieden*, sondern entfaltet darüber hinaus die Konzeption einer internationalen Gerechtigkeit und eines Weltgemeinwohls.

Das Gemeinwohlprinzip bildet den normativen Bezugspunkt, um die Interessenkonflikte in einer gemeinsamen staatlichen Ordnung „moralverträglich“²⁷ zu regulieren. Entsprechend mahnt *Gerechter Friede*: „Fehlt die Orientierung am Gemeinwohl, dann fehlt der Politik der moralische Maßstab, an dem sie sich kritisch zu überprüfen hat.“²⁸

Traditionell werden der Staat und die nationalen gesellschaftlichen Akteure auf das Gemeinwohl verpflichtet. Durch den „bislang von wirtschaftlichen und

²⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 151, S. 84.

²⁵ Vgl. Matthias Gillner, *Weltgemeinwohl oder internationale Gerechtigkeit. Eine Analyse von „Gerechter Friede“ im Spiegel zeitgenössischer Moraltheorien internationaler Beziehungen*, in: Heinz-Gerhard Justenhoven – Rolf Schumacher (Hg.), *„Gerechter Friede“ – Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe*, Stuttgart 2003, 154–170, hier 154.

²⁶ Vgl. Gillner, *Weltgemeinwohl* (s. Anm. 25) 154.

²⁷ Gillner, *Weltgemeinwohl* (s. Anm. 25) 155.

²⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 61, S. 37.

technischen Faktoren bestimmte[n] Prozess der Globalisierung“²⁹, der die politischen Regelungskompetenzen von Einzelstaaten selbst hinsichtlich ihrer nationalen Gestaltungsaufgaben begrenzt, wird für das Bischofswort *Gerechter Friede* die „Sorge um das Gemeinwohl [...] zunehmend zu einer übernationalen, weltweiten Aufgabe“³⁰. Das Schreiben *Gerechter Friede* zielt nicht in erster Linie auf den Ausgleich divergierender gesellschaftlicher Interessenlagen, sondern auf die Pazifizierung internationaler Konflikte.³¹ Beim Wechsel von der inner- zur zwischenstaatlichen Ebene wird die normative Richtschnur des Gemeinwohls global zum „Weltgemeinwohl“ ausgeweitet. Dieses universal gültige Prinzip bildet den Maßstab einer Weltfriedensordnung, die nationalstaatliche Interessen in ethischer Perspektive einhegt. Im Rückgriff auf das Friedenswort der *Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (ComECE)*, *Wahrheit, Erinnerung und Solidarität. Schlüssel zu Frieden und Versöhnung*³² ist *Gerechter Friede* der Auffassung, dass erst „die Perspektive eines übernationalen Gemeinwohls“ erkennen lasse, „wo nationalstaatliche Interessenverfolgung ihre Legitimität einbüßt, weil sie elementare Rechte und Interessen anderer verletzt [...]“.³³

Bereits Papst Johannes Paul II. fordert in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*³⁴, dass der Maßstab des Gemeinwohls „analogerweise auf die internationalen Beziehungen angewandt“³⁵ werden müsse. Erstmals aber hatte Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Mater et Magistra*³⁶ den nationalen Rahmen gesprengt und sich dem Gedanken eines „Weltgemeinwohls“ genähert, wenn er die Wahrung des eigenen Gemeinwohls mit der Forderung des Wohls anderer Länder untrennbar verknüpft.³⁷

Unter den Bedingungen plural verfasster Gesellschaften und Staaten aber – so das Gegenargument – sei die Beanspruchung eines überzeitlich gültigen Ordnungsideals „nichts anderes als der Versuch, einen Entwurf des

²⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 177, S. 98.

³⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 62, S. 38.

³¹ Vgl. Gillner, *Weltgemeinwohl* (s. Anm. 25) 155.

³² Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE), *Wahrheit, Erinnerung und Solidarität. Schlüssel zu Frieden und Versöhnung*, März 1999.

³³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 61, S. 37 mit Zitat aus: COMECE, *Wahrheit* (s. Anm. 32) Nr. 21, 10.

³⁴ Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987).

³⁵ Papst Johannes Paul II., SRS (s. Anm. 34) Nr. 39.

³⁶ Papst Johannes XXIII., Enzyklika *Mater et Magistra* (1961).

³⁷ Vgl. Papst Johannes XXIII., MM (s. Anm. 36), Nr. 200–202.

Guten allgemeinverbindlich festzulegen“ und der Allgemeinheit „damit letztlich vorzuschreiben, worin sie ihr Wohl, ihre Erfüllung zu suchen habe“³⁸.

Gerechter Friede entkräftet diesen Einwand, wenn das Schreiben einleitend dem möglichen Vorwurf einer unkritischen Verwendung des Gemeinwohlbegriffs vorzubeugen versucht:

„Gegen den Begriff des Gemeinwohls wird immer wieder geltend gemacht, er taue nicht für die praktische Politik. Denn niemand wisse genau, was er eigentlich meint und wer seinen Inhalt festlegt. Es handele sich daher um eine Leerformel, die zum ideologischen Missbrauch einlade.“³⁹

Dennoch hält das Wort *Gerechter Friede* an der Terminologie auch im Blick auf zwischenstaatliche Beziehungen fest: „Demgegenüber halten wir den Begriff gerade für das Verständnis zukunftsfähiger internationaler Politik für unverzichtbar.“⁴⁰ Das Schreiben versucht eine ontologische Konnotation des Begriffs zu vermeiden, indem es ihn rein formal bestimmt als „die Gesamtheit jener gesellschaftlichen Bedingungen, die einer Person ein menschenwürdiges Leben ermöglichen“⁴¹. Das Bischofswort *Gerechter Friede* hebt diese formale Deutung besonders hervor, wenn es neben „allen gesellschaftlichen Akteuren, den Kräften der Zivilgesellschaft ebenso wie denen des Marktes“ vor allem den Staat verpflichtet, „Rahmenbedingungen für ein menschenwürdiges Miteinander zu schaffen und für deren Einhaltung Sorge zu tragen“⁴².

Bedeutung kann dem Begriff „Gemeinwohl“ vor allem in seiner kritischen Funktion beigemessen werden, wenn er gegen partikulares Wohl, d. h. gegen Individual-, Gruppen-, Verbands- oder Parteiinteressen angeführt wird. In dieser Weise verwendet *Gerechter Friede* diesen Begriff in seinem Plädoyer für eine „gelingende Demokratie“:

„Gefragt sind nicht nur die Bindung an das Recht und der Respekt gegenüber Mehrheitsentscheidungen, sondern auch die Ausrichtung am Gemeinwohl und das ehrliche Interesse an einem friedlichen und gerechten Interessenausgleich. Ist die Perspektive von Bevölkerung und Politik nationalistisch oder ethnozentristisch verengt, so dass sie

³⁸ Bernhard Emunds, Das naturrechtliche Schneckenhaus. Kritik der Katholischen Soziallehre am Beispiel des Ansatzes von Lothar Roos, Düsseldorf 1993, 48.

³⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 62, S. 37f.

⁴⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 62, S. 38.

⁴¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 62, S. 38.

⁴² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 62, S. 38.

nur den Nutzen bestimmter Gruppen im Auge haben, geht die Demokratie in Eigeninteressen unter.“⁴³

3.2 Universalistische versus Partikularinteressen im Kontext der Friedenssicherung

Als Reaktion auf die veränderte Einsatzrealität der Streitkräfte erließ das Bundesministerium der Verteidigung im Jahr 2003 die neu gefassten *Verteidigungspolitischen Richtlinien*, die an die Stelle der seit 1992 gültigen traten. Sie ordnen den Begriff der „Verteidigung“ einem „erweiterten Sicherheitsbegriff“ unter, der folgendermaßen formuliert wird:

„Verteidigung heute [...] schließt die Verhütung von Konflikten und Krisen, die gemeinsame Bewältigung von Krisen und die Krisennachsorge ein. Dementsprechend lässt sich Verteidigung geografisch nicht mehr eingrenzen, sondern trägt zur Wahrung unserer Sicherheit bei, wo immer diese gefährdet ist.“⁴⁴

Dies spiegelt eine globale Erweiterung des Reflexionsrahmens wider, in dem über Sicherheit nachgedacht wird. Es stellt ein Plädoyer für die Integration militärischer Mittel in ein umfassendes Konzept der Friedenssicherung dar, das primär auf nicht-militärischen Komponenten basiert.⁴⁵

In diesem Kontext warnt das Wort *Gerechter Friede* davor, Außenpolitik allein unter dem Aspekt eines *kurzsichtigen Eigeninteresses* zu betreiben. Frieden – als eines der grundlegenden kollektiven Güter der Völkergemeinschaft – könne nur gesichert werden, wenn sich nationalstaatliche Politik am Maßstab eines übernationalen Gemeinwohls kritisch überprüfe und aufmerksam dafür werde, wo sie „elementare Rechte und Interessen anderer verletzt und so leicht zu neuer Ungerechtigkeit oder zur Festschreibung überkommener Unrechtsverhältnisse führt“.⁴⁶ Der „erweiterte Sicherheitsbegriff“ erscheint zwar prinzipiell „anschlussfähig“ für diese friedensethische Argumentation,

⁴³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 84, S. 49.

⁴⁴ Bundesministerium der Verteidigung, *Verteidigungspolitische Richtlinien für den Geschäftsbereich des Bundesministers der Verteidigung vom 21.05.2003*, Berlin 2003, Nr. 5, S. 18.

⁴⁵ Hoppe, *Schutz der Menschenrechte durch bewaffnetes Eingreifen?* (s. Anm. 16) 175; vgl. ebenso Thomas Hoppe, *Weltgemeinwohl und deutsche Interessen – Anfragen an das sicherheitspolitische Weißbuch 2006* aus der Perspektive katholischer Friedensethik, in: Angelika Dörfler-Dierken – Gerd Portugall (Hg.), *Friedensethik und Sicherheitspolitik. Weißbuch 2006 und EKD-Friedensdenkschrift 2007* in der Diskussion, Wiesbaden 2010, 77–90; Thomas Hoppe, *Wie weit reichen deutsche Interessen? Friedensethische Bemerkungen zum sicherheitspolitischen Weißbuch*, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006) 12, 621–626.

⁴⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (s. Anm. 17) Nr. 61, S. 37.

unterscheidet sich jedoch auch grundlegend von ihr. Denn er reduziert sich auf die Perspektive des längerfristig orientierten „aufgeklärten Eigeninteresses“, das die zunehmende Komplexität politischer Weltverhältnisse in der Haltung „vorausschauender Klugheit“⁴⁷ zu berücksichtigen sucht. Mit diesem Ansatz kommt man möglicherweise zu ähnlichen politisch-praktischen Empfehlungen, wie sie sich aus friedensethischer Sicht ergeben. Der Anspruch an eine tragfähige normative Begründung für u. U. weitreichende Entscheidungen – gerade im Hinblick auf den Einsatz militärischer Mittel – erscheint darin dennoch „in prekärer Weise reduziert“⁴⁸. Für die Suche nach geeigneten Entscheidungskriterien ist die Alternative universalistische versus primär am Partikularinteresse orientierte Analyse folgenreich: Waren es nicht vor allem nationalstaatliche Interessenkalküle, aus denen heraus 1994 nicht verhindert wurde, was in Ruanda geschah?⁴⁹

Lediglich durch politische und ökonomische Interessen gerechtfertigte militärische Einsätze würden bei näherer Prüfung unter friedensethischer Perspektive mehr als fragwürdig erscheinen. Verfolgt man nämlich das Menschenrechtsanliegen nur in Abhängigkeit von anderen Interessen, so besteht nicht nur die Gefahr, dass bestimmte Gruppen von Menschen schutzlos bleiben, sondern auch diejenige, dass es zum interessenspolitischen Missbrauch von UN-Mandaten kommt:

„Sich am Anliegen eines übernationalen Gemeinwohls zu orientieren, bedeutet, eine gegebene politische Struktur unter der Fragestellung zu beurteilen, wie weit in ihr für jeden Betroffenen der Schutz und die tatsächliche Nutzungsmöglichkeit jener elementaren Rechte gewährleistet sind, die als Menschenrechte bezeichnet werden. [...] Maßstab der Qualität und Legitimität politischen Agierens sind dessen konkrete Auswirkungen auf jene Minimalbedingungen menschenwürdiger Existenz, auf die alle Mitglieder der Menschheitsfamilie einen Anspruch haben.“⁵⁰

4. Die Responsibility to Protect

4.1 Wichtige Stationen ihrer Entwicklung

Die Geschwindigkeit, mit der das Konzept der Schutzverantwortung innerhalb der internationalen Staatengemeinschaft Karriere machte, ist beeindruckend, bedenkt man, wie langsam und schwerfällig Normbildungsprozesse in den

⁴⁷ Hoppe, Schutz der Menschenrechte (s. Anm. 45) 176.

⁴⁸ Hoppe, Schutz der Menschenrechte (s. Anm. 45) 176.

⁴⁹ Vgl. Hoppe, Schutz der Menschenrechte (s. Anm. 45) 177.

⁵⁰ Hoppe, Schutz der Menschenrechte (s. Anm. 45) 178.

internationalen Beziehungen oft ablaufen.⁵¹ Diese Entwicklung lässt sich an verschiedenen politischen Veröffentlichungen festmachen, die als „Meilensteine“ interpretiert werden können. Wenn man heute von der *Responsibility to Protect* spricht – oft auch kurz „R2P“ oder „RtoP“ genannt – meint man für gewöhnlich den gleichnamigen Bericht der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* (ICISS), der 2001 erschien und als Grundlage für die Diskussionen über das Konzept fungiert.⁵² Diese international besetzte Expertengruppe war ein Jahr zuvor von der kanadischen Regierung einberufen worden und bestand aus zwölf Mitgliedern, darunter aktive und ehemalige Politiker, Militärs, Wissenschaftler und Vertreter von Nichtregierungsorganisationen.⁵³ Sie publizierten Ende 2001 einen Abschlussbericht, der das Bemühen der Kommission um einen globalen politischen Konsens („global political consensus“)⁵⁴ unterstreicht.

Die ICISS sollte zur Lösung eines Problems beitragen, das innerhalb der Vereinten Nationen zu heftigen Auseinandersetzungen geführt hatte: der Frage, ob und wann sogenannte humanitäre Interventionen durchgeführt werden sollten.⁵⁵ Die Diskussionen entzündeten sich vor allem an der vorzeitig abgebrochenen Intervention in Somalia 1993, der verspäteten Reaktion auf den Völkermord in Ruanda 1994, dem Massaker in der UN-Schutzzone Srebrenica 1995 sowie dem ohne Billigung des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen durchgeführten Kosovokrieg 1999, mit dem die NATO-Staaten Menschenrechtsverletzungen im Kosovo aufhalten wollten.⁵⁶ Nach dem Ko-

⁵¹ Unabhängig von der Frage, was jeweils unter „Norm“ verstanden wird, stimmt die einschlägige wissenschaftliche Literatur darin überein, dass die Idee der *Responsibility to Protect* in den Jahren 2001–2006 eine „erstaunliche Karriere“ durchlaufen hat (Lothar Brock, Von der „humanitären Intervention“ zur „Responsibility to Protect“. Kriegserfahrung und Völkerrechtentwicklung seit dem Ende des Ost-West-Konflikts, in: Andreas Fischer-Lescano – Hans-Peter Gasser – Thilo Marauhn – Natalino Ronzitti [Hg.], Frieden in Freiheit. Peace in liberty. Paix en liberté, Baden-Baden 2008, 19–32, hier 27). Ausführliche Darstellungen u. a. in: Alex J. Bellamy, Responsibility to Protect. The Global Effort to End Mass Atrocities, Cambridge 2009; Alex J. Bellamy, Global Politics and the Responsibility to Protect. From words to deeds, London 2011; Gareth Evans, The Responsibility to Protect. Ending Mass Atrocity Crimes Once and For All, Washington 2008.

⁵² International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS), The Responsibility to Protect, Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty, Ottawa, International Development Research Centre 2001.

⁵³ Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) III; S. 77–79.

⁵⁴ ICISS 2001 (s. Anm. 52) S. 2 (The Policy Challenge, Rn. 1.7: „Our mandate was generally to build a broader understanding of the problem of reconciling intervention for human protection purposes and sovereignty; more specifically, it was to try to develop a global political consensus on how to move from polemics – and often paralysis – towards action within the international system, particularly through the United Nations.“)

⁵⁵ Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) VII.

⁵⁶ Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) S. 1 (The Policy Challenge: Rn. 1.1–1.3).

sovokrieg befürchteten einige Entwicklungsländer einen humanitär bemäntelten „westlichen Interventionismus“ und führten den Begriff der staatlichen Souveränität als Gegenargument ins Feld, welcher ein striktes Verbot äußerer Einmischung in innerstaatliche Angelegenheiten impliziere.⁵⁷

Nach einer Revision des ICISS-Berichtes durch den *High-Level Panel on Threats, Challenges and Change* der Vereinten Nationen im Jahr 2004⁵⁸ fand das Konzept bereits 2005 – zumindest in Ansätzen⁵⁹ – Einzug in das Abschlussdokument des UN-Gipfels, das von der Generalversammlung verabschiedet wurde. Diese rasante Entwicklung ist deswegen so beeindruckend, weil es im Kern um nichts Geringeres als um die *Neudefinition staatlicher Souveränität* geht. Im Mittelpunkt steht der Versuch einer Auflösung des Spannungsverhältnisses zwischen dem Souveränitätsprinzip einerseits und effektivem Menschenrechtsschutz angesichts inner- wie zwischenstaatlicher Gewalt andererseits. Die zentrale Frage wurde von Kofi Annan im Jahr 2000 anlässlich des sog. „Millennium-Gipfels“ der Vereinten Nationen folgendermaßen formuliert:

„[I]f humanitarian intervention is, indeed, an unacceptable assault on sovereignty, how should we respond to a Rwanda, to a Srebrenica – to gross and systematic violations of human rights that offend every precept of our common humanity?“⁶⁰

Die Befürworter der *Responsibility to Protect* fordern eine Koppelung des Souveränitätsbegriffs an die Garantie grundlegender Menschenrechte. Konkret bedeutet dies: Ist ein Staat nicht willens oder fähig, seine Bürger vor schwersten Menschenrechtsverletzungen wie z. B. Völkermord oder ethnischen Säuberungen zu schützen, gehe diese Verantwortung – so die Fürsprecher der Idee – auf die internationale Gemeinschaft über, die dann auch gegen den Willen des betroffenen Staates Maßnahmen ergreifen könne, um die Sicherheit der betroffenen Bürger zu gewährleisten.⁶¹

⁵⁷ Vgl. Weiss, *Humanitarian Intervention* (s. Anm. 21) 15f.

⁵⁸ Report of the Secretary-General's High-level Panel on Threats, Challenges and Change, *A more secure world: Our shared responsibility*, United Nations 2004.

⁵⁹ Wie noch zu zeigen ist, handelt es sich bei den zwei Absätzen des UN-Gipfels, die sich mit der *Responsibility to Protect* befassen, um eine abgeschwächte Variante der RtoP. Wegen dieser Engführung des ursprünglichen Konzeptes sprechen einige Autoren auch kritisch von einer „R2P „lite““ (vgl. David Chandler, *Unravelling the Paradox of „The Responsibility to Protect“*, in: *Irish Studies in International Affairs* 20 [2009] 27–39, hier 32).

⁶⁰ Kofi A. Annan, „We the peoples“. *The role of the United Nations in the 21st century*, New York, United Nations 2000, 48. Die ICISS bezieht sich im Vorwort ihres Berichts ebenfalls auf Annans Zitat (vgl. ICISS 2001 [s. Anm. 52] VII).

⁶¹ Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) S. 17 (Shifting the terms of the debate, Rn. 2.29: „[...] the responsibility to protect acknowledges that the primary responsibility in this regard rests with the state concerned, and that it is only if the state is unable or unwilling to fulfill this

Zur Überwindung des vermeintlichen Gegensatzes von Intervention und Souveränität wird Souveränität so definiert, dass sie eine generelle Verantwortung zum Schutz der Staatsbevölkerung beinhaltet und durch die Ausübung solcher Verantwortung konditioniert ist. Eine nach- und übergeordnete Schutzverantwortung trägt die internationale Gemeinschaft. Kommt ein Staat seiner Schutzverantwortung nicht nach und erwächst daraus schweres Leid in der Bevölkerung, verletzt er seine eigene Souveränität und besitzt – zumindest temporär – keinen Anspruch mehr auf das einer „intakten“ Souveränität immanente Interventionsverbot; die internationale Gemeinschaft darf zum Schutz der leidenden Bevölkerung eingreifen. Diese Zwangsmaßnahmen können in letzter Konsequenz auch militärische Interventionen umfassen. Dabei soll die internationale Staatengemeinschaft aber vor allem präventiv – und primär mit gewaltlosen Mitteln – tätig werden können, um schwere Menschenrechtsverbrechen bereits im Vorfeld zu unterbinden. Gleichzeitig fordert die ICISS die Staatengemeinschaft auf, nach einer eventuellen Eskalation von Konflikten bei der Konfliktnachsorge und dem Wiederaufbau zu unterstützen, um die Ursachen humanitärer Katastrophen zu beseitigen. Dieser umfassende Ansatz lässt sich folglich in drei Bereiche gliedern:

- a) Die Prävention von Krisen und Konflikten, welche schweres Leid verursachen könnten (*Responsibility to Prevent*),
- b) die Reaktion der internationalen Gemeinschaft auf Krisen und Konflikte, in denen ein Staat seine Verantwortung nicht wahrnimmt (*Responsibility to React*) sowie
- c) der nach einem Konflikt erforderliche Wiederaufbau des Staates, der wiederum der Prävention neuer Konflikte dient (*Responsibility to Rebuild*).⁶²

responsibility, or is itself the perpetrator, that it becomes the responsibility of the international community to act in its place. In many cases, the state will seek to acquit its responsibility in full and active partnership with representatives of the international community. [...]“ Schon an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass weder der ICISS-Bericht noch das *Outcome Document* der Generalversammlung rechtlich bindend sind. Während es sich beim Kommissionbericht lediglich um Empfehlungen einer Expertenrunde handelt, muss das Gipfeldokument als gemeinsame Absichtserklärung verstanden werden, die zwar das Potential haben könnte, rechtliche und institutionelle Reformen anzustoßen, aus der selbst aber keine unmittelbaren Rechtspflichten abgeleitet werden können.

⁶² Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) XI: „The responsibility to protect embraces three specific responsibilities:

A. The responsibility to prevent: to address both the root causes and direct causes of internal conflict and other man-made crises putting populations at risk.

B. The responsibility to react: to respond to situations of compelling human need with appropriate measures, which may include coercive measures like sanctions and international prosecution, and in extreme cases military intervention.

Auf diese Weise entwirft die Kommission ein Handlungskontinuum („continuum of intervention“), in welchem die einzelnen Handlungsfelder logisch und im Ernstfall auch zeitlich aufeinander folgen.⁶³ Militärische Interventionen werden in den Zusammenhang der *Responsibility to React* eingeordnet und durch einen Kriterienkatalog eingegrenzt, der sich an den *ius ad bellum*-Kriterien der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg orientiert.⁶⁴

Kriterien in der RtoP	Analogie in der Lehre vom gerechten Krieg
(1) Just Cause Threshold	causa iusta
(2) The Precautionary Principles	Prinzipien des <i>ius ad bellum</i>
(3) Right Authority	auctoritas principis / recta auctoritas
(4) Operational Principles	Regelungen des <i>ius in bello</i>

4.1.1 Just Cause Threshold

Als grundlegende Voraussetzung muss ein rechtfertigender Grund für ein militärisches Eingreifen vorliegen. Ein ernsthafter und irreparabler Schaden muss den betroffenen Menschen bereits zugefügt worden sein oder bei Nicht-Eingreifen unmittelbar drohen:

- A.** „large scale loss of life, actual or apprehended, with genocidal intent or not, which is the product either of deliberate state action, or state neglect or inability to act, or a failed state situation; or
- B.** large scale ‚ethnic cleansing‘, actual or apprehended, whether carried out by killing, forced expulsion, acts of terror or rape.“⁶⁵

Im Unterschied zur *causa iusta* in der klassischen Tradition des gerechten Krieges geht es hier um einen Schaden, den Individuen erlitten haben bzw. zu erleiden drohen. Es ist folglich kein Staat, dem Unrecht zugestoßen ist oder der sich verteidigen muss, sondern eine Gruppe einzelner Menschen. Diese Fokusverschiebung, die mit der hohen Bedeutungszumessung der Menschenrechte einhergeht, ist wesentlich.

4.1.2 The Precautionary Principles

Um die militärische Gewalt zu begrenzen, werden weitere Kriterien beschrieben, die der Lehre vom gerechten Krieg zum *ius ad bellum* angelehnt sind:

- C. The responsibility to rebuild: to provide, particularly after a military intervention, full assistance with recovery, reconstruction and reconciliation, addressing the causes of the harm the intervention was designed to halt or avert.“

⁶³ Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) S. 66f, Rn. 7.50.

⁶⁴ Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) XI–XIII.

⁶⁵ ICISS 2001 (s. Anm. 52) XII.

- a) die Forderung nach der ehrlichen Intention des Intervenierenden
- b) die Ausschöpfung friedlicher Mittel und folglich die Intervention als letztes Mittel
- c) der Einsatz verhältnismäßiger Mittel
- d) der Verzicht auf militärische Intervention, wenn keine realistischen Erfolgsaussichten bestehen.

4.1.3 Right Authority

Die Auslegung des Prinzips der *auctoritas principis* hat in einigen konkreten Fällen humanitär begründeter Interventionen – wie etwa beim Kosovokrieg – zu Auseinandersetzungen und letztlich mit zur Gründung der ICISS geführt. Diese stellt hinsichtlich der *right authority* fest, dass zum jetzigen Zeitpunkt und in den aktuellen Strukturen der UN noch kein geeigneteres Gremium als der UN-Sicherheitsrat existiert, das die Rolle der berechtigten Autorität erfüllen könnte. Im ICISS-Bericht werden die im Sicherheitsrat vertretenen Staaten aber zugleich ermahnt, der ihnen übertragenen Verantwortung gerecht zu werden und politische Erwägungen und eigene staatliche Interessen zurückzustellen. Dies könne z. B. auch den Verzicht auf die Ausübung des Veto-Rechts beinhalten. Der ICISS-Bericht sieht allerdings auch in der UN-Generalversammlung ein Gremium, das als *right authority* in Frage kommen könnte, und zwar dann, wenn der Sicherheitsrat aufgrund der Vetoregelung blockiert ist. Auch regionale Institutionen könnten in solchen Fällen eine hinreichende Legitimationsbasis liefern.⁶⁶

4.1.4 Operational Principles

Abschließend listet der ICISS-Bericht einige Richtlinien für den Fall einer militärischen Intervention auf, die als Konkretisierung des *ius in bello* verstanden werden können. In erster Linie wird hier ein gemeinsames und koordiniertes Vorgehen der Intervenierenden gefordert. Es sollten klare Ziele definiert, diese mit geeigneten Mitteln verfolgt und der Gewalteininsatz auf ein notwendiges Minimum reduziert werden. Schließlich gehe es bei den Interventionen im Rahmen der *Responsibility to Protect* um den Schutz der Bevölkerung und nicht um den Sieg über einen Staat oder dessen Regierung.⁶⁷

Da es sich bei dem ICISS-Bericht nicht um ein völkerrechtlich bindendes Dokument handelt, sind die in ihm genannten Handlungsrichtlinien allerdings nur Empfehlungen.

⁶⁶ Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) XII, XIII.

⁶⁷ Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) XIII.

Das Schlusskapitel des ICISS-Berichtes ist auf eine Umsetzung der *Responsibility to Protect* in politisches Handeln angelegt. Als wichtigen Schritt dorthin empfiehlt die ICISS die Anerkennung der *Responsibility to Protect* in einer Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen⁶⁸ – ein Vorschlag, der nach der Veröffentlichung des Berichtes von UN-Generalsekretär Kofi Annan aktiv unterstützt wurde. Auf seine Initiative hin fand die *Responsibility to Protect* Eingang in die Beratungen des Weltgipfels zum sechzigjährigen Bestehen der Weltorganisation.⁶⁹

Der Begriff der *Responsibility to Protect* wurde in die Resolution der Generalversammlung A/RES/60/1⁷⁰ übernommen, welche das „World Summit Outcome“, d. h. die Ergebnisse des Gipfels festhält.⁷¹ Das zum sechzigjährigen Jubiläum der UN einstimmig verabschiedete Abschlussdokument beinhaltet Absichtserklärungen zu den Themen Entwicklung, Frieden und Sicherheit, Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit sowie zur Reform der Vereinten Nationen.

Insgesamt stellt die Resolution drei Paragraphen im Kapitel „Human rights and the rule of law“ unter die Überschrift „Responsibility to protect populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity“. Schon der veränderte Sprachgebrauch – die von nun an durchgehend verwendete Kombination des Begriffs *Responsibility to Protect* mit bestimmten Tatbeständen – deutet an, dass die Fassung des Weltgipfels sich von früheren RtoP-Konzepten unterscheidet. Vor allem weicht sie von dem Entwurf der ICISS ab: So wird die staatliche und internationale Schutzverantwortung zwar einerseits offiziell anerkannt, andererseits aber klar auf Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnische Säuberungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit beschränkt. Außerdem unterscheidet die Weltgipfelerklärung nicht zwischen staatlicher Schutzverantwortung und einer internationalen Verantwortung, Staaten beim Schutz ihrer Bevölkerung zu helfen, sowie der Möglichkeit internationalen Eingreifens, wenn ein Staat unverantwortlich handelt. Prävention und Reaktion werden dabei angesprochen, der Wiederaufbau wird allerdings nicht erwähnt. Verglichen mit den Vorstellungen des ICISS präsentiert sich diese offiziell von den Vereinten Nationen anerkannte Version des RtoP-Konzeptes stark gekürzt.

2006 bekräftigte der UN-Sicherheitsrat die Aussagen des Weltgipfels zur *Responsibility to Protect* in seiner Resolution 1674 über den Schutz von Zivil-

⁶⁸ Vgl. ICISS 2001 (s. Anm. 52) S. 74, Rn. 8.28.

⁶⁹ Vgl. Bellamy, *Responsibility to Protect* 2009 (s. Anm. 51) 51.

⁷⁰ United Nations, General Assembly, Resolution 60/1. 2005 World Summit Outcome. A/RES/60/1.

⁷¹ Vgl. United Nations, General Assembly, Resolution 60/1 (s. Anm. 70) §§ 138–140.

personen in bewaffneten Konflikten.⁷² Ohne auf einzelne Inhalte der Gipfelerklärung einzugehen, übernimmt der Rat die jenem Text zugrunde liegende Formulierung „responsibility to protect populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity“ und unterstreicht damit die Bedeutung des „World Summit Outcome“ als Referenztext im Rahmen der UN.⁷³

Praktisch umgesetzt wurde sie erstmals mit der Resolution 1973⁷⁴, als der Sicherheitsrat unter Berufung auf die *Responsibility to Protect* 2011 Militäraktionen in Libyen autorisierte. Als Grund dafür wird unter anderem der Verdacht angegeben, dass mit Billigung der libyschen Regierung Verbrechen gegen die Menschlichkeit begangen würden. Der libysche Staat wäre damit seiner Schutzverantwortung gegenüber der eignen Bevölkerung nicht nachgekommen.⁷⁵

Parallel zu den Aktivitäten des Sicherheitsrates förderte der UN-Generalsekretär die konzeptionelle Entwicklung und politische Implementierung der RtoP. So berief Kofi Annans Nachfolger Ban Ki-moon einen Sonderberater mit dem Auftrag, die konzeptionelle Weiterentwicklung der RtoP voranzutreiben und auf der Basis des „World Summit Outcome“ den internationalen politischen Konsens zur RtoP zu festigen. Sowohl diese Auftragsformulierung als auch die von dem neu berufenen Sonderberater, dem Politikwissenschaftler Edward Luck, seither geleistete Arbeit orientieren sich inhaltlich an den Formulierungen des Weltgipfels.⁷⁶

Vom Weltgipfelkonsens geprägt ist auch der Bericht des Generalsekretärs „Implementing the Responsibility to Protect“ vom Januar 2009.⁷⁷ Unmissverständlich wird klargestellt, dass für die Vereinten Nationen, ihre Mitgliedstaaten und regionale Bündnisse nur das im Gipfeldokument beschriebene RtoP-Konzept verbindlich sei.⁷⁸ Auf dieser Basis beschreibt Ban Ki-moon seinen Zugang zur RtoP: Von ihrer Reichweite beschränke sich die Schutzverantwortung auf die vier vom Weltgipfel anerkannten Tatbestände Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnische Säuberungen und Verbrechen gegen die Mensch-

⁷² Vereinte Nationen-Sicherheitsrat, Resolution 1674 (2006) vom 28. April 2006, Schutz von Zivilpersonen in bewaffneten Konflikten.

⁷³ VN-Sicherheitsrat, Resolution 1674 (2006) (s. Anm. 72).

⁷⁴ Vereinte Nationen-Sicherheitsrat, Resolution 1973 (2011) vom 17. März 2011.

⁷⁵ VN-Sicherheitsrat, Resolution 1973 (2011) (s. Anm. 74).

⁷⁶ Vgl. Edward C. Luck, Der verantwortliche Souverän und die Schutzverantwortung. Auf dem Weg von einem Konzept zur Norm, in: Vereinte Nationen 56 (2008) 2, 51–58, hier 51–53.

⁷⁷ United Nations, General Assembly, Implementing the responsibility to protect. Report of the Secretary-General (12.01.2009), A/63/677/2009.

⁷⁸ Vgl. United Nations, General Assembly 2009 (s. Anm. 77) § 2.

lichkeit. Zur erfolgreichen politischen Implementierung dieser Verantwortung solle gleichwohl eine Vielzahl von Mitteln und Akteuren einbezogen werden.⁷⁹

Ban Ki-moons Bericht stellt die Gliederungsaspekte der Weltgipfelerklärung als drei „Säulen“ der RtoP heraus: (1) Schutzverantwortung des Staates, (2) internationale Unterstützung zu ihrer Ausübung sowie (3) Eingreifen der internationalen Gemeinschaft bei Staatsversagen. Diese drei „Säulen“ werden als gleichrangig nebeneinander stehend und nicht als logisch aufeinander folgend betrachtet⁸⁰ – eine klare Abgrenzung vom „continuum of intervention“ der ICISS.

4.2 Das Prinzip der Schutzverantwortung in der politisch-ethischen Diskussion

Die Interventionskriterien – nach Ansicht von Gareth Evans eine der wichtigsten Errungenschaften der ICISS⁸¹ – wurden in der Folgezeit kontrovers diskutiert. Evans verteidigt sie als Mittel zu einer konsistenten Interventionspolitik mit verbesserter Konsensfindung im Sicherheitsrat, stärkerer internationaler Unterstützung für dessen Beschlüsse und einem verminderten Risiko für unautorisierte Interventionen. Unterstützt von Thomas Weiss, der auf die Existenz vergleichbarer Kriterien in der völkerrechtlichen Literatur hinweist⁸², plädiert Evans für eine Übernahme der ICISS-Kriterien ins Völkergewohnheitsrecht, die durch Anerkennung und Befolgung im Sicherheitsrat vorangetrieben werden könne.

Einige Autoren lehnen die Kriterien schlichtweg ab – allen voran David Chandler –, der sich gegen die Erweiterung des Völkerrechts durch moralisch begründete Interventionsregeln wehrt. Chandler interpretiert die ICISS-Vorschläge als Zeichen eines moralisch bemäntelten Interventionismus, dem es um eine weltweite Durchsetzung „westlicher“ Interessen und Wertvorstellungen gehe und der die Autorität der Vereinten Nationen zu beschädigen drohe.⁸³

Andere Kritiker führen eher praktische Gründe an. So sei ein internationaler Konsens darüber, ob ein gegebener Fall alle Bedingungen für eine Intervention erfülle, schwer vorstellbar. Dies gelte vor allem für das Schwellenkriterium des „just cause“ bzw. der „seriousness of threat“, welches zu vage gefasst sei, als dass hierüber im Ernstfall Einigkeit und politischer Wille zum Handeln erzeugt werden könne.

⁷⁹ Vgl. United Nations, General Assembly 2009 (s. Anm. 77) §§ 10 (b) und (c).

⁸⁰ Vgl. United Nations, General Assembly 2009 (s. Anm. 77) § 12.

⁸¹ Vgl. Evans, The Responsibility to Protect (s. Anm. 51) 43.

⁸² Vgl. Weiss, Humanitarian Intervention (s. Anm. 21) 107.

⁸³ Vgl. David Chandler, The Responsibility to Protect? Imposing the ‚Liberal Peace‘, in: International Peacekeeping 11 (2004) 1, 59–81; Chandler, Unravelling the Paradox (s. Anm. 59).

Gegen die Bedingungen der „right intention / proper purpose“ sowie der „reasonable prospects“ werden ebenfalls eher praktische Gründe aufgeführt. So sei die humanitäre Absicht eines Intervenierenden zwar wünschenswert, aber selten in Reinform vorhanden und innenpolitisch kaum vermittelbar. Erfolgsvermutungen und dazu notwendige Abwägungen eventueller Interventionsfolgen seien grundsätzlich anfechtbar und infolgedessen als politische Entscheidungshilfe ungeeignet.⁸⁴ Selbst die Autorität des Sicherheitsrates ist nicht unumstritten. Während Gareth Evans auf der Linie von ICISS den Rat als rechtlich befähigt ansieht, Interventionen auch in Fällen innerstaatlicher Konflikte zu autorisieren, wird diese These von anderen Autoren zurückgewiesen.⁸⁵ Der Rat wird als nicht repräsentativ beurteilt.⁸⁶ Eine Reform des Gremiums sei wegen des zu erwartenden Widerstands der ständigen Mitglieder von vornherein unrealistisch.

Die völkerrechtliche Relevanz der *Responsibility to protect* wird vom ICISS-Bericht bis zu Ban Ki-moons „Implementing the responsibility to protect“ in allen Referenztexten betont. Die teilweise Verwurzelung der *Responsibility to protect* in der völkerrechtlichen Tradition⁸⁷, aber hauptsächlich im geltenden Völkerrecht wird von einer großen Mehrheit der Kommentatoren zugestanden. Staatliche Souveränität – in den Referenztexten mehrfach als Fundament der Schutzverantwortung bezeichnet – sei im modernen Völkerrecht zusehends eingegrenzt worden, u. a. auch durch die UN-Charta und die Anerkennung von *erga omnes*-Normen durch den Internationalen Gerichtshof. Hinzu komme eine wachsende Zahl von Rechtsvorschriften zur Achtung der Menschenrechte und zum Schutz von Zivilisten, die sowohl dem einzelnen Staat als auch der internationalen Gemeinschaft Verpflichtungen auferlegten, darunter die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die Genfer Konventionen sowie die Völkermordkonvention. Die RtoP-Entwürfe griffen auf diese und andere Rechtsnormen zurück.

Dass die RtoP noch keinen Eingang in internationale Konventionen, und damit ins Völkervertragsrecht gefunden hat, steht außer Frage. Befürworter einer neuen RtoP-Norm verorten diese deshalb im Gewohnheitsrecht. Als

⁸⁴ Vgl. Jennifer M. Welsh, Implementing the „Responsibility to Protect“: Where Expectations Meet Reality, in: Ethics & International Affairs 24 (2010) 4, 415–430.

⁸⁵ Vgl. Mohammed Ayoob, Humanitarian Intervention and State Sovereignty, in: The International Journal of Human Rights 6 (2002) 1, 81–102, hier 95.

⁸⁶ Vgl. Ayoob, Humanitarian Intervention (s. Anm. 85) 95.

⁸⁷ Vgl. Andreas von Arnould, Souveränität und *responsibility to protect*, in: Die Friedens-Warte. Journal of International Peace and Organization 84 (2009) 1, 11–52, hier 24.

Belege dafür werden die §§ 138f des Weltgipfelbeschlusses und ihre Bestätigung durch den Sicherheitsrat herangezogen.⁸⁸

Gegen den Normstatus der RtoP wendet sich jedoch eine Mehrheit der Forscher: Weder die ICISS noch der Weltgipfel wollten neues Gewohnheitsrecht begründen⁸⁹ oder zu einer Veränderung bestehender Normen im Bereich der Anwendung militärischer Gewalt beitragen.⁹⁰ Dessen ungeachtet wird der RtoP von einigen ein *Potential zur Normbildung* zugestanden. Seit der Anerkennung durch die Vereinten Nationen könne die RtoP als *soft law* eingestuft werden, damit sei zugleich der Grundstein zur evtl. Herausbildung gewohnheitsrechtlicher Normen gelegt.

Die Frage wird verschiedentlich in einem weiteren Kontext behandelt: Die Idee staatlicher und internationaler Schutzverantwortung füge sich in den historischen Wandel des Völkerrechts ein, das statt des Staates zunehmend den Menschen in den Mittelpunkt rücke. In dessen Umfeld könnten Akteure wie der Internationale Gerichtshof die Entwicklung von Normen im Sinne der RtoP vorantreiben. Die *Responsibility to Protect* selbst würde dann vielleicht zu einem „möglichen künftigen Verfassungsprinzip der Völkerrechtsgemeinschaft“⁹¹, das altes und neues Recht miteinander verknüpfe.⁹²

Dr. Veronika Bock
 Leiterin des Zentrums für ethische Bildung in den Streitkräften (zebis)
 im Institut für Theologie und Frieden
 Herrengraben 4
 D-20459 Hamburg
 Fon: +49 (0)40 67 08 59 - 50
 Fax: +49 (0)40 67 08 59 - 30
 eMail: bock(at)zebis(dot)eu
 Web: <http://www.zebis.eu/dev/home/personen/dr-bock/>

⁸⁸ Vgl. Christopher Verlage, *Responsibility to protect. Ein neuer Ansatz im Völkerrecht zur Verhinderung von Völkermord, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit*, Tübingen 2009, 124, 142.

⁸⁹ Vgl. Brock, Von der „humanitären Intervention“ zur „Responsibility to Protect“ (s. Anm. 51) 29; vgl. Arnauld, *Souveränität* (s. Anm. 87) 25.

⁹⁰ Vgl. Christian Schaller, Gibt es eine „Responsibility to Protect?“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 46 (2008), 9–14, hier 14.

⁹¹ Arnauld, *Souveränität* (s. Anm. 87) 43.

⁹² Vgl. Arnauld, *Souveränität* (s. Anm. 87) 26.

Frauen-Spiritualitäten und die Kirche

Das Thema „Frauen-Spiritualitäten“ klingt spannend und spannungsvoll zugleich. Die beiden Begriffe signalisieren an sich relativ wenig Eindeutigkeit. Vielmehr öffnen sie das Fenster hinein in eine plurale Welt, deren Vielfalt noch lange nicht ausgeschöpft ist. Das betrifft die Konzepte von Frausein und die sich ständig wandelnden Formen gelebter Spiritualität gleichermaßen.

Die Thematik löst bei intensiverer Beschäftigung weitere Fragen und Nachdenkprozesse aus. Sie tangiert die heutige Situation von Frauen in Kirche und Gesellschaft generell. Dazu gehören die Wünsche, Sehnsüchte und Begabungen von Frauen, die sich in pastoralen Handlungsfeldern engagieren, ebenso wie die kirchlicherseits vorfindbaren verfestigten Widerstände, Restriktionen und Abwertungen. Und es gehören auch die Hoffnungspotenziale dazu sowie die ganz neuen Möglichkeiten und Chancen, vor die wir durch die gegenwärtige kirchliche Situation gestellt sind.

Was aber geschieht, wenn diese Begriffe getrennt voneinander betrachtet werden und damit offenbleibt, ob es überhaupt so etwas wie spezifische Formen von „Frauenspiritualitäten“ (zusammengeschrieben) gibt? Was wird automatisch in unseren Köpfen ausgelöst, wenn wir dem Wort „Spiritualitäten“ die Begriffe „Männer“, „Kinder“, „Alter“, oder „Alltag“ hinzufügen würden? Macht es einen Unterschied, über „Spiritualitäten“ im Binnenbereich von Kirche, an ihren Rändern oder außerhalb von Kirche nachzudenken?

1. Frauen und ihre Spiritualität/Spiritualitäten

Spiritualität ist im Grunde genommen ein Praxis- oder ein Handlungsbegriff, ähnlich dem in der Christentumsgeschichte gängigen Begriff der Frömmigkeit. Es geht dabei um die Frage des Glaubensvollzuges im Leben, oder – wie es Karl Rahner formulieren würde – um die Frage der Mystik, jene Ritzen des menschlichen Lebens, durch die eine Gotteswirklichkeit hindurchbricht und in unser Leben hereinbricht. Es geht dabei um Transzendenz – um einen Übergang von einer Welt in die andere. Die Transzendenz hat überschreitenden Charakter – Gefühle, Gedanken, Erfahrungen und Handlungen werden einer Grenzüberschreitung ausgesetzt. In einem christlichen Sinn handelt es sich dabei um Grenzüberschreitungen, die nicht entmächtigen oder unterwerfen, sondern ermächtigend wirken. Aus diesem Grund beinhalten Transzen-

denzerfahrungen immer auch ein Veränderungspotenzial.¹ Der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs formulierte das so:

„Wenn Gott der uns immer wieder Transzendierende, Fremde, Unverfügbare ist, dann ist dies nicht nur eine Qualität seiner absoluten Transzendenz jenseits der Welt, sondern diese Qualität hat auch ihre Präsenzform in der Welt: als Unerwartetes, als Geheimnis, als Fremdheit, als Unverrechenbarkeit [...], als Unbegreiflichkeit, als permanenter Horizont der Entabsolutierung, der Überholbarkeit der Welt immanenter Faktoren.“²

Frauen haben in den letzten Jahrzehnten jenseits einer herrschenden kirchlichen Frömmigkeit begonnen zu fragen, wie sie in ihrer Alltagspraxis ihrem Glauben so Ausdruck verleihen können, dass er sich als Kraftquelle erschließt.³ Das hat sie zu neuen Inhalten und Formen von Spiritualität – wie zum Beispiel der „feministischen Spiritualität“ – geführt. Wissenschaftlich beforscht wurden diese Formen, einer eigenen speziellen Glaubenspraxis auf der Spur zu sein, mit qualitativen Methoden der empirischen Sozialforschung, beispielsweise anhand von Tiefeninterviews oder mithilfe der kollektiven Erinnerungsarbeit.⁴

Hier ist ein Wandel in der Frömmigkeit von Frauen feststellbar, der durch die feministische Theologie sowohl theoretisch als auch praktisch gefördert wurde. Es geht in erster Linie um die Erkenntnis der Fremdbestimmtheit des eigenen Glaubens und der spirituellen Praxis durch Männer und damit verbunden um das Bedürfnis, sich von männlich geformten Gottesbildern zu verabschieden. Frauen entdecken in bestimmten Spiritualitätsformen vor allem ein Befreiungs- und Ermächtigungspotenzial, das in Resonanz mit den eigenen Marginalisierungs- oder Unterdrückungserfahrungen tritt. Der eigene

¹ Vgl. Ottmar Fuchs, Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral, in: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998) 231–247, hier 233f.

² Ottmar Fuchs, Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Grundlegungen, Bd. 1, Mainz 1999, 178–197, 186.

³ Vgl. dazu und im Folgenden Hanna Strack, Spiritualität/Gegenwart, in: Elisabeth Gössmann – Helga Kuhlmann – Elisabeth Moltmann-Wendel u. a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, 2. vollst. überarb. und grundleg. erw. Aufl., Gütersloh 2002, 515–517.

⁴ Vgl. Edith Franke, Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlichen und feministisch geprägten Frauen, Marburg 2002; Stephanie Klein, Glauben Frauen anders? Die Entfaltung des Glaubens in der Lebensgeschichte von Frauen, in: Sybille Becker – Ilona Nord (Hg.), Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen, Stuttgart – Berlin – Köln 1995, 166–183; Gisela Matthiae, Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen, Stuttgart – Berlin – Köln 1999; Regina Sommer, Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung, Stuttgart – Berlin – Köln 1998.

Körper wird dabei zentral und bewusst. Dieses Körperbewusstsein rückt als Gegenbewegung zu einer leibfeindlichen, androzentrisch und klerikal geprägten kirchlichen Spiritualität ins Zentrum spiritueller Erfahrung und ihres Ausdrucks.⁵ Der Tanz hält Einzug in liturgische Feiern,⁶ Natursymbole kommen vermehrt zum Ausdruck. Die „Weisheit“ als „Frau“ und somit als weibliches Antlitz Gottes wird wiederentdeckt, wie überhaupt die biblischen Frauenfiguren neu an Bedeutung gewinnen – allen voran Maria, die nicht mehr als reine Jungfrau und spätere Himmelskönigin gesehen wird, sondern als geisterfüllte Prophetin, die von Gerechtigkeit und Befreiung aus Unterdrückung und Erniedrigung singt. Die Lebenserfahrung von Frauen wird bedeutsam: Schwangerschaft und Gebären, Trauer um Totgeburten, Mutter-Tochterbeziehungen, Lebensübergänge wie Wechseljahre, Scheidung und Trennung, Gewalterfahrungen und Missbrauch, all das findet seinen Raum im spirituellen Ausdruck, in Segensfeiern, -texten, -gebärden und -tänzen.

Es kommt zur Entwicklung einer ganz großen Vielfalt an wiederentdeckten oder neuen Ritualen, Gebetsformen und Feiern, die zumeist Frauen unter sich praktizieren und vom traditionellen kirchlichen Raum über weite Strecken schlichtweg ignoriert werden.⁷ Diese spezifischen Ausprägungen von Spiritualität werden im persönlichen Umkreis, in Frauengruppen, bei Workshops und Symposien, auf Tagungen und in Bildungshäusern und Akademien, auf Frauensynoden, Kirchentagen und Katholikentagen gelebt – in der Gemeinde, im Rahmen herkömmlicher Gottesdienste, bleiben sie jedoch überwiegend die große Ausnahme.

Ein weiterer wichtiger Punkt mit Blick auf das Thema „Frauenspiritualitäten“ stellt die weltweite ökumenische Bewegung dar.⁸ An ihr wird am deutlichsten spürbar, dass Spiritualität – besonders jene, die von der Erfahrungswelt der Frauen ausgeht – immer auch eine politische Dimension hat. Der Blick auf die Lebensrealität von Frauen in Afrika, Lateinamerika und Asien zeigt, dass eine feministische spirituelle Theologie auch danach suchen musste, Frauen aus der Rollenfestschreibung und -fixierung in einer Welt zu befreien, die von

⁵ Vgl. Elisabeth Moltmann-Wendel, Wenn Gott und Körper sich begegnen, Gütersloh, 1989; ²1991.

⁶ Vgl. Brigitte Enzner-Probst, Gott dienen? – Gott tanzen! Gottesbild und Gottesdienst aus der Perspektive von Frauen, in: Renate Jost – Ulrike Schweiger (Hg.), Feministische Impulse für den Gottesdienst, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 36–58.

⁷ Vgl. Hildegard Wustmans, Balancieren statt ausschließen: eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 83), Würzburg 2011.

⁸ Vgl. dazu Katja Heidemanns, Spiritualität/Weltweite Ökumene, in: Gössmann u. a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie (s. Anm. 3) 517–518.

sozialer und wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, kultureller und religiöser Ausgrenzung und Umweltzerstörung gekennzeichnet ist.

Das Leben von Frauen jenseits einer westlich-zivilisierten Gesellschaftsform und Kultur verdeutlicht, dass Spiritualität keinesfalls nur auf das Individuum bezogen ist. Sie sucht immer auch nach Prozessen der Vergemeinschaftung, mit dem Ziel, neue gesellschaftlich-soziale Verhältnisse zu entwickeln und religiöse Praktiken zu tradieren. Der Glaube und seine spirituellen Ausdrucksvarianten haben dann längst nicht nur eine Unterbrechung des Alltags durch religiöse Erbauung zum Ziel. Vielmehr intendieren sie, Räume der Alltagsbewältigung zu schaffen, in denen es um die Frage des Überlebens, um Gerechtigkeit und Befreiungserfahrungen geht. Die Spiritualitätsfrage ist hier ganz direkt und unmittelbar mit dem Leben verbunden. Wenn Frauen beispielsweise Gewalt erfahren, braucht es Formen von Spiritualität, die den Widerstand formulieren, die aus dem Kampf um die Menschenwürde erwachsen. Hier geht es dann um ein spirituelles Anliegen, das Frauen ihre innere Kraft, Freiheit und Unabhängigkeit entdecken lässt, das sie ermächtigt, zu trauern, zu klagen, das sie die Solidarität Gottes und jene von Menschen erfahren lässt.

2. Die Kirche und die Frauen

Die Kirche war einst eine Schicksalsgemeinschaft, in die man hineingeboren wurde und durch die sowohl das eigene Leben als auch die religiöse Sozialisation ganz maßgeblich bestimmt wurden. Das hat sich grundlegend gewandelt. Heute ist die Kirche eine von vielen Anbieterinnen auf dem Markt von Sinn- und Lebensbewältigung. Sie hat in Bezug auf die Lebens- und Glaubensfragen der Menschen und was ihre sinnstiftende Funktion anlangt ihre Monopolstellung verloren.

Das heißt, dass auch die religiöse und damit verbundene spirituelle Praxis der Menschen seit einiger Zeit nicht mehr von der Kirche determiniert, sondern in die Freiheit der Einzelnen gegeben ist. Ziemlich zeitgleich findet eine Verflüssigung der Geschlechterrollen und -verhältnisse statt – ein zentraler und wichtiger Aspekt, wenn über die Bedeutung von Frauenspiritualitäten nachgedacht werden soll.

In den letzten Jahrzehnten hat sich hinsichtlich der Rollen von Frauen und Männern und deren Verhältnisse zueinander eine kulturelle Revolution ereignet. Klassische Geschlechterrollen und -stereotype wurden infrage gestellt und haben sich aufzulösen begonnen. Für die Frauen hat dieser Wandel entschieden mehr Emanzipation und mehr Freiheiten mit sich gebracht. Gerade was die Relationen von Partnerschaft, Familie und Beruf anlangt, leben Frauen

heute ein selbstbestimmteres Leben als noch ein, zwei Generationen zuvor. Das schlägt sich auch auf die Kirchenbindung nieder.

40 Prozent der Katholikinnen behaupteten 1982 noch, eine enge Beziehung zur Kirche zu haben, zehn Jahre später waren dies nur mehr 25 Prozent. Die Mehrheit der Katholikinnen sieht in der Institution Kirche eine „Männerkirche“, die weder Interesse noch Verständnis für die Anliegen und Probleme der Frauen aufbringt. Das sind die zentralen Ergebnisse der im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz 1992 durchgeführten Repräsentativbefragung von Katholikinnen.⁹ Diese Studie lässt zudem erkennen, dass Frauen sich trotz veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen nach wie vor mit Freude und Engagement in pastoralen Kontexten für den Aufbau einer besseren Gesellschaft einsetzen. Sie tun dies in allererster Linie *ehrenamtlich*. Allerdings sind es in der Untersuchung damals schon vorwiegend die 45 bis 59 Jahre alten Frauen, die sich pastoral engagieren. Heute, beinahe 20 Jahre später, hat sich die Situation noch zugespitzt: Zwar werden noch immer viele kirchliche Initiativen von Frauen getragen, doch nimmt die enge Kirchenbindung kontinuierlich ab.

Frauen – vor allem junge Frauen – fühlen sich zunehmend innerhalb der vorherrschenden kirchlichen Strukturen nicht gleichwertig gegenüber Männern behandelt. Im Kontext der römisch-katholischen Kirche haben Frauen und Männer unterschiedliche Rollenzuweisungen. Frauen stehen dabei prinzipiell am Rand, weil sie von wichtigen Ämtern und Entscheidungsinstanzen ausgeschlossen sind. Die Benachteiligung ist umso stärker wahrnehmbar, als Frauen – gesellschaftlich gesehen – vermehrt beginnen, auch Machtdomänen zu erobern und ihre spezifischen Einflussnahmen geltend zu machen.

Zwei weitere, später durchgeführte empirische Studien zeigen, wie sehr sich die Lage verschärft. Das eine ist die vor ein paar Jahren durchgeführte und 2008 erschienene Studie der KFD,¹⁰ die ebenfalls die Positionen und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche untersuchte, das andere eine Studie, die in Österreich in der Diözese Graz-Seckau im Jahr 2005 durchgeführt wurde, bei der 292 Frauen u. a. auch zum Bereich „Frauenspiritualität“ befragt wurden.¹¹ In beiden Studien erscheinen folgende Ergebnisse besonders bemerkenswert:

⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen (Arbeitshilfen 108), Bonn 1993.

¹⁰ Vgl. Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (Hg.), Eine jede hat ihre Gaben. Studien, Positionen und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche, Ostfildern 2008, 43–44.

¹¹ Vgl. dazu Anna Pflieger, Frauenbildung, Frauenerholung, Frauenspiritualität. Konzept der Diözese Graz-Seckau, Graz 2005 (unveröffentl. Bericht).

- 1) Es gibt über Generationen hindurch eklatante Erfahrungen von Frauen, in der Kirche nicht beachtet, nicht wahrgenommen und gehört, ja ignoriert oder belächelt zu werden. Nicht selten gehen diese Erfahrungen einher mit Tendenzen der Marginalisierung, Abwertung und Demütigung.¹² Ihre Kompetenz als Theologinnen ist nicht gefragt, zudem ist die festgezurrte geschlechterstereotype Aufteilung der Tätigkeiten in der Gemeinde geradezu katastrophal. Frauen übernehmen generell mehr Aufgaben, diese sind eher aus dem sozialen Bereich. Leitungsaufgaben werden in diesem Binnenbereich de facto kaum von Frauen wahrgenommen. Männer sind diejenigen, die Leitungsfunktionen besetzen, das Predigtmonopol innehaben, im Bau- und Finanzwesen Entscheidungen treffen.
- 2) Frauen erleben quer durch die Generationen innerhalb der katholischen Kirche eine massive Grenzziehung, wenn sie sich dem öffentlich-liturgischen Vollzug oder jenen Domänen nähern, in denen es um definitive Entscheidungsmacht geht. Interessant ist, dass es dabei *zwischen* den Generationen einen *unterschiedlichen Umgang* mit diesen Erfahrungen gibt. Die Jüngeren – die Grenze liegt wahrscheinlich ungefähr bei den 50-Jährigen, also bei jenen mit selbstverständlichem Bildungszugang, führen laut Rainer Bucher einen *Möglichkeitdiskurs*, die Älteren einen *Erlaubnisdiskurs*.¹³ Das heißt, die älteren Frauen versuchen, zu dem, was sie wünschen und tun möchten, die Erlaubnis zu erhalten. Sie erkennen die Entscheidungshoheit der Hierarchie noch an. Sie suchen sich ihren Ort, ihre Nische *in* der Kirche (in der kfd [D] oder der kfb [Ö]) oder in bestimmten Gemeinden. Die Jüngeren hingegen kämpfen nicht mehr um einen Ort in der Kirche und sind offenbar auch nicht mehr bestrebt, sich für die Kirche

¹² Auf die Frage: „Was erleben Sie als Frau in Bezug auf Ihre Spiritualität/Ihren Glauben als hinderlich?“ geben beispielsweise mehr als die Hälfte der im Rahmen der Grazer Studie befragten Frauen an, dass sie die „Amtskirche“, „die Unterdrückung der Frau in der Kirche“ und „dass Frauen keinen Platz in der Kirche haben“ als hinderlich für ihren Glauben/ihre Spiritualität erleben (vgl. Pfleger, Frauenbildung [s. Anm. 11] 22).

Zwei direkt zitierte Stimmen aus der Studie verdeutlichen dies:

„Frau wird noch nie als Mensch betrachtet. Frauen werden von den Kirchenmännern unterdrückt und sind zweitrangig – dienende Funktionen werden von Frauen immer noch gefordert“ (ebd. 23).

„Es ist verletzend, wenn ich als Frau zum Arbeiten in der Kirche gebraucht werde, ich aber mit meiner Berufung, mit meinem Gestaltungswillen nicht gefragt bin“ (ebd. 23).

¹³ Vgl. Rainer Bucher, Die Frauen in der neuen Lage der Kirche. Anmerkungen aus pastoraltheologischer Sicht zu den Studien der kfd, in: KFD (Hg.), Gaben (s. Anm. 10) 165–173.

- zu engagieren.¹⁴ Finden sie einen Ort für ihre religiösen/sozialen Bedürfnisse in der Kirche, besetzen sie ihn, andernfalls suchen sie sich ihren Ort anderswo.
- 3) Frauen sind nach wie vor in der Kirche, und zwar ältere wie – wenn auch in viel geringerem Ausmaß – jüngere Frauen. Sie schaffen sich ihren je eigenen Platz in unterschiedlicher Art und Weise und nehmen sich die Freiheit, diesen gegebenenfalls auch wieder zu verlassen. Gegenwärtig ist die Kirche viel mehr eine Kirche der Frauen als der Männer. Und es ist abzusehen, dass die Kirchenbänke, die die Frauen verlassen, auch nicht mehr aufgefüllt werden. Wenn Frauen sich aber nach wie vor in der Kirche engagieren, an ihren Orten und in ihrem Namen pastoral handeln, die Autorität und die Vollmacht hinsichtlich der Leitungsfunktionen aber nach wie vor ausschließlich bei den Männern liegen, dann zeigt das, dass es Frauen gelingt, ihre Gestaltungskraft unabhängig von der männlichen Definitionsmacht zu etablieren.

Was bedeuten nun aber diese beiden bislang skizzierten Stränge – nämlich einerseits, dass es gelebte, etablierte Frauenspiritualitäten gibt, die in unterschiedlicher Kirchnähe und -distanz eine schier nicht mehr zu übersehende Realität geworden sind, und andererseits diese Formen gelebter Spiritualitäten an die stacheldrahtartigen und somit mit äußerster Verletzungsgefahr versehenen Grenzen jener Kirche stoßen, die nicht davor zurückschreckt von ihrer Sanktionsmacht auch Gebrauch zu machen?

3. Der feministische Diskurs und die Genderfrage

In Bezug auf den feministischen Diskurs und die Genderfrage muss zuallererst in den Blick gerückt werden, dass die letzten Jahrzehnte von Individualisierungs- und Modernisierungsschüben geprägt waren, die den Plausibilitäten der Geschlechterrollen ein Ende setzten. Ab den sechziger Jahren zeichnet sich eine völlig neue und revolutionäre Umgestaltung der Frauenbiografien ab. Diese wurden vor allem möglich durch den gleichberechtigten Zugang zu Bildungsressourcen, durch eigenes Einkommen (was die Befreiung ökonomischer Abhängigkeit vom Mann bedeutete), durch die Entkopplung von Sexualität und Zeugung sowie durch die zunehmende Auflösung geschlechterstereotyper Zuschreibungen. Letztere bedeutete, dass Frauen sich nicht mehr

¹⁴ Vgl. Stephanie Klein, „Jede hat ihre Gnadengabe von Gott, die eine so, die andere so“ (1 Kor 7,7). Die Charismen der Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie, in: KFD (Hg.), Gaben (s. Anm. 10) 64–123, hier 112.

allein für die sogenannte „Innenwelt“ (sprich Gefühl, Haushalt, Kinder, Religion) zuständig fühlten. Sie begannen sich zunehmend auch in der „Außenwelt“ zu bewegen und sich Räume in der Öffentlichkeit, Politik und auf der Ebene von Leitungs- und Führungspositionen zu erobern.

Frauen ließen sich zudem in den entwickelten Gesellschaften immer weniger die Definitionsmacht über ihr Leben aus der Hand nehmen – gerade jene über ihren Körper nicht. Das ist auch und besonders für das Spiritualitätsthema wichtig. Es ist ein Verdienst der feministischen Theologie, dass sie mit dem Inkarnationsgedanken ernst macht und die Körperlichkeit sowohl innerhalb der Theologie als auch im Bereich der Spiritualität einholt.

Männer haben von jeher ihre Macht auch durch Machtausübung an den Körpern der Frauen demonstriert. Die sexuelle Gewalt an Frauen stellt noch immer einen furchtbaren Abgrund dar, von dessen Existenz wir zwar wissen, den wir aber gerne auch gleich wieder verdrängen.¹⁵ Frauen haben dennoch im Zuge von Emanzipationsbewegungen langsam gelernt, selbst zu bestimmen, was sie möchten und was nicht, wo ihre Grenzen sind, was sie mit ihrem Körper zulassen und was nicht. Für das katholische Frauenbild hieß das, aufzuräumen mit der Rollenzuschreibung, einzig „Gebärende“ und „Dienende“ zu sein. Auch die plakative und moralisierende Zweiteilung in „rein und keusch“ auf der einen Seite und „unrein und verführend“ auf der anderen Seite löste bald nur noch unverständiges Kopfschütteln aus.

Vergegenwärtigt man sich die heutige Lebensrealität von Frauen, wird wahrnehmbar, wie plural das Frauenbild geworden ist.¹⁶ Jenseits von Kindererziehung und Familie kristallisieren sich neue Lebensstile und Privatformen heraus, die den alten Typus der Hausfrau und Mutter in einer bislang nie dagewesenen Vielschichtigkeit ergänzen: berufstätige Frauen – zunehmend auch in höheren Leitungspositionen – mit oder ohne Familie, Frauen mit heterosexueller oder lesbischer Orientierung, Frauen die alleine oder in ganz unterschiedlichen Lebensgemeinschaften – mit Blick auf die Kirche beispielsweise in Ordensgemeinschaften – in und außerhalb der Ehe leben.

Diese gravierenden Veränderungen gehen selbstverständlich auch nicht spurlos an den Männern vorbei. Die bipolare Aufteilung der Geschlechter, wie sie noch bis in die fünfziger Jahre festgeschrieben war und auch so gelebt

¹⁵ Vgl. Peter Praschl, Pfoten weg. Wie sähe die Welt aus, wenn es keine Vergewaltigung gäbe? Ein Gedankenpiel, in: Süddeutsche Zeitung Magazin, Nummer 41, 14. Oktober 2011, 84–88. Der Autor des Beitrags wartet auch mit Zahlen auf: 2010 wurden in Deutschland beispielsweise 7.724 Fälle von Vergewaltigung und schwerer sexueller Nötigung gemeldet. Die Schätzung der Dunkelziffer nicht gemeldeter Vorfälle ging in der von ihm zitierten Untersuchung weit auseinander (zwei- bis hundertmal höher) (vgl. ebd. 86).

¹⁶ Vgl. dazu und im Folgenden auch Isolde Karle, „Nicht mehr Mann noch Frau“. Die Form „Geschlecht“ im Gottesdienst, in: Jost – Schweiger (Hg.), Impulse (s. Anm. 6) 25–35.

wurde, beginnt sich zu verflüssigen. Das heißt nun zweierlei, nämlich zum einen, dass es kein „einheitliches“ Frauenbild mehr gibt und somit de facto auch keine geschlossene Homogenität mehr innerhalb der Gruppe von Frauen existiert. Zum anderen gerät dadurch, dass Frauen nun professionell am öffentlichen Leben – in Wissenschaft, Politik, Wirtschaft, Religion und Theologie – teilnehmen und teilhaben, die Asymmetrie in den Geschlechterverhältnissen selbst in eine Schiefelage.

All diese Veränderungen konnten aber auch den feministischen Diskurs und die feministische Theologie nicht unberührt lassen. Mit dem Aufbruch der Gender Studies in den Kulturwissenschaften rücken auch soziologisch-konstruktivistische Forschungsansätze in den Blick, die zeigen,

„daß Geschlechtlichkeit nicht als unabhängige, naturgegebene Konstante verstanden werden kann, sondern grundsätzlich als Ergebnis symbolvermittelter sozialer Interaktionsprozesse betrachtet werden muß“¹⁷.

Das heißt, dass „Geschlecht“ nicht kontextunabhängig gesehen werden kann, auch wenn wir uns im alltäglichen Leben primär an den äußerlich sichtbaren Geschlechtsmerkmalen orientieren. Selbst biologisch ist die Zuordnung von „männlich“ und „weiblich“ nicht eindeutig, d. h. kein Entweder-Oder. Wir sind lediglich ein „Mehr“ oder „Weniger“. Die Natur kennt ein vielschichtiges „Dazwischen“, kulturell aber unterscheiden wir von Geburt an immer nur zwei Geschlechter, männlich oder weiblich. Das heißt aber, dass wir das Geschlecht kulturell und sozial konstruieren, ja dass „es“ im sogenannten „doing gender“ immer wieder von neuem hervorgebracht wird.

Es war das große Verdienst der feministischen Theologie, erneut darauf hingewiesen zu haben, wie sehr unsere kirchliche Tradition – und mit ihr auch all ihre Handlungsformen (auch jene der Spiritualität) – androzentrisch geprägt ist und wie dominant sich bis in die Lieder, Texte und Gebetsformen, Rituale und Symbolwelt hinein das männliche Geschlecht zeigt.

Vor dem Hintergrund dessen, dass das Geschlecht jedoch nicht einfach gegeben ist, sondern wir alle ständig dazu beitragen, es zu konstruieren und damit „typisch männliche“ und „typisch weibliche“ Eigenschaften fortschreiben, geraten pastoral und feministisch sensible Frauen in eine Zwickmühle. Denn machen sie – wie das ja häufig auch im Bereich der Spiritualität der Fall ist – auf die Unterschiede von Frauen und Männern aufmerksam, dann laufen sie zugleich Gefahr, diese Unterschiede zu verfestigen statt sie aufzubrechen und damit freizusetzen.

Das Bemühen, die Eigenwertigkeit des Weiblichen zu betonen, kann Gefahr laufen, dass das Geschlecht von Frauen wieder als primäre Unterschei-

¹⁷ Karle, „Nicht mehr Mann noch Frau“ (s. Anm. 16) 26.

dungs- und Differenzierungskategorie in den Vordergrund tritt und nicht andere Merkmale, zum Beispiel wie kompetent oder ideenreich oder begabt sie agiert, herangezogen werden. Zugleich ist der unermüdliche feministische Blick auf die androzentrisch geprägte Wirklichkeit von Kirche noch lange nicht obsolet – schon gar nicht im spirituellen Bereich. Dazu *muss* sie auf die unterschiedlichen Erfahrungswelten von Männern und Frauen aufmerksam machen und damit den Unterschied zwischen Männern und Frauen auch sprachlich einführen und benennen.

Der Paradoxie, durch diese Differenzierung zugleich wieder Gefahr zu laufen, die Rollenfixierungen festzuschreiben, kann man dabei schlichtweg nicht entkommen. Dringend erforderlich ist jedoch eine Sensibilität für diese Phänomene, die im konkreten pastoralen Handlungsalltag einen größeren Handlungsfreiraum zu eröffnen vermag. Dazu kann auch gehören, nach Gemeinsamkeiten in der Gruppe „der Frauen“ und der Gruppe „der Männer“ zu suchen.

Das Problem, das hier deutlich wird, ist, dass die ständige Thematisierung von Geschlecht nicht zu einer Relativierung, sondern erst recht wieder zu einer stärkeren Geschlechterunterscheidung führt. Auf die Spiritualitäten bezogen hieße das an einem Beispiel von Isolde Karle verdeutlicht: Wer versucht, der Gottessymbolik verstärkt weibliche Symbole hinzuzufügen, „depatriarchalisiert“ sie nicht nur, sondern „sexualisiert“ sie zugleich auch stärker.¹⁸

4. Die gegenwärtigen Herausforderungen: Eine Spurensuche

Mit Blick auf die Situationen der Frauen in der katholischen Kirche und jener Spiritualitäten, die sie kontemplativ, politisch oder die menschliche Existenz vertiefend leben und gestalten, muss gleich zu Beginn eines festgehalten werden: Wir befinden uns in einer kirchenpolitischen Situation, in der aktuell weder die derzeit geltenden kirchenrechtlichen Zulassungsverfahren zum Priestertum geändert werden noch die vorherrschende Amtstheologie, die die Kirche organisiert und strukturiert, aufgegeben werden wird. Bleibt die katholische Kirche in ihren patriarchalen Festschreibungen und Argumentationen und lernt sie nicht, das aufmerksam wahrzunehmen, was Frauen in ihr und von ihr wünschen, brauchen und hoffen, wird es über kurz oder lang zumindest in westlichen Ländern zu einem „massiven Exkulturations- und Marginalisierungsprozess der katholischen Kirche kommen“¹⁹.

¹⁸ Vgl. Karle, „Nicht mehr Mann noch Frau“ (s. Anm. 16) 32.

¹⁹ Bucher, Frauen (s. Anm. 13) 171 (im Original kursiv gesetzt).

Stimmt dieses Phänomen, dann ist es für Frauen wichtig, die Verantwortung dafür bei der Kirchenleitung zu belassen. Sie selbst sind gefordert, zu entdecken, was für sie in dieser Kirche noch gut lebbar ist. Es liegt zudem an ihnen, zu überprüfen, wohin sie ihr Engagement führt, wo und in welcher Form es ihre Existenz beeinflusst und ob sie es guten Gewissens sich selbst und ihren privaten wie beruflichen Aufgaben gegenüber verantworten können.

Womöglich hilft dabei, sich den alten feministischen Slogan „das Private ist politisch“ in Erinnerung zu rufen. Gerade wenn wir uns diesem so hochsensiblen und auch verletzbaren Bereich der Spiritualität von Frauen in dieser Kirche widmen, wird ein Blick nach außen als auch ein Blick nach innen notwendig. Welche *äußeren* Handlungsschritte sind sinnvoll und welche *inneren* Haltungen begünstigen dabei ein ressourcenorientiertes Vorgehen?

1. Außenrepräsentation und Rückzugsmöglichkeiten zugleich suchen

Gerade angesichts der klerikal verfassten, männlich dominierten Liturgie-repräsentanz ist es mit Blick auf die Frauenspiritualitäten notwendig, Frauen in sichtbare Positionen zu bringen, wo ihnen Führungs- und Leitungsverantwortung zukommt. Gerade in Bezug auf das Thema Führen und Leiten ist es unerlässlich, auch männliche Mitstreiter zu suchen. Das feministische Anliegen wurde von jeher von Frauen *und* Männern getragen – auch in der Kirche. Zugleich müssen Frauen, wenn nötig, Ausschau halten nach Rückzugsorten und -nischen, nach Orten der Rekreation, des Auftankens und der Solidarität mit Gleichgesinnten. Das ist besonders bei diesem so fragilen Thema unerlässlich.

2. Öffentliche Räume besetzen

Frauen in der Kirche sollten sich jenseits der Repression Orte suchen und selbstbewusst besetzen, wo sie ihren Glauben und ihre Spiritualitäten leben und feiern. Pastoral – auch eine spiritualitätssensible und -offene – entsteht dort, wo es zu einem Austausch- und Wechselverhältnis zwischen Kirche und Welt kommt. Frauenspiritualitäten tut es gut, sich mit anderen, fremden Außenkontakten auseinanderzusetzen (zum Beispiel auch mit nichtklerikalen Männern und deren Spiritualitäten). Insofern sind Austausch- und Begegnungsorte außerhalb der Kirche, wo die „Zeichen der Zeit“ unmittelbar präsent sind, zu suchen. Solche Orte können womöglich umgekehrt wieder kirchlich prominent verortet und damit kirchenöffentlich wahrnehmbar und sichtbar gemacht werden.

3. *Kirchlichkeit leben*

In der Kirche geht es jenseits ihrer strukturellen Verfasstheit zuerst um ihre Qualität, nämlich – um es in der Tonart der Pastoralkonstitution zu sagen –, dass in ihr das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen sich zugleich verwirklicht und offenbart (vgl. GS 45). In der kreativen Konfrontation von Existenz und Tradition geschieht Pastoral, und zwar örtlich und strukturell auch außerhalb des kirchlichen Binnenraumes. Gerade für Frauen, denen ihre Spiritualität und ihre dazugehörigen stimmigen Ausdrucksformen wichtige Kraftquelle und Ressource in der Begleitung von Menschen außerhalb der Kirche sind, ist es wichtig, sich in Bezug auf ihr Tun ihre Kirchlichkeit nicht absprechen zu lassen.

4. *Zumutung sein und aushalten*

Rainer Bucher spricht in seiner Respons auf die schon erwähnte Studie der kfd, in der die Situation von Frauen in der Kirche kürzlich untersucht wurde, von einer doppelten Zumutung, die derzeit in der Kirche vorherrschend ist:²⁰ die Zumutung einer „Kirche der Frauen“ für die „patriarchale Kirche“, weil diese nicht weiß, wie sie mit ihr umgehen soll und wie sie sich kreativ mit ihr in Beziehung setzen könnte, und umgekehrt die Zumutung einer „patriarchalen Kirche“ für die „Kirche der Frauen“, weil diese sie nicht schätzt und achtet und mit Macht ausstattet, ja ihre „personale Ernsthaftigkeit, religiöse Qualität und evangelisatorische Potenz“²¹ verkennt. Diese beiden Realitäten auszuhalten, sie nicht gegenseitig zu verdammen, sondern sie klug und umsichtig miteinander im Spiel zu belassen, wird gerade mit Blick auf sich situierende Frauenspiritualitäten womöglich gegenwärtig der einzig gangbare Weg sein.

5. *Sich nicht in Gegenabhängigkeiten verstricken*

Das betrifft einen sensiblen Punkt, nämlich den der Kränkungen, die nicht ausbleiben, wenn Frauen sich in der katholischen Kirche engagieren. Der bekannte Münchner Psychotherapeut Wolfgang Schmidbauer hat erst vor kurzem ein neues Buch herausgebracht mit dem Titel: „Das kalte Herz. Von der Macht des Geldes und dem Verlust der Gefühle“.²² Er zeigt darin, wie in einer Gesellschaft, die sich dem Geld und dem Konsumzwang verschrieben hat, das dabei erkaltende Herz wieder mit Wärme gefüllt werden kann und wir den

²⁰ Vgl. Bucher, Frauen (s. Anm. 13) 171f.

²¹ Bucher, Frauen (s. Anm. 13) 172.

²² Vgl. Wolfgang Schmidbauer, Das kalte Herz. Von der Macht des Geldes und dem Verlust der Gefühle, Hamburg 2011.

Reichtum der inneren Welt wiederentdecken können. Dabei schlägt er u. a. vor, wie mit Kränkungen umgegangen werden kann, die im professionellen, beruflichen Bereich auf uns einwirken. Er nennt diesbezüglich vier Eigenschaften, und zwar Empathie, Humor, Kreativität und Zivilcourage.

Für Frauen, die sich pastoral engagieren, vor allem für jene, die in der (Frauen-) Seelsorge tätig sind und als geistliche Leiterinnen und Begleiterinnen Menschen unterstützen, ist es wichtig, sich trotz der patriarchal verfassten Kirche, in der sie sich bewegen, ihre innere Freiheit und Unabhängigkeit zu bewahren. Alles, was sie darin unterstützt, ist zu schützen und zu bewahren.

Mag. Dr. Maria Elisabeth Aigner
 Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie
 Karl-Franzens-Universität Graz
 Heinrichstraße 78A/DG
 A-8010 Graz
 Fon: ++43 (0)316 380-6152
 eMail: maria.aigner(at)uni-graz(dot)at
 Web: <http://www-theol.uni-graz.at/past>

Die prägende Kraft der Empirie und die produktive Kraft der Dogmatik¹

1. Formung religiöser Kommunikation durch Empirie

1.1 Eine Wallfahrt und die Wandlung ihrer Wertung: Das Event-Moment

Rheinische Ökumene anno 2012: Die Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier hat sich zu einem ökumenischen Ereignis entwickelt. Was Luther aus der Perspektive der Rechtfertigungslehre grundsätzlich kritisierte, das Wallfahrtswesen als frommes Werk zur Seelen Seligkeit, was im 19. Jahrhundert und teilweise auch noch im 20. Jahrhundert zu einer Demonstration katholisch-konfessionellen Selbstbewusstseins gereichte, gerät um die Jahrtausendwende mehr und mehr zu einer Demonstration der Gemeinsamkeit unter den christlichen Konfessionen auf sozialwissenschaftlicher Grundlage. Die dogmatische Grundfrage nach der Erlösung der Menschenseele bzw. der Rechtfertigung des Menschen vor Gott spielt keine – kirchentrennende – Rolle mehr. Verbindend ist vielmehr die Frage der Organisationen: Wie halten wir unseren Kundenstamm, wie pflegen wir die Kirchentreuen und wie locken wir die Kirchenscheuen?

Unter diesem Blickwinkel zeigt sich die dogmenumprägende Kraft der Empirie, jener – möglichst wissenschaftlich – geordneten Wahrnehmung der begegnenden Wirklichkeit, die vor zweihundert Jahren das kirchenleitende Handeln zu bestimmen begonnen hat,² an einem hervorragenden Beispiel. Dem aufmerksamen Beobachter war allerdings nie entgangen, dass die Empirie die christliche Glaubenslehre immer schon beeinflusst hat. Dieser Einfluss zeigt sich ganz zu Anfang in der Umprägung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zur Kreuzes-Theologie durch Paulus im Zusammenhang seiner Missionserfahrungen in hellenistischen Gemeinden. Dieser Einfluss zeigt sich aber auch in der Umprägung des Gottesbildes im Zusammenhang der Entwicklung des Christentums zur Reichskirche: Aus dem barmherzigen Vater wird der siegreiche kaiserliche Weltherrscher. Der gleiche Mechanismus der Umprägung der Lehre durch die Wahrnehmung der Realität wird in umge-

¹ Vorüberlegungen zum Symposium: „Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive. Liturgie – Predigt – Seelsorge – Bildung“.

² Vgl. Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums behufs einleitender Vorlesungen, 1. Aufl. Berlin 1811, 2. Aufl. 1830, Kirchliche Statistik.

kehrter Prägung des Gottesbildes aber auch schon in den Schriften des Alten Testaments, vor allem in der Verkündigung der Propheten erkennbar, wenn der zürnende, richtende Gott nach und nach als der Barmherzige gezeichnet wird.

1.2 Seelsorge als Psychotherapie

Die vielfältigen Handlungsfelder des christlichen Lebens in der Gegenwart haben sich ganz wesentlich durch Impulse der aufblühenden Human- und Sozialwissenschaften entfaltet und ihr eigenes Profil gewonnen. Dies gilt insbesondere von der Praxis der Seelsorge in der evangelischen Kirche, die sich unter dem Einfluss der Grundform ärztlichen Handelns aus der lutherischen *cura animarum generalis* als allgemeiner Sorge des Pfarrers für seine Gemeinde zu einer therapeutischen Seelsorge entwickelt hat. Die Vorstellung, Seelsorge sei nicht mehr vor allem Beichte zum Zweck der Lossprechung von Schuld und nicht mehr Lebensbegleitung, sondern Beratung der leidenden, irrenden und wohl auch sündigen Menschen³ hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts immer weiter durchgesetzt. Das Modell des psychiatrischen Facharztes stand bei dieser Entwicklung unverkennbar Pate.

1.3 Die befragte, verzagte Kirche

Die sozialempirischen Erhebungen des kirchlichen Lebens haben in Deutschlands Westen in den vergangenen vier Jahrzehnten auf dieses selbst stark eingewirkt. Mit den Leitfragen „Wie stabil ist die Kirche?“ (1974) und der deutlich depressiveren Variante: „Was wird aus der Kirche?“ (1984) wurde ein Verfallsprozess aufgezeichnet, nicht nachgezeichnet (!), der sich in den Kirchengastzahlen öffentlich wirksame Bestätigung holte. Eine andere Betrachtungsweise, der Wert und Nutzen der christlichen Kirchen für die westdeutsche Gesellschaft, geriet dabei völlig aus dem Blick, erschien jedenfalls nicht als fragwürdig, eine ohne Frage fragwürdige Perspektive.

Die mediale Selbstdarstellung der Päpste, insbesondere Johannes Pauls II., schlug demgegenüber einen geradezu konträren Kurs ein. Er praktizierte einen offensiven Umgang mit den Möglichkeiten, die von den modernen Kommunikations- und Sozialwissenschaften vorgezeichnet und technisch ausgestaltet worden waren, und inszenierte sein Pontifikat für die Öffentlichkeit als Friedensmission, wahrnehmbar durch zahlreiche massenmedial wirksame Reisen und Begegnungen mit Menschen in aller Herren Länder.

³ Vgl. Carl Immanuel Nitzsch, *Praktische Theologie*, Bd. 3, 2. Aufl. Bonn 1868.

1.4 Kirche – kleingerechnet

Die ökonomische Deutungsperspektive der letzten drei Jahrzehnte fügt sich in diesen Zug zur Umdeutung von dogmatischen Sachverhalten durch empirisch begründete Aussagen nahtlos ein. Die christlichen Großkirchen werden als Organisationen wahrgenommen, deren Sinn und Bedeutung an ihrem Aufmerksamkeitswert in der Öffentlichkeit und an ihrem Marktwert gemessen werden. Angeblich sinkende Kirchensteuereinnahmen gelten als Maßstab sinkender Bedeutung. Dabei werden Fehlinformationen reichlich eingesetzt, wenn nur die beabsichtigte Tendenz belegt werden kann. So behauptet der Auswertungsband zur 4. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft „Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge“: „Seit Mitte der 1990er Jahre gehen die Einnahmen der deutschen Großkirchen zurück – zunächst allmählich, seit einigen Jahren aber in großen Schritten“⁴. Dies ist eine so generell völlig unzutreffende und deshalb irreführende Aussage, die mindestens für die Evangelische Kirche im Rheinland, aber auch für andere Landeskirchen nicht im Mindesten zutrifft. Warum die ökonomisch-demographische Argumentation bereits seit den 1970er Jahren immer wieder für Verfallsdeutungen eingesetzt wird, ist nicht nachzuvollziehen; denn selbst wenn die selektiv verwendeten Daten zutreffend wären, wären solche entmutigenden Deutungen auf ökonomischer Grundlage keineswegs zwingend.⁵

2. Von der ordnenden Kraft der Empirie

Die moderne, funktionsdifferenzierte Gesellschaft ist nicht mehr ohne die ordnenden Kräfte empirischer Betrachtung und Deutung zu denken. Gerade deshalb aber muss deren die Wirklichkeit prägende Kraft bedacht und ins Kalkül gezogen werden.

Wie es zu dieser Dominanz kam, ist von Friedrich H. Tenbruck für die Soziologie eindrücklich beschrieben worden:

„Erst als das Interesse an der Deutung von Geschichte und Gesellschaft im 19. Jahrhundert eine empirische Gewißheit suchte, entstand jene Art des Wissens, die in einer säkularen Kultur als wissenschaftlich beglaubigt mit dem Anspruch auf öffentliche Verbindlichkeit auftreten kann. So ging im 19. Jahrhundert das Deutungsmonopol zunehmend in die Hände derer über, die eine Zuständigkeit für die Ergründung von Geschichte und Gesellschaft in ihrer Tatsächlichkeit beanspruchten – also

⁴ Wolfgang Huber – Johannes Friedrich – Peter Steinacker (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*, Gütersloh 2006, 16.

⁵ Fachleute verweisen im privaten Gespräch auf die Sorge der Kirchenverwaltung im Blick auf Pensionslasten.

etwa in die Hände einer wie bei Hegel empirisch angereicherten Geschichtsphilosophie, die bei Comte und Marx bereits die Gestalt einer neuen Wissenschaft annahm, und der sich nun vervielfältigenden Geschichts-, Geistes- und Kulturwissenschaften, die sich an die Entschlüsselung von Geschichte und Gesellschaft machten und bald in besondere Gesellschaftswissenschaften auszuformen begannen.⁶

Dass die Praktische Theologie in der Entwicklung der modernen akademischen Theologie diese Rolle der Sozialwissenschaften als Deuterin der religiösen Wirklichkeit gespielt und dabei deren Entwicklung in ihrer eigenen Arbeit gefördert hat, ist von Volker Drehsen in seiner grundlegenden Studie „Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie“⁷ dargestellt worden.

Es ist auf diesem Hintergrund nicht mehr die Frage, ob die Praktische Theologie sich dem Einfluss der empirischen Betrachtungsweisen entziehen kann, sondern wie sie diesen Einfluss reflektiert und moderiert, ob sie sich die Thesen und Theorien und damit zugleich die Themen weiterhin von den Human- und Sozialwissenschaften vorgeben lässt oder ob sie sich in ihrer empirischen Arbeit auch an den Grundfragen der christlichen Glaubenslehre zu orientieren vermag. Bereits der Titel des für September 2012 in Fulda geplanten Symposions „Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive. Liturgie – Predigt – Seelsorge – Bildung“ muss auf seine sozialwissenschaftlichen Implikationen hin betrachtet werden. Es wird z. B. offenbar als ganz selbstverständlich angenommen, dass das Christentum eine Religion sei, diese Annahme aber kann nicht für die ansonsten gern als Norm herangezogene Frühzeit der christlichen Kirche gelten; das frühe Christentum entsprach den Vorstellungen von Religion im Römischen Reich ganz und gar nicht.⁸ Der sozialwissenschaftliche Gebrauch des Begriffs Religion in der Gegenwart fußt auf der Unterscheidung von Theologie und Religion, wie sie in der europäischen Aufklärung auf den Begriff gebracht worden ist (Johann S. Semler).

Dass in der Gegenwart mit der sozialwissenschaftlichen Einordnung als Religion die Privatisierung des Christentums praktisch gefördert und zugleich seine Abgrenzung als Segment von anderen Funktionsbereichen innerhalb der Gesellschaft und damit faktisch seine Ausgrenzung aus gesellschaftlichen Zusammenhängen befördert wird, lässt sich leicht übersehen und wird gerne übergangen, denn die Zuordnung zum Teilsystem Religion ist politisch

⁶ Friedrich H. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Graz u. a. 1984, 58.

⁷ Volker Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*, Gütersloh 1988.

⁸ Paul Veyne, *Die griechisch-römische Religion – Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart 2008, bes. 66ff. („Die Christen – ein Rätsel“).

praktisch.⁹ Seine gesellschaftlich relevante kommunikative Kraft aber entfaltet das Evangelium, die Botschaft von der Begegnung mit einem menschenfreundlichen Gott (m. a. W.: die programmatische Aussage, dass alle Menschen zunächst und zuerst von entgegenkommender Liebe leben), nicht allein und sicher nicht zuerst in separat kirchlichen Kommunikationsprozessen wie Gottesdienst und Seelsorgegespräch. Diese programmatische Deutung des Lebens wirkt sich vielmehr in ganz verschiedenen, gemeinhin als säkular geltenden Kommunikationsprozessen, in den Familien zuerst, dann aber auch in Literatur und Kunst, in Bildung, Publizistik und Diakonie aus. Die zentralen kirchlichen Kommunikationsformen wie Gottesdienst und Predigt wirken im Allgemeinen nur indirekt, dadurch, dass sie beobachtet werden können, auf die gesellschaftliche Kommunikation ein.

Ein in der Praktischen Theologie seit langem gepflegter Modus im Umgang mit der Dominanz einzelner sozialwissenschaftlicher Deutungen ist die kritische Überbietung älterer durch neuere Theorien der Sozialwissenschaften. Eine inhaltlich-programmatische Anreicherung findet in solchen kritischen Diskursen praktisch nicht statt.¹⁰

3. Die produktive Kraft der Dogmatik

Aufschlussreicher als diese fachinternen Diskussionen sind für eine Wahrnehmung der Theologie als öffentlich wirksamer Kraft Beobachtungen, wie das Evangelium, als Programm gefasst,¹¹ auch unter den Bedingungen sozialwissenschaftlicher Deutungsdominanz spürbar in Erscheinung tritt. Ein eindruckliches Beispiel aus neuerer Zeit bilden die ersten Reden des neuen Bundespräsidenten in seinem Amt. Der evangelische Pfarrer Joachim Gauck, nicht von ungefähr bereits 2000 mit dem Cicero-Redepreis in Bonn geehrt, pflegt darin eine Redekunst, die ganz unverkennbar an christlich-dogmatischen Grundgedanken orientiert und an homiletischen Prinzipien evangelischer Predigt geschult ist. Seine – politischen – Reden zur Amtseinführung atmen den Geist des Evangeliums. In ihnen kommen die Grundfiguren des Lebens zur Geltung, wie sie durch das Evangelium schonungs- und liebevoll ans Licht und zur Wirkung gebracht werden.

⁹ Zur neuzeitlichen Spannung von Religion und Theologie vgl. z. B. Martin Honecker, *Glaube als Grund christlicher Theologie*, Stuttgart 2005, bes. 37ff.

¹⁰ Vgl. die Notiz zu Kristin Merle, *Alltagsrelevanz. Zur Frage nach dem Sinn in der Seelsorge* (Göttingen 2011) und Richard Riess, *Die Wandlung des Schmerzes. Zur Seelsorge in der modernen Welt* (Göttingen 2009) in dieser Ausgabe (S. 227–230).

¹¹ Vgl. Reinhard Schmidt-Rost, *Massenmedium Evangelium. Das „andere“ Programm*, Hannover 2011.

Die *Differenzen*, die Voraussetzung jeglicher Kommunikation – also auch der Kommunikation der Gesellschaft – sind, werden wie selbstverständlich benannt und als produktive, um nicht zu sagen: verheißungsvolle Spannungen gedeutet.¹² Es werden weder wissenschaftliche noch theologische Einheitsvorstellungen als Programm oder als Appell vorgetragen. Als verbindendes Moment wird vielmehr immer wieder Vertrauen erbeten und geboten, jene riskante Vorleistung,¹³ ohne die eine lebensvolle Atmosphäre nicht gepflegt werden kann, eine riskante Vorleistung: die entgegenkommende, sich öffnende und ihr Leben riskierende Liebe, die Christus ans Kreuz gebracht hat und die als Grundmedium alles Menschenleben allererst ermöglicht.

Der Umgang mit Konflikten aber, der Vertrauen zu fördern vermag, hat sein Zentrum im unerwarteten Umgang mit Schuld im Geist Christi, in der Vergebung, die alle Menschen brauchen wie das tägliche Brot.

Mag es bei dem erfahrenen und geübten Prediger Gauck nicht verwundern, dass er die Aktualität der christlichen Botschaft in seinen Interpretationen zur Geltung bringt, so ist es bei Vertretern der dogmatischen Theologie einer besonderen Erwähnung wert, wenn auch die Sprachgestalt ihrer Interpretationen nicht im Diskurs der Disziplin verbleibt, sondern durchsichtig und allgemein verständlich wird für ein verändertes Verständnis der Gegenwart. Gunda Schneider-Flume geht in ihrer jüngsten Publikation „Realismus der Barmherzigkeit“¹⁴ auf diesem, von ihr schon lange beschrittenen Weg konse-

¹² Besonders kunstvoll ist die Art, wie die Verhaltensempfehlungen, die bei einer politischen Rede unvermeidlich sind, formuliert werden, nicht als Aufruf oder Appell, sondern im Modus der Selbstverpflichtung, etwa bei der Frage der Beteiligung an Wahlen: „In jenem Moment war da in mir neben der Freude ein sicheres Wissen – ich werde niemals, niemals eine Wahl versäumen.“ Und dann vor allem bei der Schlussformulierung, die bei einer solchen Rede natürlich als Aufruf erwartet wird und darin doch ganz behutsam daherkommt: „Es ist der Mühe wert, es [= dieses Land] unseren Kindern so anzuvertrauen, dass auch sie zu diesem Land ‚unser Land‘ sagen können.“ Das schönste Merkmal dieser Rede aber ist das, was noch jede Predigt hat evangelisch wirken lassen: Der Redner beschreibt das Gute und das Gelingende und er bringt dabei seinen Hörern – nicht nur denen im Saale – Vertrauen entgegen, er traut den Menschen etwas zu: „Ermutigend und beglückend ist es für mich auch zu sehen, wie viele im Land sich in der letzten Zeit eingebracht haben [...]. Es sind Menschen ganz unterschiedlicher Generationen und Professionen, Menschen, die schon lange, und Menschen, die erst seit kurzem in diesem Land leben.“ (Die Rede ist abrufbar unter: <http://www.sueddeutsche.de/politik/gaucks-rede-im-wortlaut-ich-nehme-diesen-auftrag-an-1.1312221>, 18.7.2012.)

¹³ Vgl. den klassischen Text von Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart 1973.

¹⁴ Gunda Schneider-Flume, *Realismus der Barmherzigkeit. Über den christlichen Glauben*, Stuttgart 2012. – Eine vergleichbare Intention motiviert Michael Roth, *Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben*, Gütersloh 2011, wenn er schreibt: „Ziel meiner Überlegungen [ist es]: den Glauben unter einer Perspektive zu sehen, die verdeutlicht, dass es im Glauben nicht um ein Für-wahr-Halten von Aussagen über die Welt und Gott geht (gar

quent weiter, von der Einführung in die Dogmatik zu einer erfahrungsgesättigten Meditation biblischer Texte, eine Gratwanderung zwischen Lehre und Predigt, die Halt findet am roten Faden der Entwicklung des Inhalts, des Evangeliums im Alten und Neuen Testament, wenn sie die *imago-Dei-Lehre* so knapp wie anschaulich akzentuiert: „Gottebenbildlichkeit ist die Verheißung, leben zu dürfen“¹⁵ oder die Sühnopfer-Tod-Debatte in die kulturelle Entwicklung der Menschheit einordnet:

„Aus den archaischen Opfervorstellungen aber hat sich etwas anderes herausgearbeitet, weil man mehr Geschichten von Gott und von Jesus von Nazareth vernommen hatte: Gott selbst sei mit der Konsequenz seiner Liebe und seines Erbarmens in das Leiden und Sterben des Knechtes und in Leiden und Kreuzestod Jesu Christi verwickelt, nicht vernichtend, sondern rettend zum Heil für die Vielen, wie es beim Propheten Jesaja heißt.“¹⁶

4. Problembehandlung oder Würdigung der Differenzen

Ist die Perspektive der empirischen Wissenschaften als Leitperspektive in der Gegenwart unausweichlich und mit ihrem kritischen Potential für die Beobachtung und Gestaltung von Praxis auch unverzichtbar, so kann und muss doch auf der Programmebene eine Unterscheidung eingeführt werden, die auch empirisch relevant wird. Das dominante Programm der empirischen Wissenschaften ist in seiner Grundstruktur auf die Effizienz von Arbeitsabläufen ausgerichtet. Die Beobachtung der Realität unter bestimmten Gesichtspunkten zieht mit einem gewissen Automatismus die Frage nach dem Umgang mit Sachverhalten, insbesondere mit Problemen nach sich. Die Suche nach Spuren, wie sich der geistige Gehalt des Evangeliums in den Lebenszusammenhängen einer christlich geprägten Kultur immer wieder abzeichnet, folgt indessen einem anderen Programmschema. Sie betrachtet die gesellschaftliche Realität am Leitfaden des Programms der entgegenkommenden Liebe¹⁷ und der drei genannten, der empirischen Arbeit normativ vorgegebenen Aspekte: *schonungsvolle Bearbeitung der Differenzen*, die Gesellschaft konstituieren, in einem *Klima des Vertrauens*, das sich durch die Einsicht in die *allgemeine Angewiesenheit auf Vergabung* bildet. Bei dieser Suche finden sich auf den verschiedensten Arbeitsfeldern – Bildung, Massenmedien, Dia-

um das Für-wahr-Halten solcher Aussagen, die einem Gebildeten der Gegenwart auf Grund seiner Bildung unmöglich sind), sondern [...] um einen konkreten Lebensvollzug, der es dem Menschen ermöglicht, Glück erleben zu können“ (189).

¹⁵ Schneider-Flume, *Realismus* (s. Anm. 14) 54.

¹⁶ Schneider-Flume, *Realismus* (s. Anm. 14) 82.

¹⁷ Vgl. Schmidt-Rost, *Programm* (s. Anm. 11) 27ff.

konie, Kunst – zahlreiche durchaus politisch relevante Beispiele, die diejenigen ermutigen, die sich an der Pflege des gesellschaftlichen Klimas beteiligen wollen. Zu würdigen sind in diesem Zusammenhang die vielfältigen bürgerschaftlichen Initiativen, Stiftungen, ehrenamtliches Engagement in vielfältigen Einrichtungen politisch-sozialer und diakonischer Verantwortung. Voraussetzung für die Entdeckung solcher Wirkungen des Evangeliums ist zumeist, dass die binnenkirchlich-organisationsbezogene und auch die Religionsperspektive relativiert oder ganz aufgegeben werden.

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
 Abteilung für Praktische Theologie
 Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn
 Am Hof 1
 D-53113 Bonn
 Fon: +49 (0)228 73-7604
 Fax: +49 (0)228 73-4080
 eMail: R.Schmidt-Rost(at)uni-bonn(dot)de
 Web: <http://www.sozialethik.uni-bonn.de/PT/schmidt-rost/>

„Überflüssig und menschlicher Abfall“ (Dokument Aparecida 65)

Soziale Exklusion – eine himmelschreiende Ungerechtigkeit

1. Vorbemerkungen

(1) Das Thema, das ich mir für meine Abschiedsvorlesung gewählt habe, ist eher sperrig als gefällig. Ich begeben mich damit auf ein für mich zwar nicht neues, aber doch erst anfänglich erschlossenes Gelände. Manch jemand möge zu diesem Anlass ein anderes Thema von mir erwartet haben, etwa Überlegungen zur derzeitigen desolaten Lage der katholischen Kirche und deren Überwindung. Dazu ist jedoch m. E. längst alles gesagt und geschrieben worden, auch von mir und ich weiß dem nichts Neues mehr hinzuzufügen. Solange das römische System in der katholischen Kirche die Macht, die es sich nach dem Konzil wieder ohne Rücksicht auf Verluste angeeignet hat, innehat, wird sich in dieser Kirche nichts ändern. Statt sich darauf zu kaprizieren, halte ich es für weiterführender und dringlicher, sich aus theologischer Sicht mit den Herausforderungen zu beschäftigen, die die Menschen heute bedrängen. Ein solches „Zeichen der Zeit“ ist meiner Einschätzung nach die soziale Exklusion. Der Begriff besagt, dass Menschen nicht über die materiellen und kulturellen Ressourcen verfügen, um aktiv am gesellschaftlichen Leben partizipieren zu können. Der herrschenden Meinung zufolge gelten sie als überflüssig; und die Betroffenen erleben sich vielfach auch so.

(2) Die folgenden Überlegungen setzen eigentlich Primärerfahrungen mit diesem Tatbestand der Exklusion und Begegnungen mit davon Betroffenen voraus. Eine solche Exposure ist hier nicht möglich. Wer über entsprechende Erfahrungen verfügt, möge sie sich vergegenwärtigen, wenn ich im Folgenden gewissermaßen mit dem zweiten Schritt ansetze, nämlich diese Erfahrungen ins Gespräch und in die Auseinandersetzung mit vorliegenden Theorieansätzen zu bringen versuche. Damit verfolge ich zwei Anliegen: Zum einen möchte für das soziale Faktum der Exklusion sensibilisieren, also für die in meinen Augen erschreckende und skandalöse Tatsache, dass wir in einer Welt leben, in der Menschen ausgegrenzt und ausgemerzt werden. Zum anderen möchte ich auf die Relevanz dieses Tatbestands näherhin für die theologische Reflexion aufmerksam machen und zeigen, dass diesbezüglich die hiesige Theologie eine Menge von dem in dieser Hinsicht vorbildli-

chen Bewusstsein innerhalb der Kirche Lateinamerikas zu lernen hat. Die folgenden Erörterungen beginne ich mit zwei Zitaten, das erste aus einem kirchenamtlichen Dokument, das zweite aus der Exklusionsdebatte innerhalb der hiesigen Soziologie. Wie im Weiteren zu zeigen sein wird, stehen die beiden Zitate exemplarisch für divergierende Beobachtungen des Phänomens der Exklusion, woraus sich unterschiedliche Konsequenzen ergeben. Die Frage wird sein, was die Theologie zu dieser Debatte beizutragen hat.

2. Zwei Zitate, um die die weiteren Überlegungen kreisen werden

Nachdem in dem Aparecida-Dokument, dem ich das erste Zitat entnehme, auf die Auswirkungen der rein ökonomisch diktierten Globalisierung in Lateinamerika eingegangen und im Gegenzug dazu zu einer Globalisierung aufgerufen worden ist, „die von Solidarität, Gerechtigkeit und Respektierung der Menschenrechte bestimmt“ sei, wird die Notwendigkeit der Solidarität mit Blick auf die Betroffenen unterstrichen:

„Das müsste uns dazu bringen, die Antlitze jener anzuschauen, die leiden. Zu ihnen gehören: die indigenen und afroamerikanischen Gemeinschaften, die vielfach weder in ihrer Würde anerkannt noch mit gleichen Lebenschancen ausgestattet werden; viele Frauen, die wegen ihres Geschlechts, ihrer Rasse oder ihrer wirtschaftlich-sozialen Lage aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden [...] [Es werden noch viele weitere Personenkreise genannt wie die Jugendlichen, die keinen Zugang zum Arbeitsmarkt erhalten; Arbeitslose, Migranten, Zwangsumgesiedelte, Bauern ohne Land; Kinder, die dazu angehalten werden, sich zu prostituieren; Drogenabhängige, HIV-Infizierte und unter anderen schweren Krankheiten Leidende; Opfer bewaffneter Konflikte, von Entführungen, Gewalt und Terrorismus; die alten Menschen u. a. m. Wörtlich heißt es weiter:] Eine Globalisierung ohne Solidarität wirkt sich negativ auf die ärmsten Schichten aus. Dabei geht es nicht allein um Unterdrückung und Ausbeutung, sondern um etwas Neues, um den gesellschaftlichen Ausschluss [im spanischen Original: ‚la exclusión social‘]. Durch ihn wird die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der man lebt, untergraben, denn man lebt nicht nur unten oder am Rande bzw. ohne Einfluss, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht nur ‚Ausgebeutete‘, sondern ‚Überflüssige‘ und ‚menschlicher Abfall‘.“¹

Das zweite Zitat:

„Zur Überraschung aller Wohlgesinnten muß man feststellen, daß es doch Exklusiven gibt, und zwar massenhaft und in einer Art von Elend, die sich der Beschreibung entzieht. Jeder, der einen Besuch in den Favelas südamerikanischer Großstädte macht und lebend wieder herauskommt, kann davon berichten. Aber schon ein Besuch in

¹ Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, 55f. (Nr. 64 und 65).

den Siedlungen, die die Stilllegung des Kohlebergbaus in Wales hinterlassen hat, kann davon überzeugen. Es bedarf dazu keiner empirischen Untersuchungen. Wer seinen Augen traut, kann es sehen, und zwar in einer Eindringlichkeit, an der die verfügbaren Erklärungen scheitern [...]. Man findet eine in der Selbst- und Fremdwahrnehmung aufs Körperliche reduzierte Existenz, die den nächsten Tag zu erreichen sucht. Um zu überleben, braucht man Fähigkeiten zur Gefahrenwahrnehmung und zur Beschaffung des Nötigsten oder auch Resignation und Gleichgültigkeit in bezug auf bürgerliche Bewertungen – Ordnung, Sauberkeit, Selbstdarstellung mit eingeschlossen.“²

3. Der Tatbestand der sozialen Exklusion – Zur Erläuterung der beiden Zitate

Beide Zitate kommen in der Feststellung des Tatbestands der Exklusion von Menschen in der heutigen Welt überein. Aber sie tun es von einem völlig unterschiedlichen Hintergrund her, der um des besseren Verständnisses willen in gebotener Knappheit zu erläutern ist. Das zeitigt, wie in dem darauf folgenden Schritt zu zeigen sein wird, unterschiedliche Konsequenzen für das Urteilen und Handeln hinsichtlich des globalen Tatbestands der sozialen Exklusion.

3.1 „Exklusion“ im Rahmen der Systemtheorie von Niklas Luhmann

Das Zitat von Niklas Luhmann ist, wie in der Anmerkung angegeben, seinem Beitrag „Jenseits der Barbarei“ zu dem Sammelband „Modernität und Barbarei“ entnommen. Dass er seine Feststellung, dass es auch heute (noch) Exklusion in jenem drastischen Ausmaß gibt, wie er es andeutet, als für alle Wohlgesinnten (damit meint er die seiner Systemtheorie Wohlgesonnenen) überraschend bezeichnet, ergibt sich aus der Logik seines Theoriegebäudes.³ Demzufolge kann es nämlich in ausdifferenzierten Gesellschaften eigentlich eine solche Totalexklusion nicht geben. Warum das nicht sein kann, hängt nach Luhmann mit der spezifischen Weise der Beziehung zwischen sozialen und psychischen Systemen in der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft zusammen, die sich von der in früheren Gesellschaftsformationen erheblich unterscheidet. Im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung haben sich

² Niklas Luhmann, Jenseits von Barbarei, in: Max Müller – Hans-Georg Soeffner (Hg.), Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1996, 219–230, hier 227f.

³ Eine gediegene Einführung und Auseinandersetzung mit dem hier behandelten Thema gibt Sina Farzin, Inklusion/Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung, Bielefeld 2006, insbesondere 39–88. Vgl. auch Axel Bohmeyer, Inklusion und Exklusion in systemtheoretischer Perspektive, in: JCSW 50 (2009) 63–89.

verschiedene Teilsysteme herausgebildet, die jeweils nach eigenen Regeln funktionieren bzw. kommunizieren: Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Rechtswesen, Gesundheit, Religion – um nur einige zu nennen. Ob und inwiefern die Mitglieder der Gesellschaft an diesen einzelnen Teilsystemen partizipieren, hängt nicht, wie es früher der Fall gewesen ist, von ihrer Zugehörigkeit zu einem Stand, zum Geschlecht, zu einer Religion o. a. ab, sondern davon, ob sie für das jeweilige System mitwirkungsrelevant sind oder nicht. Prinzipiell hat jede Person in der modernen Gesellschaft Zugang zu allen Teilsystemen: Jede ist rechtsfähig, kann eine Familie gründen, kann sich politisch engagieren. Die Schulen stehen für alle offen, im Notfall kann medizinische Versorgung in Anspruch genommen werden, jede Person kann am Wirtschaftsverkehr teilnehmen. Wenn die Person nicht dem einen, dann gehört sie einem anderen Teilsystem an, und zwar immer zeitweise. Eine von anderen ausschließende Zugehörigkeit zu einem bzw. Totalinklusion in ein einziges Teilsystem gibt es nicht. Was die Identität einer Person ausmacht, kann nur außerhalb der einzelnen Teilsysteme ansichtig bzw. konstituiert werden, was bezeichnenderweise mit dem Begriff „Exklusionsindividualität“ ausgedrückt wird.⁴

In Luhmanns Systemtheorie wird gegenüber dem Begriff der sozialen Integration der der Inklusion bevorzugt, weil die Zugehörigkeit zur Gesamtgesellschaft ausschließlich über die Zugehörigkeiten zu den Teilsystemen erfolgt. Und diese Teilsysteme funktionieren nach dem Muster von Inklusion und Exklusion. Inklusion besagt, dass die Person für die Kommunikation des Teilsystems relevant ist, und Exklusion heißt entsprechend, dass sie dafür irrelevant ist. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wer mit dem Rechtssystem aus welchen Gründen auch immer zu tun bekommt, ist, solange er damit zu tun hat, für seine Kommunikation relevant; wer nicht, der kommt in dem Rechtssystem schlicht und einfach nicht vor, kann es aber jederzeit etwa anlässlich einer Begebenheit, die es zum Konflikt zwischen zwei Parteien hat kommen lassen, damit zu tun bekommen.

So wie es eine Totalinklusion in die Gesellschaft als solche nicht gibt, kann es eine Totalexklusion aus ihr logischerweise gemäß der Luhmannschen Systemtheorie nicht geben. Folgerichtig stellt für sie die Beobachtung einer Gegebenheit von augenscheinlich vollständiger Exklusion eine gravierende Irritation für das eigene Theoriegebäude dar, zumal die beobachteten Vorkommnisse nicht einfach darauf zurückgeführt werden können, dass sie sich in vormodernen, noch nicht ausdifferenzierten Gesellschaften abspielen.

⁴ Vgl. Farzin, Inklusion/Exklusion (s. Anm. 3) 24–38; Matthias Sellmann, Christsein als Lebenskunst. Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse, in: ThPQ 157 (2009) 351–358.

Luhmann selbst sah sich deswegen gezwungen, seine Theorie zu modifizieren, indem er konstatiert, dass die funktionale Differenzierung es doch wohl nicht vermag, durch die Zugehörigkeiten zu den verschiedenen Teilsystemen eine Vollinklusion aller Personen in die Gesellschaft zu garantieren. Es kann nach ihm vielmehr sogar dazu kommen und kommt dazu, dass die Exklusion aus einem Teilsystem die aus einem anderen nach sich zieht und es so zu einer kumulativen Exklusion kommt:

„Keine Ausbildung, keine Arbeit, kein Einkommen, keine regulären Ehen, Kinder ohne registrierte Geburt, ohne Ausweis, ohne Zugang zu an sich vorgesehenen Anspruchsberechtigungen, keine Beteiligung an Politik, kein Zugang zur Rechtsberatung, zur Polizei oder zu Gerichten – die Liste ließe sich verlängern [...].“⁵

Da die Regelung der Inklusion völlig den einzelnen Teilsystemen überlassen ist und diese unabhängig voneinander operieren, gibt es in der ausdifferenzierten Gesellschaft keine Instanz, die der Kumulation von Exklusionen Einhalt gebieten könnte. Nach Luhmanns Einschätzung kann das dazu führen, dass die Differenz von Inklusion und Exklusion allen weiteren Differenzierungen vorausliegen und zur „Leitdifferenz des nächsten Jahrhunderts“ [geschrieben 1996 bezieht er sich auf das jetzige Jahrhundert] werden könnte. Dennoch gibt es nach ihm zumindest „einstweilen keinen Grund zu der Annahme, daß diese Bedingungen zu einem weltweiten Kollaps der Funktionssysteme führen könnten“⁶. Dazu sei deren Vermögen zur Selbstreproduktion (*Autopoiesis*) zu robust.

Diese sehr gerafften Ausführungen zum Verständnis des Zitats von Niklas Luhmann seien abgeschlossen mit einem Blick darauf, wie er den Exklusionsbereich beobachtet: In diesem Zusammenhang von Ausbeutung, Unterdrückung, Marginalisierung, einer Verschärfung des Gegensatzes von Zentrum und Peripherie zu reden, wie es im Rückgriff auf bestimmte Theoriekonzepte gern getan würde und womit man meine, Verursacher der Entwicklung angeben zu können – sei es den Kapitalismus oder die herrschenden Allianz von Finanz- und Industriekapital mit dem Militär, sei es die mächtigen Familien des Landes –, hält er für falsch. Denn wenn man genau hinsehe, fände man nichts, was auszubeuten oder zu unterdrücken wäre. „Man findet eine in der Selbst- und Fremdwahrnehmung aufs Körperliche reduzierte Existenz, die den nächsten Tag zu erreichen sucht“, bemerkt er in dem zitierten Statement. Die Exkludierten als Personen zu bezeichnen, ist gemäß der Luhmannschen Systemlogik nicht möglich, weil Teilsysteme mit ihnen kommunizieren können müssten und sie damit in der einen oder anderen Weise inkludiert wären.

⁵ Luhmann, Jenseits von Barbarei (s. Anm. 2) 228.

⁶ Niklas Luhmann, Inklusion und Exklusion, in: ders., Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Wiesbaden³2008, 226–251, hier 244.

„Körper“ ist in der Luhmannschen Terminologie das, was übrig bleibt, wenn man als Person für Teilsysteme nicht adressierbar ist.⁷

3.2 „Exklusion“ als „Zeichen der Zeit“ für die Kirche in Lateinamerika

Bei dem abgekürzt bezeichneten Dokument von Aparecida handelt es sich um das Schlusssdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, die im Mai 2007 in Aparecida, einem brasilianischen Marienwallfahrtsort, stattfand. Diese seit 1955 stattfindenden kontinentalen Bischofstreffen sind für die katholische Kirche in Lateinamerika und auf der Karibik deswegen von großer Bedeutung, weil auf ihnen der pastorale Kurs in diesen Ländern jeweils für die nächsten zehn Jahre abgestimmt wird. Über den dortigen Kontinent hinaus haben die beiden Generalversammlungen von Medellín 1968 und Puebla 1979 große Beachtung gefunden, weil sie nach dem 2. Vatikanischen Konzil und in seinem Sinne konsequent eine Kontextualisierung der dortigen Kirche vorgenommen und ihre Sendung inmitten der brennenden sozialen Konflikte, unter denen die Bevölkerung leidet (Gewalt, Ungerechtigkeit etc.), verortet haben. Die Generalversammlung von Aparecida hat sich bewusst erneut in diese Tradition hineingestellt und die auf der Konferenz von Puebla von den Bischöfen ausdrücklich deklarierte Verpflichtung der Kirche zu einer „vorrangigen Option für die Armen“ wiederholt und aufgrund der veränderten Verhältnisse zu einer „vorrangigen Option für die Armen und Ausgeschlossenen“ erweitert.⁸ Diese Option der Kirche, so hat es Gustavo Gutiérrez wiederholt betont,⁹ ergibt sich nicht aus irgendeiner sozialen Analyse, sondern ist zutiefst theologisch-christologisch fundiert; sie ergibt sich aus dem Glauben an den Gott Jesu Christi. Das Dokument von Aparecida bringt das kurzformelartig wie folgt auf den Punkt: „Alles, was mit Christus zu tun hat, hat mit den Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus.“¹⁰ War und ist er es doch, der nicht nur konsequent Solidarität mit den an den Rand der damaligen Gesellschaft – einschließlich der Religion – Gedrängten und aus ihr Ausgeschlossenen praktiziert, sondern weitergehend noch sich mit ihnen identifiziert hat, indem

⁷ Zu Luhmanns Begrifflichkeit vgl. Niklas Luhmann, Die Form „Person“, in: ders., Soziologische Aufklärung 6 (s. Anm. 6) 137–148, und ders., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984, 331–341.

⁸ Vgl. Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 218–221 (391–398).

⁹ Vgl. z. B. Gustavo Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen, in: ZMR 92 (2008) 164–176.

¹⁰ Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 219 (319).

er selbst – wie das Dokument von Aparecida betont – „arm und ausgeschlossen war wie sie“¹¹.

Um jedoch eine solche Option konkret umsetzen zu können, ist eine Analyse der Bedingungen in der Gesellschaft, die zu Armut und Exklusion führen, unabdingbar. Wie in den Dokumenten von Medellín und Puebla ist einer solchen Analyse auch in dem Abschlussdokument von Aparecida entsprechend dem Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“¹² der 1. Teil gewidmet.¹³ Lateinamerika und die Karibik, so wird dort ausgeführt, seien von einschneidenden, tief in das dortige Leben eingreifenden Veränderungen betroffen, die mit dem zusammenhängen, was unter das Stichwort „Globalisierung“ gefasst würde. Es handele sich dabei um eine „neue, die ganze Welt erfassende Entwicklungsstufe des menschlichen Genius“¹⁴, die sich auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens auswirke – bis hin zur Religion. Bei allen positiven Möglichkeiten, die damit für Individuen und Kulturen einhergingen und ausdrücklich in dem Dokument anerkannt werden, hebt es insgesamt stärker auf die problematischen und negativen Folgen dieser Entwicklung ab und führt dafür u. a. an: Orientierungslosigkeit als Reaktion auf die für den Einzelnen unübersichtlich gewordene komplexe Realität; Erosion der kulturellen Traditionen; Schwächung der herkömmlichen sozialen Bande; das Dominantwerden des Marktes mit seinen Kriterien der „Effektivität, Rentabilität und Funktionalität“¹⁵; die Ablösung alter Heilsversprechen durch Werbung und Konsum. Als Hauptursachen für diese weitreichenden kulturellen und sozialen Umbrüche werden vor allem Vorgänge im ökonomischen Bereich namhaft gemacht; er habe – als „die am weitesten verbreitete und erfolgreichste Seite der Globalisierung“¹⁶ – die Oberhand über alle anderen Dimensionen des menschlichen Lebens gewonnen und bestimme sie. Wörtlich heißt es:

„In dieser Art Globalisierung verabsolutiert die Dynamik des Marktes leichtfertig Effizienz und Produktivität als Werte, die alle menschlichen Beziehungen regeln sollen. Dieser spezifische Charakter macht die Globalisierung zu einem Prozess, der vielfältige Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten hervorruft. In ihrer gegenwärtigen Gestalt ist die Globalisierung unfähig, jene objektiven Werte, die sich jenseits des Marktes befinden und die für das menschliche Leben besonders wichtig sind, wahrzunehmen

¹¹ Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 221 (398).

¹² Vgl. Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 33 (19).

¹³ Vgl. Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 33–100. Vgl. auch die prägnanten Zusammenfassungen unter den Stichwörtern „Culturas“, „Ecologia“ und „Economía“ in Paulo Suess, Dicionário de Aparecida, São Paulo 2007.

¹⁴ Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 41 (35).

¹⁵ Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 48 (45).

¹⁶ Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 53 (81).

und ihnen zu entsprechen: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und insbesondere die Menschenwürde und Rechte aller, auch jener, die am Rande des Marktes leben.“¹⁷

Das Bestreben, „den Gewinn über alles zu stellen und den Wettbewerb voranzutreiben“¹⁸, begünstige die – nicht zuletzt durch Finanzspekulationen sich zusätzlich anhäufende – „Konzentration von Macht und Reichtum in den Händen weniger“¹⁹ und benachteilige alle jene, denen die für ein eigenes Vorankommen erforderlichen materiellen Ressourcen und der Zugang zu den neuen Technologien mitsamt dem für ihre Anwendung notwendigen Wissen vorenthalten, wenn nicht weggenommen würden. In Zahlen stellt sich das so dar:

„Der wirtschaftlich aktive Teil der Bevölkerung in der Region ist von Unterbeschäftigung (42%) und Arbeitslosigkeit (9%) bedroht; fast die Hälfte der Bevölkerung findet nur Arbeit im informellen Sektor.“²⁰

In weiteren Abschnitten wird noch aufgezeigt, wie die so betriebene Globalisierung erhebliche Folgen bis in den politischen und den ökologischen Bereich hinein zeitigt; der Hinweis auf Zunahme von Gewalt, Korruption, Zerstörung der Artenvielfalt und Klimawandel muss hier genügen.

In diesen Zusammenhang, insbesondere als Folgeerscheinung der immer mehr Bereiche erfassenden Rationalisierung im wirtschaftlichen und Dienstleistungsbereich und somit der Freisetzung von menschlicher Arbeitskraft, gehört auch das Aufkommen der Exklusion als eines Tatbestands, der am ehesten mit der Existenz des Subproletariats in der ersten industriellen Revolution vergleichbar ist, sich jedoch auch davon unterscheidet. Sie bezeichnet die eine Seite der immer größer werdenden Spaltung der Gesellschaft zwischen denen, die „drinnen“ sind, und denen, die an den Rand bzw. ganz nach „draußen“ gedrängt werden. Pointiert ist diese Veränderung von dem spanischen, in den USA tätigen Soziologen Manuel Castells als Bewegung „von einer Situation sozialer Ausbeutung zu einer Situation funktionaler Ignoranz“ umschrieben worden, was dazu führe, dass „es ein Privileg sein wird, ausgebeutet zu werden, denn noch schlimmer als Ausbeutung ist, ignoriert zu werden“²¹. Wenn das Dokument von Aparecida von den Ausgeschlossenen – wie zitiert – als „Überflüssigen“ und „menschlichem Abfall“ spricht, gebraucht es Bezeichnungen, mit denen auch in den Sozialwissenschaften versucht wird,

¹⁷ Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 53f. (61).

¹⁸ Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 54 (62).

¹⁹ Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 54 (62).

²⁰ Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 58 (71).

²¹ Manuel Castells, Die zweigeteilte Stadt – Arm und Reich in den Städten Lateinamerikas, der USA und Europas, in: Tilo Schabert (Hg.), Die Welt der Stadt, München 1991, 129–216, hier 213.

das, was einerseits den betroffenen Menschen vonseiten des gesellschaftlichen Mainstream-Denkens zugeschrieben wird, aber was andererseits auch die Betroffenen selbst empfinden, nachzuzeichnen: Sie seien halt überflüssig, von niemandem gebraucht, für nichts nütze. Als Problem für den etablierten Teil der Gesellschaft tue sich dann auf, so bemerkt der Soziologe Zygmunt Baumann zynisch, dass bald nicht mehr genügend Müllhalden zur Verfügung ständen, um den vermehrt anfallenden menschlichen Abfall zu entsorgen.²²

Dass dem Tatbestand der sozialen Exklusion eine so hohe Aufmerksamkeit im Dokument von Aparecida gewidmet wird, hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass dieses Thema bereits seit längerem die theologische und pastorale Diskussion auf dem lateinamerikanischen Kontinent beschäftigt. So waren beispielsweise zwei Geschwisterlichkeitskampagnen der katholischen Kirche in Brasilien ausdrücklich diesem Thema gewidmet, die von 1995 und die ökumenisch durchgeführte Kampagne im Jahr 2000, die unter dem Motto stand: „Das neue Jahrtausend ohne Ausgeschlossene“²³. Zu erwähnen ist weiterhin die Initiative „Grito dos Excluídos“ (Schrei der Ausgeschlossenen), die seit 1995 jährlich mit Kundgebungen, Festen u. ä. am 7. September, dem Unabhängigkeitstag, in Brasilien, und in den übrigen Ländern auf dem lateinamerikanischen Kontinent am 12. Oktober durchgeführt wird.²⁴

Als einer der ersten brachte der brasilianische Soziologe und Theologe Hugo Assmann mit seinem 1994 erschienenen Buch „Crítica à Lógica da Exclusão“ (Kritik der Logik der Exklusion) das Thema auf die Tagesordnung der Theologie.²⁵ Ihm folgten viele weitere Beiträge, die angesichts der gravierend veränderten gesellschaftlichen Situation eine Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung bahnten.²⁶ Der Diskurs bewegt sich auf verschiede-

²² Vgl. Zygmunt Baumann, Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne, Hamburg 2005; vgl. auch Hein Bude – Andreas Willisch (Hg.), Exklusion. Die Debatte über die „Überflüssigen“, Frankfurt/M. 2008.

²³ Vgl. zu diesen beiden Kampagnen meinen Beitrag: „Das neue Jahrtausend ohne Ausgeschlossene“ [erscheint demnächst in der Festschrift für Josef Sayer].

²⁴ Materialien dazu finden sich im Internet.

²⁵ São Paulo 1994.

²⁶ Vgl. u. a. Pablo Barrera Rivera, Los excluidos y crisis de paradigmas en la teología de la liberación, in: Cristianismo y sociedad 34 (1996) N° 128, 7–31; Jung Mo Sung, Contribuições da teologia na luta contra a exclusão social, in: Revista Eclesiástica Brasileira 57 (1997), Fasc. 226, 288–313; Pablo Richard, Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado, in: Pasos No. 83 (1999) 1–8; José Comblin, A igreja e o mundo dos excluídos, in: Vida Pastoral 41 (2000) Março-Abril, 11–18; Foro „Ignacio Ellacuría“ Solidaridad y Cristianismo, La globalización y sus excluidos, Estella ²⁴1999; Luis Gázquez-Carvajal Santabárbara, El clamor de los excluidos, Santander 2009. – Vgl. Auch Ulrich Schoenborn, Ausgeschlossen vom Markt – ausgeschlossen vom Heil?, in: Una Sancta 51 (1996) 209–218; Gunter Prüller-Jagenteufel, Die Subjektwerdung der *excluidos* als Antwort auf die Globalisierungsproblematik, in: Gunter Prüller-

nen Ebenen und differenziert sich in verschiedenen Ansätzen aus. Gemeinsam ist das Bestreben, auszumachen, welche Faktoren dafür namhaft zu machen sind, dass in so eklatanter Weise, wie es bei der Exklusion von Menschen aus der Gesellschaft der Fall ist, die Betroffenen für unnützlich und überflüssig erklärt werden. Als Maßgabe für die kritische Analyse fungieren dabei das Festhalten an der und das Insistieren auf die Möglichkeit eines Lebens für alle in Menschenwürde und in aktiver Sorge für eine nachhaltige Entwicklung. Rücksichtslos dessen Destruktion zu betreiben, wird als Anklage an das in Wirtschaft und Politik vorherrschend gewordene neoliberale Denken und Handeln gerichtet. Die Bandbreite der konzeptionellen Schwerpunkte, die dabei gesetzt werden, ist sehr groß, angefangen bei einer kritischen Analyse der ökonomischen Prinzipien des Neoliberalismus über eine kritische Be- und Hinterfragung der anthropologischen und gesellschaftstheoretischen Grundannahmen, die diese Ökonomie als „alternativlos“ voraussetzt, bis hin zur ideologie- bzw. religionskritischen Auseinandersetzung, die sich an der Weise entzündet, wie sich der Neoliberalismus als umfassende Weltanschauung mit absoluten Wahrheitsansprüchen selbst zu legitimieren bestrebt ist.²⁷ Diese ideologischen Bemühungen zur religiösen Überhöhung des wirtschaftlichen Denkens und Tuns sind naheliegenderweise theologisch von besonderem Interesse.²⁸ Die Tatsache, dass seitens der neoliberalen Ökonomie selbst eine solche Grenzüberschreitung begangen wird, die sie anderen – vor allem wenn sie mit für sie unbequemen Anfragen vonseiten Religion und Glaube konfrontiert ist – gern vorhält, wird als Symptom ihrer Krise gewertet: Offensichtlich reiche, so wird kritisch diagnostiziert, allein der Verweis auf die Sachgesetzlichkeit der Wirtschaft und auf die Folgen, die durch ihre konsequente Befolgung erzielt worden seien, nicht mehr aus, um das bestehende System als plausibel auszuweisen. Entsprechend müsse diese Ebene überschritten und ein umfassender Anspruch reklamiert werden, der sich nicht

Jagenteufel – Hans Schelkshorn – Franz Helm – Christian Taucher (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, Aachen 2010, 139–152.

²⁷ Vgl. u. a. Franz J. Hinkelammert, *Zur Artikulation in der Ökonomie: Die Befreiungstheologie im wirtschaftlich-sozialen Kontext Lateinamerikas*. *Wirtschaft und Theologie oder die Irrationalität des Rationalisierten*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Befreiungstheologie*. Bd. 1, Mainz 1997, 191–219; *Neoliberalismus. Das neue Kreuz des Südens* (Grüne Schriftenreihe 66), Bonn 1996 (darin bes.: Jung Mo Sung, *Theologie und neue Wirtschaftsordnung*, 6–26).

²⁸ Vgl. hierzu vor allem die Studien zum Thema von Franz J. Hinkelammert: Vgl. Hugo Assmann – Franz Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992; Franz J. Hinkelammert, *Kritik der utopischen Vernunft*, Luzern – Mainz 1994; ders., *Der Schrei des Subjekts*, Luzern 2001; ders., *Das Subjekt und das Gesetz*, Münster 2007; ders., *Luzifer und die Bestie*, Luzern 2009. Vgl. auch *Concilium* 47 (2011) H. 5: *Ökonomie und Religion*.

scheut, sich auch religiöser Topoi zu bedienen und zur Untermauerung der eigenen wirtschaftlichen Doktrin zu beanspruchen. Die Einzigartigkeit des Kapitalismus besteht dann nicht nur darin, dass er das Ende der Geschichte und das Ende aller Utopien mit sich zu bringen vorgibt, sondern darüber hinaus, dass er gar die Vollendung aller eschatologischen Sehnsüchte einzulösen verspricht: „Außerhalb des Marktes kein Heil“²⁹. Was dieses „Dogma“ der Ökonomie beinhaltet, bekommen die Randständigen und Ausgeschlossenen drastisch zu spüren – nämlich als dessen Opfer, die um des Funktionierens des freien Marktes willens dargebracht werden müssen.

4. Differente Wahrnehmungsweisen und Beurteilungen von Exklusion

4.1 Körper oder Antlitze – zur unterschiedlichen Beobachtung der von der Totalexklusion Betroffenen

Aufgrund ihres völlig unterschiedlichen Charakters – auf der einen Seite Luhmanns abstraktes und in sich konsistentes Theoriegebäude, auf der anderen Seite ein lehramtliches kirchliches Dokument, an dem viele Hände mitgeschrieben haben – verbietet sich ein Vergleich zwischen beiden nach Art eines Theorievergleichs. Unterschiedliche Zugangsweisen zum und Einschätzungen des Tatbestands der Exklusion dürften deutlich geworden sein. Trotz aller Vorbehalte, die zu beachten sind, sei auf einen markanten und m. E. aufschlussreichen Unterschied aufmerksam gemacht, nämlich den, wie Luhmann und das Aparecida-Dokument den Exklusionsbereich wahrnehmen.

Gemäß der Logik der Systemtheorie ist Exklusion das, was mit jeder Inklusion einhergeht, aber unsichtbar bleibt. Eine Person zahlt am Sparkassenschalter Geld ein; in diesem Moment bleiben alle anderen Zugehörigkeiten und auch individuellen Eigenschaften dieser Person für diesen kommunikativen Vorgang innerhalb des Wirtschafts- bzw. näherhin Bankensystems irrelevant und verdeckt. Das heißt, dass eigentlich über die Exklusion inhaltlich nichts gesagt werden kann, als dass es sich hierbei gewissermaßen um ein „schwarzes Loch“ handelt. Das hat in der Soziologie heftige und kontroverse Debatten ausgelöst, auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann. Was hier von Interesse ist, ist, dass Luhmann, konfrontiert mit dem von ihm konstatierten Faktum der Totalexklusion, nun doch einen Blick in den Exklusionsbereich vornimmt. Da für diesen in der Logik der Systemtheorie charakteristisch ist, dass die Betroffenen für alle gesellschaftlichen Teilsysteme mitwirkungsirrelevant sind, kann er von ihnen – wie bereits ausgeführt – nicht

²⁹ So – allerdings mit Fragezeichen – der Titel von *Concilium* 33 (1997) H. 2.

als „Personen“ (im Luhmannschen Sinne) sprechen, sondern von „aufs Körperliche reduzierten Existenzen“. Folgendes Zitat macht diese Sichtweise anschaulich:

„Einiges spricht dafür, daß im Exklusionsbereich Menschen nicht mehr als Personen, sondern als Körper erfasst werden. Wenn man sich zum Beispiel in brasilianischen Großstädten aufhält und sich auf Straßen, Plätzen, Stränden bewegt, gehört ein ständiges Beobachten der Stellung, Entfernung, Häufung von menschlichen Körpern zur unerlässlichen sozialen Kompetenz. Man spürt mehr als sonst den eigenen Körper, man lebt mehr als sonst in ihm. Fremde werden gewarnt, aber das führt noch nicht zu einer ausreichenden Einschätzung der Situation. Es gibt vielmehr eine Art von intuitiv-geleiteter Wahrnehmung, die dazu beiträgt, Gefahren zu erkennen und sie zu vermeiden. Und umgekehrt werden natürlich Fremde oder auch andere Angriffsobjekte als Körper identifiziert. Alles, was wir als Person erfassen würden, tritt zurück und damit auch jeder Versuch, über Beeinflussung von Einstellungen soziale Effekte zu erzielen. Dazu bedürfte es eines Kontextes sozialer Kontrolle und sozialer Gemeinsamkeit, der nicht vorausgesetzt werden kann.“³⁰

Bezeichnenderweise spricht hier Luhmann mehr von sich selbst und seinem beklemmenden, ja mulmigen Gefühl, das ihn wohl überkam, als er beim Gang durch die von ihm erwähnten Gebiete menschlichen Gestalten begegnete, die ihm offensichtlich ungeheuer und potentiell gefährlich vorkamen. Jeden engeren Kontakt mit ihnen hat er wohl vermieden. Die Welt der Exkludierten blieb ihm verschlossen. Trotzdem verband er mit ihnen die Phantasie, sie ließen sich von nichts anderem als von „Gewalt, Sexualität, triebhafte(r) primäre(r) Bedürfnisbefriedigung“³¹ treiben.

Völlig anders ist im *Aparecida*-Dokument von den von Armut und Exklusion betroffenen Menschen die Rede. Ihnen wird ins Antlitz geschaut, und zwar in jedes individuelle Antlitz. In ihren Gesichtszügen spiegeln sich die leidvollen Erfahrungen wieder, die die Armen und Ausgeschlossenen durchzumachen haben: angefangen von Hunger und Durst bis hin zu der frustrierenden und vielfach Resignation auslösenden Erfahrung, trotz aller Anstrengungen keinen sicheren Arbeitsplatz eingeräumt zu bekommen und Tag für Tag ums Überleben kämpfen zu müssen. Natürlich kommen auch unter ihnen bei diesem Kampf ums eigene Überleben und das ihrer Kinder Gewalt und Kriminalität vor. Aber sie ausschließlich damit behaften zu wollen, zeigt, wie wenig „nach außen hin“ zur Kenntnis genommen wird, welche positiven und kreativen Kräfte im Exklusionsbereich – also mitten im Chaos, wie es der Be-

³⁰ Luhmann, *Inklusion und Exklusion* (s. Anm. 6) 245.

³¹ Luhmann, *Inklusion und Exklusion* (s. Anm. 6) 246.

freiungstheologe Luiz Carlos Susin treffend ausgedrückt hat³² – anzutreffen sind, ganz abgesehen davon, dass vergleichsweise im Inklusionsbereich der Gesellschaft die Kriminalitätsrate, käme man ihr auf die Spur, viel höher ausfallen dürfte.³³ Wie die Exkludierten leben, hat José Comblin, der im vergangenen Jahr verstorbene Befreiungstheologe, wie folgt beschrieben:

„Die Exkludierten verschwinden nicht, weil sie Exkludierte sind. Es gelingt ihnen zu überleben, indem sie Lücken im System und Mittel der Subsistenz finden. Sie sammeln die Krümel, die vom Tisch der Mächtigen herabfallen. Weil die Mächtigen so reich sind, können die Krümel viele Leute ernähren. Die Exkludierten bilden eine eigene, separierte Welt, mit ihrer eigenen Kultur und eigenen sozialen Beziehungen. Sie bauen Stück für Stück eine komplette Welt auf – wie in der *Favela Rocinha* in Rio de Janeiro. Sie leben von einer informellen Ökonomie oder manchmal bekommen sie zufällige Beschäftigung in einem Bauunternehmen oder in einem prekären Dienstleistungsverhältnis. Sie nehmen ab, was die Gesellschaft ihnen zugesteht, vor allem das Fernsehen, das ihnen das Tor zur restlichen Welt öffnet, ohne allerdings die Möglichkeit zur Kommunikation mit dieser Welt einzuräumen. Sie schaffen für sich eine Kultur, einen häuslichen Lebensstil, eine Weise zu essen und zu trinken, zu feiern, ein Beziehungsnetz innerhalb der Nachbarschaft. Ihre Welt ist eine kleine Welt, aber sie erlaubt es ihnen zu leben. In dieser Welt gibt es Zeiten der Freude und des Kummers, Zeiten der Angst und des Trugs.“³⁴

Exklusion hat nach Comblin globale Ausmaße angenommen, bis in die Länder der nördlichen Hemisphäre hinein. Es gibt zwei Welten, die nebeneinander bestehen: die der Inkludierten und die der Exkludierten. Nüchtern muss gesehen werden, dass auch Ausgegrenzte sich danach sehnen, an der Welt des Konsums teilhaben und sich Wünsche erfüllen zu können, wie es die materiell besser Situierten tun. „Auch der Arme möchte einen gefüllten Kühl-

³² Vgl. Luiz Carlos Susin, *Gefährliches Leben und die schöpferische Kraft des Glaubens*, in: Hadwig Ana Maria Müller (Hg.), *Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch*, Ostfildern 2004, 25–40.

³³ Dem Postulat, in die Gesichter der Betroffenen zu schauen und ihnen, die sonst weder zu Wort kommen noch gehört werden, die Gelegenheit zu geben, über ihr alltägliches Leben und Leiden zu berichten, ist innerhalb der Soziologie sowohl methodisch als auch inhaltlich weitestgehend Pierre Bourdieu in seiner mit Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen durchgeführten Studie *„Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft“* (Konstanz 1997) gelungen. Diese Studie hat viele Nachfolgestudien angeregt, z. B. Thomas Wagner, *Draußen – Leben mit Hartz IV. Eine Herausforderung für die Kirche und ihre Caritas*, Freiburg/Br. 2008.

³⁴ Comblin, *Mundo dos excluídos* (s. Anm. 26) 11 (eigene Übersetzung); vgl. Auch Luiz Alberto Gómez de Souza, *El dinamismo transformador de los excluídos*, in: *Página 18* (1993) 67–69.

schrank, ein Heim und Gesundheit und die Befriedigung anderer Bedürfnisse und Wünsche.“³⁵

Es ist nicht so, dass diese beiden Welten nichts miteinander zu tun hätten. Auf der einen Seite „profitieren“ die Ausgeschlossenen von den Resten und Abfällen, die die Wohlhabenden ihnen übrig lassen. Auf der anderen Seite hat die Welt der Wohlhabenden ihrerseits etwas mit der Welt der Ausgeschlossenen zu tun, wenn auch eher in negativer Weise. Die Schattenseite unseres Globus passt nicht in das Weltbild derer, die den Vorzug haben, auf dessen Sonnenseite zu leben. Deswegen unternehmen sie alles Mögliche, um jene von sich fernzuhalten – bis hin zur Bestreitung dessen, dass es Armut und Exklusion in unserer Welt gibt. Hier trifft zu, was der Systemtheorie zufolge über die Exklusion gesagt werden kann: Sie ist unsichtbar. Präziser müsste man allerdings sagen: Sie wird unsichtbar gemacht. Und doch bleiben sie, die sich zu den Inkludierten zählen dürfen, davon nicht unberührt. Im Handbuch zur brasilianischen Geschwisterlichkeitskampagne von 1995 wird das wie folgt aufgezeigt:

„Die Exklusion, die dem Anderen abspricht, eine Person zu sein, wirkt sich destruktiv auch auf den aus, der ausschließt. Er macht sich unmenschlich, er unterlässt es, seine eigenen Grenzen zu erkennen und sich durch das geschwisterliche Zusammenleben zu bereichern. Der Exkludierende verteidigt sich und separiert sich vom Anderen, er setzt sich in seiner Unsicherheit zur Wehr. Er hat Angst vor allem, was ihn selbst ausschließen würde, errichtet Zäune und Mauern, richtet Alarmanlagen ein, womit er sich selbst gefangen hält. Und, so isoliert, verliert er den Blick für seinen eigenen Platz in der Welt. Auf sich selbst in einer sterilen Weise fixiert, schafft er sich einen neurotisch machenden Lebensstil.“³⁶

Wenn hier von „dem Exkludierenden“ die Rede ist, ist das sowohl individuell als auch kollektiv gemeint.

Diese Einstellung der Inkludierten gegenüber der Welt der Exklusion ist nach Jung Mo Sung Ausdruck einer „Kultur der Insensibilität“, zu der es die Logik der derzeit vorherrschenden ökonomischen Rationalität hat kommen lassen.³⁷ Im Konkurrenzkampf um die vermeintlich knappen Güter sei jeder nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht und sehe zu, dass der Konkurrent mit ihm nicht mithalten könne und ausgeschaltet würde – wie auch immer. Obendrein würde den Leuten von Politik, Wirtschaft, Medien etc. Tag für Tag eingebläut, dass es zum bestehenden System keine Alternative gebe, so dass

³⁵ Michelle Becka, *Wasting Lives. Befreiungsethisch inspirierte Gedanken zur Problematik von Überflüssigkeit und Exklusion*, in: Prüller-Jagenteufel u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel* (s. Anm. 26) 72–84, hier 82.

³⁶ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Eras Tu, Senhor? Manual*, São Paulo 1994, 52 (eigene Übersetzung).

³⁷ Jung Mo Sung, *Contribuições da teologia* (s. Anm. 26) 305–308.

man alles so hinnehmen müsse, wie es nun einmal sei, auch wenn das massenhafte Exklusionen zur Konsequenz haben könne. Begriffe wie Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Solidarität gelten in einem solchen Zusammenhang als vorgestrig oder sie werden semantisch so verdreht, dass sie ihres widerständig-utopischen Gehalts beraubt werden und in perverser Weise zur Legitimation des Status quo herhalten müssen.

Aus der Sicht des christlichen Glaubens beinhaltet die Wahrnehmung der Antlitze der von Armut und Exklusion betroffenen Menschen noch eine andere, eine vertiefte, nämlich eine mystische Dimension. Wenn es nämlich so ist, worauf bereits hingewiesen wurde, dass die Option für die Armen und Ausgeschlossenen ihren Ursprung im Glauben an Jesus Christus hat, dann heißt das, dass, wie es die Perikope vom Endgericht bei Matthäus (25,31–46) eindrücklich ausführt, in den Armen und Ausgebeuteten uns Jesus Christus begegnet. Diese Perikope ist – angefangen mit dem Dokument der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla – konkret auf die heutige Situation der in Armut, Elend und Exklusion zu leben gezwungen worden Menschen übertragen worden. Aus dem Glauben heraus, so heißt es etwa im Puebla-Dokument, wird in den Gesichtern der Betroffenen – der Straßenkinder, der Indios, der Landlosen, der Arbeitslosen etc. – das Leidensantlitz Jesu Christi erkannt; in diesen Gesichtern spricht es uns – also Christen und Christinnen, die materiell und sozial privilegierter sind – fragend und fordernd an.³⁸ Im Schlussdokument von Santo Domingo (1992) heißt es wörtlich:

„Im leidenden Antlitz der Armen das Antlitz des Herrn zu entdecken (vgl. Mt 25,31–46) ist etwas, das alle Christen zu einer tiefen persönlichen und kirchlichen Umkehr herausfordert.“³⁹

Das Aparecida-Dokument bekräftigt diese – wie Johann Baptist Metz sie nennt⁴⁰ – „Antlitzmystik“ ausdrücklich ein weiteres Mal.⁴¹ Nach Gustavo Gutiérrez entscheidet sich genau an diesem Punkt, was als wahrhaft christliche Spiritualität bezeichnet zu werden verdient:

„Die Option für die Armen ist Hauptbestandteil einer Spiritualität, die keine Oase und noch weniger ein Flucht- oder Ruheort in schwierigen Stunden sein will. Sie ist ein Unterwegssein mit Jesus, das sich nicht von der Realität loslöst, das nicht auf Ab-

³⁸ Vgl. Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o. J., 156 (31; vgl. auch 32–39).

³⁹ Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn o. J. (1993), 119 (178).

⁴⁰ Vgl. Johann Baptist Metz, *Mystik der offenen Augen*, Freiburg/Br. 2011, bes. 45–91.

⁴¹ Vgl. Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 218f. (393).

stand geht zu den Pfaden der Armen und das dazu beiträgt, das Vertrauen auf den Herrn lebendig zu halten und die Heiterkeit zu wahren, auch wenn die Stürme heftiger blasen.“⁴²

4.2 Die Kirche als Exklusionsauffangsystem?

Noch einmal zurück zu Niklas Luhmann: Wie ist seiner Meinung nach dem Problem der zunehmenden Exklusionsverstärkung zu begegnen? Die bestehenden Teilsysteme vermögen seiner Theorielogik zufolge dazu nichts beizutragen, weil das nicht zu ihren Funktionen gehört. Also sucht Luhmann eine Lösung in der Richtung, wie sie sich von der Logik der Systemtheorie her nahelegt: Es muss sich ein neues Teilsystem bilden, das für die Bearbeitung der kumulativen Exklusion und der sich aus ihr ergebenden Folgen zuständig ist. Er verweist in diesem Zusammenhang für die nationale Ebene auf die Sozialhilfe, für die internationale Ebene auf die Entwicklungshilfe. Sie würden den Betroffenen zumindest ansatzweise eine ihnen ansonsten vorenthaltene Inklusion ermöglichen.⁴³

An dieser Stelle wäre es eigentlich angezeigt, unter Verweis auf die umfangreiche Literatur zum Thema „Exklusion“⁴⁴ aufzuzeigen, dass es innerhalb der aktuellen, in der Soziologie und Theorie der Sozialarbeit geführten Diskussion auch andere Zugänge und Konzepte gibt als den systemtheoretischen: Theorien zur sozialen Ungleichheit, Theorien im Umkreis der Post-

⁴² Gutiérrez, Nachfolge Jesu (s. Anm. 9) 169; vgl. den gesamten Abschnitt „In den Gesichtern der Armen das Angesicht Jesu entdecken“, ebd., 168f.

⁴³ Vgl. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997, 632f. Vgl. dazu auch Dirk Baecker, „Stellvertretende“ Inklusion durch ein „sekundäres“ Funktionssystem: Wie „sozial“ ist die soziale Hilfe?, in: Roland Merten (Hg.), Systemtheorie Sozialer Arbeit. Neue Ansätze und veränderte Perspektiven, Opladen 2000, 39–46.

⁴⁴ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei außer den bereits genannten Büchern verwiesen auf: Elmar Altvater – Birgit Mahnkopf, Grenzen der Globalisierung, Münster 1996; Roland Anhorn – Frank Bettinger (Hg.), Sozialer Ausschluss und Soziale Arbeit, Wiesbaden 2005; Ulrich Beck – Angelika Poferl (Hg.), Große Armut, großer Reichtum. Zur Transnationalisierung sozialer Ungleichheit, Berlin 2010; Hans-Jürgen Bieling, Dynamiken sozialer Spaltung und Ausgrenzung. Gesellschaftstheorien und Zeitdiagnosen, Münster 2000; Petra Böhnke, Am Rande der Gesellschaft. Risiken sozialer Ausgrenzung, Opladen 2006; Heinz Bude, Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft, München 2008; Hartmut Häußermann u. a. (Hg.), An den Rändern der Städte, Frankfurt/M. 2004; Ernst-Ulrich Huster u. a. (Hg.), Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008; Roland Merten – Albert Scherr (Hg.), Inklusion und Exklusion in der Sozialen Arbeit, Wiesbaden 2004; Katrin Mohr, Soziale Exklusion im Wohlfahrtsstaat, Wiesbaden 2007; Richard Münch, Das Regime des liberalen Kapitalismus. Inklusion und Exklusion im Wohlfahrtsstaat, Frankfurt/M. 2009. – Eine gediegene Übersicht über die englischsprachige Diskussion bietet Dominador Bombongan, Jr., Social Exclusion: The new Name of Poverty, in: Hapág 5 (32008), H. 1/2, 9–34.

moderne, kritische Theorie, dem Kommunitarismus zuzuordnende Theorien, weitergeführte Klassentheorien, um nur einige zu nennen. Exklusion sei der neue Name für die soziale Frage, hat Martin Kronauer einmal formuliert⁴⁵ und damit auf den Entdeckungszusammenhang verwiesen, durch den die aktuelle theoretische Debatte über dieses auch politisch brisante Thema angestoßen worden ist: eben durch das Umschwenken der Ökonomie auf die neoliberale Doktrin und dessen Auswirkungen insbesondere für das Verständnis und Tun eines sozial verantwortlichen Staates. Statistiken, wie sie etwa von der EU und in den Armutsberichten der deutschen Bundesregierung vorgelegt worden sind, lassen eindeutig erkennen, dass immer mehr Menschen an den gesellschaftlichen Rand gedrängt werden und auch Mittelschichten zunehmend von Verunsicherungen betroffen sind, während auf der anderen Seite denen, die eh schon reichlich haben, immer mehr zuteil wird.

Allerdings wird der Exklusionsbegriff auch problematisiert, zum einen mit dem prinzipiellen Argument, dass es kein „Außerhalb“ der Gesellschaft gebe und geben könne, zum anderen mit Verweis auf die Empirie, dass der Begriff die vorfindlichen Abstufungen gesellschaftlicher Ausgrenzung nicht differenziert genug erfassen lasse und er deswegen zu pauschal und zu statisch sei. Häufig wird dem vom französischen Soziologen Robert Castel eingeführte Begriff „Prekarität“ bzw. „Prekariat“ der Vorzug gegeben.⁴⁶ Die Suche nach einer angemessenen Begrifflichkeit ist auch im Zusammenhang damit zu sehen, dass sich die soziale Lage der Bevölkerung von Land zu Land verschieden darstellt, besonders krass im globalen Nord-Süd-Vergleich. Auf diese durchaus aufschlussreiche Debatte über die verschiedenen genannten Punkte einzugehen, ist im Rahmen einer Vorlesungseinheit unmöglich; aber es sollte wenigstens exkursartig auf sie verwiesen werden. Manchmal überkommt einen dabei allerdings der Eindruck, dass die Sorge sich eher auf die Vervollkommnung der Theoriearchitektur richtet als auf die Verbesserung der Lage der Menschen, die von Exklusion bzw. Prekariat betroffen sind.

Was für den weiteren Gebrauch des Begriffs „Exklusion“ spricht, ist, dass er darauf abhebt, dass es sich bei der Ausgrenzung aus dem gesellschaftlichen Mainstream nicht nur um eine materiell bedingte Angelegenheit handelt, sondern sie sich auch auf der sozialen und kulturellen Ebene vollzieht, insofern den Betroffenen die soziale Anerkennung und die Möglichkeit zur Partizipation am „normalen“ gesellschaftlichen Leben erschwert oder gar versagt

⁴⁵ Vgl. Martin Kronauer, Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus, Frankfurt/M. 2002, 9.

⁴⁶ Vgl. u. a. Robert Castel – Klaus Dörre (Hg.), Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 2009; Ethik und Gesellschaft 1/2007: Prekariat.

wird und sie daraufhin vielfach sich selbst anzuerkennen nicht mehr in der Lage sind.

Um zum Schluss auf die Frage einzugehen, warum auch die hiesige Theologie und Pastoral es sich dringend angelegen sein lassen sollten, sich nach dem Vorbild der lateinamerikanischen Kirche und Theologie oder auch etwa des französischen Bischofs Albert Rouet⁴⁷, ja wenigstens andeutungsweise selbst der Päpste in ihren Sozialzyklen⁴⁸ mit dem Thema „Exklusion“ auseinanderzusetzen – was hierzulande bisher von wenigen Ausnahmen abgesehen nicht der Fall ist⁴⁹ –, sei nochmals auf Luhmanns Hinweise auf die Exklusionsvermeidungs- bzw. -auffangsysteme zurückgekommen. Bemerkenswerterweise weist er nämlich neben den beiden bereits genannten – Sozial- und Entwicklungshilfe – und neben für sie grundlegend der Familie auch der Religion bzw. dem Religionssystem eine derartige Funktion zu. Er begründet das damit, dass die religiöse Kommunikation so beschaffen sei, dass prinzipiell alle Menschen, auch und gerade die von anderen Systemen ausgeschlossenen, in sie eingeschlossen werden könnten, aber natürlich nicht müssen. Religion zählt somit nach Luhmann zu den gesellschaftlichen Teilsystemen, die aufgrund ihrer im Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung erlangten Unabhängigkeit an der durch die Häufung von Exklusionen aus anderen Teilsystemen ausgelöste „Spirale nach unten“ nicht teilnehmen müssen, „sondern Inklusion halten, auch wenn andere [sc. Teilsysteme] Menschen exkludiert haben“⁵⁰. Mit ihrer Fürsorge für die Armen hätten die christ-

⁴⁷ Vgl. Philippe Caumartin – Albert Rouet, *Du bon usage de l' exclusion*, Paris 2000.

⁴⁸ Vgl. z. B. Paul VI., *Populorum progressio* (1967) 9; Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis* (1987) 13; ders., *Centesimus annus* (1991) 33; ders., *Novo millennio ineunte* (2001) 50f.; Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (2009) 47. Vgl. auch *De iustitia in mundo* (Römische Bischofssynode 1971) 10.

⁴⁹ Vgl. Andrea Bieler – Hans-Martin Gutmann, *Rechtfertigung der „Überflüssigen“*. Die Aufgabe der Predigt heute, Gütersloh 2008; Prüller-Jagenteufel u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel* (s. Anm. 26) (darin bes. die Beiträge von Franz Gmainer-Pranzl, Michelle Becka, Martha Zechmeister und Gunter Prüller-Jagenteufel); Johanna Rahner – Mirjam Schambeck (Hg.), *Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert*, Berlin 2011; Michael Schüßler, *Selig die Straßenkinder. Perspektiven systemtheoretischer Sozialpastoral*, Ostfildern 2006. Summarisch sei auf die zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema von Friedhelm Hengsbach und aus dem Kreis der Mitarbeiter/-innen am Oswald-von-Nell-Breuning-Institut in Frankfurt/M. verwiesen. Als umfassendes Hand- und Lehrbuch ist jüngst erschienen: Johannes Eurich u. a. (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2011. – Die Ergebnisse einer empirischen sozioethischen Untersuchung zum Thema sind veröffentlicht von Claudia Schulz, *Ausgegrenzt und abgefunden? Innenansichten der Armut*, Berlin 2007.

⁵⁰ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2000, 243.

lichen Kirchen diesbezüglich auf eine lange Tradition zu verweisen. In der Diakonie und Caritas hielten sie ein speziell auf tätige Nächstenliebe, die allen zugutekommen könne, spezialisiertes Teilsystem vor.

Allerdings nimmt Luhmann zwei Einschränkungen vor: Zum einen hat er Mühe, das soziale und solidarische Engagement der Kirchen mit dem in Verbindung zu bringen, was nach ihm den eigentlichen Code des Religionssystems ausmacht, nämlich den Glauben an eine transzendente, die immanent gegebenen Kontingenzen aufhebende Sinnggebung.⁵¹ Zum anderen steht sich seines Erachtens ein Religionssystem, sobald es sich – etwa als Kirche – zu einer Organisation ausgebildet hat, selbst im Wege, überzeugend eine für alle inklusive religiöse Kommunikation zu praktizieren, weil es als organisiertes System nämlich selbst exkludiert.

Zum zweiten Punkt ist etwa mit Blick auf die Verfassung der römisch-katholischen Kirche Luhmann recht zu geben.⁵² Mit dem von ihr erhobenen Exklusivitätsanspruch betreibt sie eine rigide Exklusionspraxis nicht nur nach außen hin, sondern auch in den eigenen Reihen. Zum zweiten Punkt, die Sorge um das Wohl der Menschen habe mit dem, worum es im Glauben geht, nämlich das Heil der Menschen, nichts zu tun, ist Luhmann jedoch entschieden zu widersprechen.

Isolde Karle, Praktische Theologin an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum hat im Anschluss an Niklas Luhmann konkrete Hinweise dafür gegeben, wie die Kirche ihre Chance wahrnehmen kann, „Personen zu erfassen und zu inkludieren, die von anderen Funktionssystemen ausgeschlossen sind“⁵³. Sie nennt drei Möglichkeiten⁵⁴: 1. die gleichberechtigte Teilhabe der ansonsten Exkludierten an der religiösen Kommunikation etwa in der Ortsgemeinde, wodurch sie Anerkennung erfahren im Gegensatz zu ihrer Marginalisierung und Unsichtbarmachung, die sie sonst erleben, und was ihnen Trost, Ermutigung und seelische Stärkung gibt; 2. das diakonische und seelsorgerliche Engagement, das den sozial Schwachen die Erfahrung zukommen lässt, doch nicht völlig vergessen zu sein; 3. das öffentliche Eintreten der Kirche als Anwältin für die Belange der marginalisierten

⁵¹ Vgl. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (s. Anm. 50) 243.

⁵² Vgl. dazu auch Friedhelm Hengsbach, *Gottes Volk im Exil. Anstöße zur Kirchenreform*, Oberursel 2011, 45–60. Als eine ermüthende Einschätzung des Beitrags der Basisgemeinden in Lateinamerika zur Präsenz der Kirche im gesellschaftlichen Exklusionsbereich vgl. Comblin, *Mundo dos excluidos* (s. Anm. 26).

⁵³ Isolde Karle, *Funktionale Differenzierung und Exklusion als Herausforderung und Chance für Religion und Kirche*, in: *Soziale Systeme* 7 (2001) 100–117, hier 111.

⁵⁴ Vgl. Karle, *Funktionale Differenzierung* (s. Anm. 53) 111–113.

und ausgegrenzten Personen. Durch ihre Kultur des Erbarmens, so bemerkt Isolde Karle dazu, hält die Kirche

„das Bewusstsein dafür wach, dass es Exklusionen in der modernen Gesellschaft gibt und dass das Herausfallen aus den Teilsystemen der Gesellschaft keineswegs nur ein individuelles Rand- und Versagensphänomen darstellt“⁵⁵.

Diese aus systemtheoretischer Sicht sich ergebenden Möglichkeiten des Einsatzes der Kirche für die Exkludierten decken sich nach Karle mit ihrer ureigenen Programmatik. Habe sie doch in der Nachfolge Jesu, dessen Zuwendung vorrangig denen gegolten habe, die aus der sozialen und religiösen Gemeinschaft ausgeschlossen waren, weswegen er schließlich das Schicksal auf sich nahm, selbst exkludiert zu werden, eine besondere Beauftragung dazu, „eine Sensibilität für die Leidenden, die Ohnmächtigen und Exkludierten der Gesellschaft zu entwickeln“⁵⁶. Ähnlich sieht Peter Dabrock den Beitrag, den die Kirche für die Menschen und die Gesellschaft zu erbringen hat, darin, „der Abwärtsspirale zunehmender Depersonalisierung zu begegnen“ und die wachsende Exklusionsverstärkung „protestkommunikativ“ anzuprangern.⁵⁷

So unbestritten es auch ist, dass die Kirche ihrer genuinen Sendung entspricht, wenn sie Nächstenliebe zu und Solidarität mit den in der Gesellschaft zu „Unpersonen“ (Gustavo Gutiérrez) degradierten Menschen praktiziert, so meine ich, dass die theologische Begründung dafür noch radikaler ansetzen muss. Um es bewusst überspitzt zu formulieren: Es kann nicht darum gehen, sich von der Systemtheorie her, also gewissermaßen „fremdprophetisch“ bescheinigen zu lassen, dass die Kirche auch bzw. gerade in der modernen differenzierten Gesellschaft zu etwas nutze ist. Sondern es geht viel prinzipieller um die Frage – und aus den Gesichtern der Armen und Ausgeschlossenen spricht sie uns alle im wahrsten Sinne des Wortes leidenschaftlich an –, was denn das für eine Gesellschaft ist, die immer größer werdenden Teilen der ihr Angehörigen drastisch bescheinigt, dass sie nicht gebraucht werden und nichts wert sind.

Die Exklusion, so registrieren es Bischof Albert Rouet und sein Mitautor Philippe Caumartin, zeige, wie eine Gesellschaft insgesamt funktioniere. Sie demonstriere ihre Defekte. Sie lege ein ökonomisches Treiben offen und prangere es an, ein Treiben, das nur um sich selbst kreise. Sie richte an das

⁵⁵ Karle, Funktionale Differenzierung (s. Anm. 53) 113.

⁵⁶ Karle, Funktionale Differenzierung (s. Anm. 53) 115.

⁵⁷ Vgl. Peter Dabrock, Inklusion und soziale Gerechtigkeit. Zur theologisch-ethischen Deutung einer Luhmann'schen Theoriefigur und ihrer Bedeutung für den aktuellen Gerechtigkeitsdiskurs, in: Günter Thomas – Andreas Schüle (Hg.), Luhmann und die Theologie, Darmstadt 2006, 129–145, bes. 144f.

politische Leben nachhaltig die Frage nach den Werten, von denen sie sich leiten lasse und die sie fördern wolle. Letztlich fordere sie zu einer Rückbesinnung darüber heraus, was eine humane, eine menschenwürdige Gesellschaft sei. Die Exklusion lasse erkennen, wohin man gelange, wenn die Menschen zu Sklaven der ausschließlich von Gewinnenden gesteuerten ökonomischen Produktion degradiert würden.⁵⁸

Auch wenn Niklas Luhmann der Tatbestand zunehmender Exklusion in seinem Spätwerk stark beschäftigt hat,⁵⁹ erwartete er davon, wie bereits vermerkt, keine Gefährdung für die Gesellschaft insgesamt, zumal er sich vornehmlich an der Peripherie der Moderne abspiele. Von der Rückseite der Gesellschaft her ergibt sich jedoch ein erheblich anderes Bild. Auch im hiesigen Kontext werden immer mehr Menschen von der Angst umgetrieben, dass ihre von heute auf morgen prekär gewordene Lebenssituation bald in Exklusion umkippen könnte. Längst ist klar, dass die dafür eingerichteten Exklusionsauffangsysteme überfordert sind, den materiellen und seelischen Absturz der Betroffenen nach unten zu mildern.

Sicherlich sind Hilfeleistungen für Menschen, die sich selbst nicht helfen können, unbedingt notwendig. Aber darüber hinaus muss gefragt werden, woran es denn liegt, dass immer mehr Menschen auf sozialstaatliche und andere Hilfeleistungen angewiesen sind. Dass sich unter ihnen Schmarotzer befinden, mag zutreffen, aber nur für einen geringen Teil und lässt sich keinesfalls verallgemeinern. Man kommt nicht darum herum – auch wenn es für einen strengen Systemtheoretiker keinen Sinn machen mag –, zu prüfen, wie es die Gesellschaft mit der Gerechtigkeit – und damit zusammenhängend mit der Solidarität – hält.

Dieser Frage kann ich im Rahmen dieser Vorlesung in dem ihr gebührenden Gewicht nicht mehr nachgehen. Aber wenigstens ein paar Aspekte, die im interdisziplinären Diskurs weiter auszubauen wären, seien aus theologischer Perspektive angeführt. Für den christlichen Glauben ist – wie angedeutet, anders als Luhmann meint – die Exklusion ein Tatbestand, der ihn selbst zutiefst betrifft. Denn der Glaube an den Gott, wie er sich in der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte den Menschen erschlossen hat, ist mit jeglicher Form von sozialer Exklusion unvereinbar. Bedeutet sie doch, theologisch gesehen, Menschen aus dem Liebesbund, den dieser Gott mit allen Menschen eingegangen ist, auszuschließen. Gott, der der Gott des Lebens ist, will, dass alle Menschen ihrer Würde gemäß leben können, und ergreift dabei besonders Partei für diejenigen, denen die Möglichkeit dazu vorenthalten wird oder – präziser noch – derer sie beraubt worden sind. Von diesem Gott des Lebens

⁵⁸ Vgl. Caumartin – Rouet, Du bon usage (s. Anm. 47), passim, bes. 101–104.

⁵⁹ Entsprechende Nachweise finden sich bei Dabrock, Inklusion (s. Anm. 57) 139, Anm. 59.

her ergibt sich – und das ist sowohl praktisch als auch theoretisch von enormer und folgenreicher Bedeutung –, ein anderes Vorzeichen vor der Klammer, die all das beinhaltet, was für die Gewährleistung eines menschenwürdigen Lebens erforderlich ist: Fülle statt Mangel.⁶⁰ Der biblischen Ökonomie zufolge ist genug für alle da. Die daraus sich ergebenden Leitorientierungen für ein gutes Leben und Zusammenleben stehen in diametralem Widerspruch zu den Maximen des herrschenden Systems im Sinne von: Partizipation statt Exklusion, Teilen statt Akkumulation, Gratuität statt Spekulation, Kooperation statt Konkurrenz, Solidarität statt Sozialdarwinismus.⁶¹ Der neoliberale Weg besteht im schonungslosen Konkurrenzkampf um „Selbsterhaltung durch Selbststeigerung“⁶² ohne Rücksicht auf die, die auf der Strecke bleiben. Der christliche – und eigentlich auch menschliche – Weg (auch wenn nicht verschwiegen werden darf, sondern reumütig bekannt werden muss, dass auch der Name Gottes oft genug missbraucht worden ist und wird, um eigene Vormachtinteressen zu legitimieren und durchzusetzen) besteht in der empfindlichen Wahrnehmung genau dieser Opfer und in dem solidarischen Mitleiden (Compassion⁶³) mit ihnen sowie im beharrlichen Einsatz für ein Mehr an Gerechtigkeit und Liebe in der Welt, nicht zuletzt in Form eines tatkräftigen Plädoyers für eine „Ökonomie des Genug“⁶⁴, die alle inkludiert und niemanden exkludiert.

⁶⁰ Vgl. Ralf Miggelbrink, *Lebensfülle*. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg/Br. 2009; Ingolf U. Dalferth, *Umsonst*, Tübingen 2011. Zum Themenkomplex insgesamt vgl. auch González-Carvajal Santabábara, *El clamor de los excluidos* (s. Anm. 26); José Ignacio González Faus, *Otro mundo es posible ... desde Jesús*, Santander 2010; Schüßler, *Selig die Straßenkinder* (s. Anm. 49) 320–342 („Reich Gottes: Eine Kritik gesellschaftlicher Exklusion“); Elsa Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod*. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998; Saskia Wendel, *Gott. Das Geheimnis des Anfangs*, Freiburg/Br. 2011, bes. 108–118. Einen knappen Überblick über Inklusion/Exklusion im Alten Testament und im frühen Christentum bietet Michael Ramminger, *Flucht, Migration und globale soziale Rechte. Das Elend der Fremden in Europa*, in: *Diakonia* 42 (2011) 168–173, bes. 170–172. – Grundlegendes ist weiterhin in der umfangreichen Literatur zur „Option für die Armen“ zu finden.

⁶¹ Mit Ergänzungen formuliert im Anschluss an Paulo Suess, *Para uma Igreja versus populum*, in: José María Vigil (Org.), *Bajar de la cruz a los pobres*. *Cristología de la Liberación*, o. O. (libro digital) 2007, 243–250, hier 250.

⁶² Werner Post, *Finanzkrise*, in: *Orientierung* 73 (2009) 109–112, hier 112.

⁶³ Vgl. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Br. 2006; Gregory Baum, *Compassion and Solidarity*, Toronto 1987.

⁶⁴ Vgl. dazu u. a. Kuno Füssel – Franz Segbers (Hg.), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern – Salzburg 1995; Franz Segbers, *Die Herausforderung der Tora*. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 2002; Francisco Javier González, *Exclusión – Inclusión desde*

Um dem Einwand, hier rede einmal mehr ein frömmelnder Gutmensch, der von der Sache keine Ahnung habe, zuvorzukommen, sei hier aus der Fülle der öffentlich zugänglichen Daten, wie man sie zuhauf bei Kritikern der neoliberal diktierten Globalisierung wie Elmar Altvater, Ulrich Duchrow, Wolfgang Kessler, Paul Krugman, Joseph Stiglitz, Jean Ziegler u. a. verarbeitet findet, nur ein Befund herausgenommen, den ich dem neuen Buch „Weltarmut und Menschenrechte“ des deutschen, an der Yale University (USA) tätigen Philosophen Thomas Pogge, Schüler von John Rawls, entnommen habe: Allein zwischen 1988 und 2005 hat

„eine dramatische Polarisierung stattgefunden: In nur siebzehn Jahren ist das Verhältnis zwischen dem durchschnittlichen Einkommen der reichsten fünf Prozent und dem durchschnittlichen Einkommen des ärmsten Viertels von 185:1 auf 297:1 gestiegen [...]. Der Betrag, den die reichsten fünf Prozent zwischen 1988 und 2005 hinzugewonnen haben, würde in etwa ausreichen, um die Einkommen der gesamten ärmeren Hälfte der Menschheit bis zum globalen Medianeinkommen aufzustocken.“⁶⁵

Stattdessen sind es jährlich 18 Millionen Menschen, die armutsbedingt vorzeitig sterben, „50.000 Menschen pro Tag, darunter 22.000 Kinder im Alter von unter fünf Jahren“⁶⁶. In seiner ungehaltenen Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele im vergangenen Jahr hatte Jean Ziegler aus dem Befund, dass gemäß dem World-Food-Report der FAO problemlos das Doppelte der Weltbevölkerung ernährt werden könnte, die Schlussfolgerung gezogen:

„Es gibt keinen objektiven Mangel, also keine Fatalität für das tägliche Massaker des Hungers, das in eisiger Normalität vor sich geht. Ein Kind, das an Hunger stirbt, wird ermordet.“⁶⁷

Im wahrsten Sinne der Redewendung „Gott sei Dank“ gibt es eine zunehmend wachsende Bewegung von Menschen, die sich angesichts dieser grausamen Entwicklung empören und sich – aus den institutionellen Kirchen heraus, aber mehr noch außerhalb ihrer – für die Überzeugung einsetzen, dass eine andere Welt möglich ist, eine Welt, in der alle leben können und das ökologische Gleichgewicht gewahrt bleibt. Dieser Protest und Kampf dagegen, dass Menschen für überflüssig abgeschrieben und zum menschlichen Abfall abgestempelt werden, ist ein „Zeichen der Zeit“. Darum tut sich hier für

la perspectiva del jubileo bíblico, in: *Nuevo Mundo*, 2000, N° 192, 231–250. Der sozialgeschichtlich ausgerichteten Exegese sind viele Beiträge zur Erhellung der sozial-politischen und -ökologischen Dimension in der Bibel zu verdanken (vgl. entsprechende Beiträge von Frank Crüsemann, Jürgen Ebach, Rainer Kessler, Martin Leutzsch, Luise Schottroff u. a.).

⁶⁵ Thomas Pogge, *Weltarmut und Menschenrechte*, Berlin – New York 2011, 3f.

⁶⁶ Pogge, *Weltarmut* (s. Anm. 65) 2.

⁶⁷ Jean Ziegler, *Nicht gehaltene Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 24.7.2011.

die Theologie – nicht nur in der sog. Dritten Welt, sondern auch bei uns – ein für sie höchst relevanter Ort auf – gewissermaßen ein praktischer Bewährungsort der Reich-Gottes-Botschaft.⁶⁸

Prof. i. R. Dr. Dr. h. c. Norbert Mette
 bis Ende des WS 2010/11:
 Professor für Religionspädagogik/Praktische Theologie an der TU Dortmund
 Privat:
 Liebigweg 11a
 D-48165 Münster
 eMail: norbert.mette(at)freenet(dot)de

⁶⁸ Vgl. Susin, *Gefährliches Leben* (s. Anm. 32) bes. 38–40. Vgl. González Faus, *Otro mundo es posible* (s. Anm. 60); González-Carvajal Santabábara, *El clamor de los excluidos* (s. Anm. 26).

Rezension zu:

Michael Tremmel, *Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozial-pastoralen Perspektive. Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit*

Die hier vorzustellende und kritisch zu würdigende Studie ist die 2009 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Siegen angenommene Dissertation des in eigener „Praxis für Lebensfragen und Gesundheit“ in Münster tätigen Autors. Nach Auskunft von Michael Tremmel, der sowohl Sozialarbeiter als auch Theologe ist, haben sich „Thema und Herangehensweise der Studie“ aus seiner Tätigkeit „im Handlungsfeld ‚Gesundheit und G[esundheits]F[örderung]“ mit Suchtkranken und HIV/AIDS-Patienten ergeben (14). Sein Anliegen ist die Herausarbeitung eines sozialpastoral angelegten, biblisch fundierten Gesundheitsverständnisses, um „die daraus gewonnenen Einsichten in den interdisziplinären Dialog“ mit der Gesundheitswissenschaft sowie der Wissenschaft Soziale Arbeit einzubringen (20). Dies geschieht in der Hoffnung, durch einen solchen Dialog Möglichkeiten zu entdecken, wie man dem in der Ottawa-Charta erklärten Anliegen „mehr Gesundheit für alle“ besser gerecht werden kann (13; siehe auch 23, 283, 399 u. ö.).

Die Studie besteht aus vier, im Umfang sehr unterschiedlichen Kapiteln. Deren erstes ist die „Einleitung“ (I, 11–23), die über die Zielsetzung der Arbeit, den Forschungsstand und die methodische Vorgehensweise informiert. Das zweite Kapitel (II, 24–62) etabliert die „Sozialpastoral als methodische Grundorientierung“ der Untersuchung und stellt die sogenannte Ottawa-Charta der Weltgesundheitsorganisation (WHO) von 1986 vor. Die Bedeutung dieser Charta, deren deutscher Text vollständig wiedergegeben und kommentiert wird, liegt für den Autor darin, dass mit der in diesem Dokument proklamierten „Gesundheitsförderung“ eine prinzipielle Abkehr von jenem pathogenetischen Verständnis von Gesundheit – Gesundheit als Abwesenheit von Krankheit, das in der zur Verfassung der WHO gehörenden Gesundheitsdefinition von 1947 festgeschrieben ist – vollzogen wurde und eine Hinwendung zu einem „salutogenetischen“ (Aaron Antonovsky, siehe S. 271ff) Konzept stattgefunden hat. Dieser salutogenetische Ansatz beruht auf dem Gedanken der umfassenden Ermöglichung von Gesundheit auf den verschiedenen Ebenen menschlicher Existenz – der individuellen, der kollektiven und der global-ökologischen –, hat also auch „Menschen ‚mit [...] chronischen Erkrankungen und Behinderungen“ im Blick sowie den komplexen Zusammenhang jener Mikro-, Meso- und Makroebenen mit ihrem Einfluss auf Gesundheit und Wohlbefinden. Es ist vor allem dieser Aspekt, der den Verfasser

angesprochen hat, zählt doch nach ihm „die untrennbare Verbindung von ‚Sozial- und Gesundheitsarbeit‘ zu „den grundlegenden Merkmalen der Berufsidentität Sozialer Arbeit“ (38).

Das dritte ist das weitaus umfangreichste – und zugleich problematischste – Kapitel (III, 63–245). Es thematisiert „Biblische Impulse zu Gesundheit und Gesundheitsförderung“ und untersucht in einem ersten Teil die alttestamentliche, in einem zweiten die neutestamentliche Tradition auf relevante Aussagen zu Gesundheit und Gesundheitsförderung. Tremmel will „keine eigenständige [...] Exegese leisten“, sondern „vorliegende Erträge der Exegese zum Themenfeld“ sichten, kritisch bewerten und neu verarbeiten (15) und benutzt dafür leider überwiegend veraltete Literatur.

Die These des Autors, „dass im AT eine religiös-theologisch fundierte, lebenspraktische Auseinandersetzung mit dem Thema Gesundheit“ erfolge, ist gewagt, da der Begriff Gesundheit dem Alten bzw. Ersten Testament, fremd ist. (Der Versuch, das Hapaxlegomenon טפחיים aus Kgl 2,20 als „Gesundheit“, insbesondere, im Anschluss an Koehler und Baumgartner, als „Gesundheit und Schönheit Neugeborener“ zu deuten [66, siehe auch 63, 253], ist verfehlt, da besagte Stelle von *Kleinkindern* spricht, die noch von ihren Müttern *um-sorgt* bzw. *auf Händen getragen* werden müssen.) Tatsache ist, dass im AT keine Auseinandersetzung mit dem Thema Gesundheit erfolgt, wohl aber mit verschiedenen „lebenspraktischen“ Herausforderungen wie Krankheit, sozialen und politischen Konflikten, die im Angesicht der Bundesverheißungen Gottes, der ja stets zugleich der Schöpfer und Erhalter des Lebens ist, entsprechend zu bewältigen versucht werden. In diesen Kontext gehört auch die vom Verfasser als Schlüsseltext gewertete Perikope Ex 15,22–27 (Mara/Bitterwasser), in der der Gott Israels seinem Volk zusagt: „Ich bin der Herr, dein Arzt“ (73–84).

Theologisch bedeutungsvoller und für die Studie weitaus ertragreicher sind die gesammelten Materialien zu *shalom* (שָׁלוֹם) als „Wohlbefinden/Frieden/Heil“ (84–102) sowie zur weisheitlichen Tradition, die über „Lebenskunst“ belehre und damit einen „Weg zur Gesundheit“ weise, der auch der Klage Raum gibt (102–116). Betont wir abschließend konstatiert, dass nach alttestamentarischem Verständnis „Gesundheit [...] kein Selbstzweck“ sei, „sondern kostbares Mittel zum Zweck ‚Leben‘“ (118).

Die Ausführungen zu den neutestamentlichen Impulsen sind umfangreicher (119–245) und beziehen durch Aufnahme und Diskussion der *Christus-medicus*-Thematik (141ff) auch spätere, frühchristliche Entwicklungen mit ein. In diesem Teil werden, in starker Abhängigkeit von Gerhard Theißens Arbeit über urchristliche Wundergeschichten, „Rollenmotive“ (124ff) sowie „Heilungsmotive im Kontext von Gesundheit und Gesundheitsförderung“ (158ff) vorgestellt, was *de facto* zu einer Überlagerung der Heilungs- und Gesundheitsthematik

durch die Wunderhermeneutik führt, ohne dass darüber kritisch Rechenschaft gegeben wird.

Die Heilung der blutflüssigen Frau nach Mk 5,25–34 dient dem Verfasser als Kardinalstelle für die Eruierung neutestamentlicher, insbesondere jesuanischer Heilungsmotive (159ff). Jesu Heilungen seien Exorzismen, keine Therapien gewesen. Um die Sinnhaftigkeit solchen Tuns im Gegenüber zu den gesundheits- und sozialwissenschaftlichen Dialogpartnern eines rational aufgeklärten, säkularen Zeitalters zu erweisen, sieht sich der Autor zur Rationalisierung des „mythisch-dämonologische[n] Welt- und Wirklichkeitsverständnis [...] des NT“ genötigt (127). Während in der Rede über Dämonen „das unvorstellbar erschütternde und bedrängende Ausmaß der Erfahrung des Bösen“ zum Ausdruck komme, so in der von Besessenheit, dass der Mensch in Gefahr stehe, „seine Selbstbestimmung, sein ‚Subjekt‘, sein ‚Ich‘, an etwas oder jemanden zu verlieren. Exorzismuserzählungen wollen nichts anderes bezeugen als den Willen Gottes zur Befreiung eines selbstentfremdeten Ich. Diese könne „nur im Kampf errungen werden“ (132). Es wird behauptet, dass die „Entdämonisierung und Ethisierung des Bösen“ das Anliegen der neutestamentlichen Botschaft sei (229, 371) und dass der „Schlüssel zum rettenden, heilenden Wunder“ in einem „veränderte[n] Verständnis“ dessen liege, „was das Böse seinem Wesen nach ist und wie der Mensch ihm beikommen kann“ (231). Das sind sicherlich wichtige pastoraltheologische Einsichten, nur haben sie wenig mit den exegetischen Befunden zu tun.

Im vierten Kapitel schließlich erfolgt die Gegenüberstellung der zuvor erarbeiteten biblischen Aussagen zu Gesundheit und Gesundheitsförderung mit denjenigen der Ottawa-Charta zwecks Gewinnung handlungsleitender Optionen für soziale Arbeit (IV, 246–396). Es ist unverkennbar: Hier schlägt das Herz von Michael Tremmel. Deutlich spürt man seine engagierte Leidenschaft für die Sache, spricht er in diesem Kapitel doch auffallend oft über Streit und Streitkultur – um der Sache, der „Gesundheit für alle“ willen (317, 340, 346, 374 u. ö.). „In der Sozialen (!) Arbeit geht es nicht allein um Fördern, Vermitteln und Vernetzen. Es geht immer auch um Einsatz, Streit und Kampf für nachhaltige Gesundheitsziele auf der Meso- und Makroebene“ (393). Allerdings sei, obwohl die Ottawa-Charta „durchaus Ansätze zu einer streitbaren sozialpolitischen und damit gesundheitspolitischen Handlungsphilosophie“ biete (341), das „Kampfmotiv [...] in der Gesundheitsdebatte“ abwesend und „von Streitlust“ sei „kaum etwas zu spüren“ (346). Doch mehr noch, dieses Kämpfen für „mehr Gesundheit für alle“ ist für den Autor nicht zuletzt auch Teilhabe an dem in Theologie und Kirche heute leider „auf verlorenem Posten“ stehenden exorzistischen Kampf (377) gegen die lebensfeindlichen Mächte der Welt, die in ungerechten sozialen, institutionellen und politischen Strukturen ihr Unwesen treiben (320ff; siehe auch 234ff). Das ist eine Reverenz an

grundlegende Einsichten der Theologie der Befreiung, die ja, nach Überzeugung des Autors, die Sozialpastoral beerbt hat (24ff). Sozialpastorale Arbeiter ständen – darin „ähnlich einem Exorzisten – im Kampf gegen die Ursachen gesundheitlicher Ungleichheit“ (389) und sollten sich dabei ständig dessen bewusst sein, dass „Gesundsein nicht nur schöpfungstheologisch vorgegeben, sondern immer auch befreiungstheologisch aufgegeben ist“ (397).

Eingearbeitet in dieses dem gesundheitswissenschaftlichen Diskurs im sozialpastoralen Horizont gewidmete Kapitel ist eine ausführliche Beschäftigung mit Aaron Antonovskys Konzept der „Salutogenese“ als vielversprechendem „Theorieansatz der Gesundheitsfürsorge“ (271–292/352) sowie eine kritische Auseinandersetzung mit Eugen Bisers 1985 vorgelegtem Entwurf einer „Theologie als Therapie“ (358–363). Ansonsten geht es, oft recht unvermittelt, um den Aufweis von Konvergenzen und Differenzen zwischen biblischen Aussagen zum Themenkomplex Gesundheit und Gesundheitsförderung und der Ottawa-Charta, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann. Erwähnt sei nur, dass größere Übereinstimmungen zwischen beiden Textkorpora in der „Ausrichtung auf den Menschen und sein gesundes Leben“ (293) sowie in der Betonung von „Frieden und soziale[r] Gerechtigkeit“ (266, 341, 365) bzw. von *shalom* gesehen werden, größere Differenzen hingegen in der im Vergleich zur biblischen Tradition von der Ottawa-Charta nur sehr zurückhaltend geübten Kritik an den Institutionen und Machthabern bzw. an den Meso- und Makrostrukturen sowie auch in dem Verschweigen von der „Endlichkeit des Lebens“ und der Ignoranz gegenüber dem „gesundheitsförderlichen Potential“ von Klage (356). „Wenn die Klage keinen Raum mehr vorfindet, verschwindet auch das Mitleid“ (357f).

Doch damit nicht genug. Der Verfasser verbindet mit alldem ein starkes Plädoyer für das von ihm protegierte, wohl auf Anregungen von Eberhard Göpel zurückgehende (250f) „Mehrebenen-Modell“ als vielversprechendem Grundkonzept „nachhaltiger Gesundheitsförderung“ (327, siehe auch 342, 394), welches er sowohl in der biblischen Tradition als auch in der Ottawa-Charta vorgezeichnet findet (299–396). Mithilfe dieses Makro-, Meso- und Mikroebene in hierarchischer Weise strukturierenden Modells (300, 373), das er auch durch Skizzen zu veranschaulichen sucht (118, 244, 378f, 398), werde es möglich, nicht nur die gegenwärtige, verengte und damit völlig unzureichende Ausrichtung der Gesundheitsförderung auf die personenbezogene Mikroebene zu überwinden, sondern auch die krankheitsverursachenden Rahmenbedingungen in den Blick zu bekommen, diese kritisch auf ihr gesundheitsförderliches bzw. -hinderliches Potential zu befragen und im Sinne der Ermöglichung von mehr Gesundheit für alle konstruktiv zu beeinflussen.

Ein kurzer, der Bibliographie (400–425) vorangestellter „Ausblick“, der als fünftes Kapitel (V, [397–399]) gezählt wird, betont noch einmal die „allumfas-

sende šālôm-Vision“, die ja „mit der Vision ‚Gesundheit für alle‘“ einhergehe (398). Lediglich der Hinweis darauf, dass das „Bemühen der O[ttawa] C[harta] um ‚Gesundheit für alle‘ [...] auch (inter-)religiös durchbuchstabiert und fortgeschrieben werden“ sollte (399), führt über bereits zuvor Gesagtes hinaus.

Im Blick auf das Ganze ist zu sagen, dass die Arbeit von Ideen, Assoziationen und Andeutungen nur so sprüht. Der lange, sich über annähernd sieben Jahre erstreckende Verlauf ihrer berufsbegleitenden Entstehung hat deutliche Spuren in mannigfachen Wiederholungen und Gedankensprüngen hinterlassen, die auch trotz akribisch jedem neuen Abschnitt vorangestellter Überleitungen nicht haben getilgt werden können. Die Diastase zwischen Struktur und Stringenz ist evident.

In der Fülle des nur mühsam gebändigten, den engagierten Praktiker veratenden Gedankenstroms finden sich viele anregende Beobachtungen und Reflexionen, die die nicht ganz einfache Lektüre dieser Studie in mancherlei Weise belohnen. Allerdings finden sich auch einige unhaltbare Aussagen, von denen einige als *lapsus linguae* der Begeisterung des Autors für sein Anliegen zuzuschreiben und daher entschuldbar sind. Andere jedoch bedürfen der Korrektur, wie z. B. die sehr eigenwillige Interpretation der WHO-Gesundheitsdefinition von 1947, die als „*schöpferisches Vermögen zu einem umfassenden körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefinden*“ verstanden werden soll (47, siehe auch 260, 276, 282). Im englischen Text ist aber nun einmal schlicht von *state* die Rede, was im Deutschen zutreffend als *Zustand* (auch im physikalischen Sinne zu verstehen) übersetzt wurde. Ein *Zustand* ist nun aber einmal kein *Vermögen*, schon gar kein *schöpferisches*. Hier ist offensichtlich der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen.

Es ist Michael Tremmel hoch anzurechnen, dass er sich dieses Themas überhaupt angenommen hat. Allerdings wäre zu wünschen gewesen, dass er dies mit mehr systematischer Kraft und Durchdringung getan hätte und die mittlerweile sehr umfangreichen religionsepidemiologischen Forschungen z. B. von Harold George Koenig, Jeff Levin und Kollegen berücksichtigt hätte. Dann wäre die Wahrscheinlichkeit noch größer, dass seine oft durchaus stimulierenden Anstöße im interdisziplinären Diskurs um Gesundheit und Gesundheitsförderung auch wirklich Gehör fänden.

Michael Tremmel: *Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozialpastoraler Perspektive. Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit* (Diakonie 8), Berlin: LIT Verlag 2010, 425 S., 39,90 € (D). ISBN 978-3-643-10333-8

Prof. Dr. Christoffer H. Grundmann
 John R. Eckrich University Professor in Religion and the Healing Arts
 1400 Chapel Drive
 Arts & Science Building 232
 Valparaiso University, Valparaiso, IN - 46383, USA
 Fon: 001-219-464-5172
 eMail: Christoffer.Grundmann(at)valpo(dot)edu
 Web: <http://faculty.valpo.edu/cgrundma>

Rezension zu:

Richard Riess, *Die Wandlung des Schmerzes. Zur Seelsorge in der modernen Welt*, Göttingen 2009.

Kristin Merle, *Alltagsrelevanz. Zur Frage nach dem Sinn in der Seelsorge*, Göttingen 2011.

Zwei auf den ersten Blick denkbar verschiedene Texte: Hier das reichhaltige Resümee eines erfahrenen Pastoralpsychologen, hochgeschätzten Seelsorgelehrers und entschiedenen Förderers der Klinischen Seelsorge-Ausbildung in Deutschland, ein Rückblick auf nahezu fünfzig Jahre Mitwirkung in der Ausbildung evangelischer Pfarrer, in buntem Einband und illustriert, und dort die scharfsinnige akademische Erstlingsarbeit einer württembergischen Pfarrerin und Tübinger Theologin, die auf der Grundlage der Soziologie von Alfred Schütz nicht minder prinzipiell nach dem „Sinn in der Seelsorge“ fragt, ange-regt und begleitet von Birgit Weyel, Wilhelm Gräß und Volker Drehsen, im schlichten Outfit der Reihe „Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie“, deren Einband sich inzwischen von „beige“ nach „grau“ verfärbt hat, ein Farbenspiel, das nicht zu Fehlschlüssen verleiten sollte. Unterschiedlicher könnten zwei Beiträge zur Seelsorgelehre kaum sein, obwohl sie sich beide der Frage nach dem Sinn *der* Seelsorge heute widmen und im gleichen Verlag erschienen sind.

Richard Riess zeichnet ein weites Panorama des religiös-gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens und zieht dabei alle Begriffsregister der Human- und Sozialwissenschaften, die in den Jahrzehnten seit der sog. Zweiten empirischen Wende in der Praktischen Theologie gespielt wurden; um nur einiges zu nennen: Zur Charakterisierung der Zeit werden deutlich eingesetzt: Säkularisierung, Urbanisierung, Paradigmenwechsel, Zivilreligion, Postmoderne u. a.; für eine „Positionsbestimmung der Kirche“ werden sieben Perspektiven aufgezählt und als Merkmale der Kultur erläutert: Feier, Befreiung, Geschwisterlichkeit, therapeutische Gemeinschaft, protestantische Kultur, ökumenische Weite, Hoffnung. Den Übergang zum zweiten Teil des Buches markiert der 5. Abschnitt, der sich dem Individuum zuwendet: „In Übereinstimmung mit sich selbst. Identität und Seelsorge“ (171–211). Die dann folgenden Abschnitte beschäftigen sich mit Fragen der Praxis der individuellen Seelsorge im engeren Sinne: Psychotherapie und Seelsorge: Partnerschaft in einer therapeutischen Kultur, Seelsorge und Kommunikation, Die Person des Anderen und der zwischenmenschliche Prozess, Die Kunst zu verstehen, Kommunikation und sozialer Kontext. Als Abschluss und Höhepunkt präsentiert das letzte Kapitel „Seelsorge als eine Lesart des Lebens“, verbunden mit einem vorsich-

tig hoffnungsvollen metaphorischen Ausblick „Das Wunder des Feigenbaums“. Der Band unterscheidet sich von einem reinen Fachbuch zur evangelischen Seelsorgelehre durch Beigaben aus dem Bereich der Bildenden Kunst und der Literatur, die den Aussagen Anschaulichkeit vermitteln und zur Meditation anregen wollen. Den Titel des Buches erklärt der Autor dieser umfangreichen Schrift, die er „Abhandlung“ (11) nennt, zweifach: als die Wandlung des Schmerzes, um die sich Seelsorgerinnen und Seelsorger durch begleitende Solidarität bemühen im eschatologischen Horizont der Wandlung des Schmerzes, die für das Ende der Zeiten verheißen ist.

Der Blick des Pastoralpsychologen ist bei dieser Bilanz seines Lebenswerks zunächst auf das Große und Ganze der Lebensbedingungen in der Moderne gerichtet als dem gesellschaftlichen Rahmen, in dem die Auslegung der „living human documents“ in seelsorglicher Solidarität stattfindet. Kristin Merle hingegen wählt eher eine Mikroperspektive bei ihrer Interpretation der poimenischen Theoriebildung der jüngeren Vergangenheit. Sie orientiert sich am Thema „Alltag“, sichtet dazu in einem ersten Teil die Entwürfe von Joachim Scharfenberg, Isolde Karle und Hennig Luther. Im zweiten Teil wählt sie Alfred Schütz' phänomenologische Soziologie, um auf dieser Grundlage „die Konstitution des Sozialen – in der Reflexion auf subjektive Bedingungen, gesellschaftlich konventionalisierte Prozesse und allgemein die Frage nach dem Aufbau von Sinn über symbolische Ordnungen“ – zu skizzieren. An diese Skizze, in der die Begriffe „Relevanz und Sinnkonstitution“ (7.) eine Leitfunktion erhalten, schließt sich die Frage nach „Religion“ bzw. „religiösen Erfahrungen“ an, auf die „Schütz nicht ausführlicher eingeht“ (234). „Die religiöse Deutung ruht“ aber nach den ausführlichen Vorerwägungen selbstverständlich „auf grundlegenden Vollzügen der pragmatischen Sinngenese auf. Das bedeutet zunächst, dass die Anlässe, um die es geht, Konstellationen der alltäglichen Lebenswelt entstammen, wie sie sich aus den lebensweltlichen Aufschichtungen Zeit, Raum und Sozialität ergeben. Die religiöse Deutung verdoppelt quasi das zu reflektierende Erlebnis der alltäglichen Lebenswelt“ (282). „Der Charakter dieser duplizierenden Sichtweise kommt im Grund allen symbolischen Deutungen zu. [...] Es ist anzunehmen, dass, sofern eine gemeinsame religiöse bzw. weltanschauliche Deutung gelingen soll, das zu deutende Erlebnis unter den Bedingungen der alltäglichen Lebenswelt zunächst reformuliert und rekonstruiert werden muss, bevor es von einem religiösen oder weltanschaulichen Standpunkt aus interpretiert werden kann.“ (ebd.) Als Leitvorstellung einer theologischen Deutung des Seelsorgegeschehens wählt Merle Schleiermachers Theorie des geselligen Betragens, verknüpft sie mit dem paulinischen Koinonia-Gedanken und kommt zu dem Ergebnis, „dass der Einzelne zu seiner Bestimmung erst durch die Erkenntnis der Angewiesenen und Zugehörigkeit seiner selbst zu anderen findet“ (302).

Trotz der großen Unterschiede in Sprachgestalt und Erfahrungsgehalt könnte über beiden Texten der Schlusssatz von Merles Buch als Motto stehen: „[...] dass die Kommunikation des Evangeliums nicht von den biographisch bedingten Sinnkonstitutionsleistungen der beteiligten Subjekte absehen kann“ (321). Beide Bücher gehen von dem empirischen Dogma der Praktischen Theologie aus, von dem Leitsatz also, dass eine Wende zur Empirie stets eine Hinwendung zur ungeschminkten Wirklichkeit sei; faktisch aber war noch jede dieser Wendungen seit den Tagen des Carl Immanuel Nitzsch nichts anderes als die Ergänzung oder der Ersatz theologischer durch human- und sozialwissenschaftliche und damit anthropologische Deutungskategorien. Welche dieser Deutungen im Einzelfall den Sinn der christlichen Botschaft, des Evangeliums für die Zeitgenossen verständlicher in der Seelsorgepraxis entfaltet, ist damit keineswegs entschieden. Deutlich ist allerdings, dass sozialwissenschaftliche Seelsorge an den Merkmalen des Klienten orientiert ist, ob man mit Nitzsch und Baumgarten vom „leidenden, sündigen oder irrenden Menschen“ spricht oder ob man den Menschen als „lebendiges Dokument“ liest oder durch vertieftes Fremdverstehen in seinem Alltag zu erreichen sucht. Eine echte Alternative zur sozialwissenschaftlichen Seelsorgelehre ist in einer funktionsdifferenzierten Gesellschaft solange nicht denkbar, als die anthropologische Perspektive der Deutungen dominiert.

Es ist allerdings in beiden Büchern gleichfalls und gleichermaßen zum guten Schluss das Streben erkennbar, über eine empirisch-anthropologische Engführung hinauszukommen. Ihre Lösungen für dieses Problem sind ähnlich: Während Merle, wie zitiert, Schleiermacher und Paulus als Zeugen für einen christlichen Gedanken der Gemeinschaft bzw. Geselligkeit anführt, bezieht sich Riess auf Buber, Levinas und Jonas, um den „Anspruch des Absoluten, der im *Anderen*“ (331) begegnet, als theologische Grundlage zu legen. Seine abschließenden Hinweise auf die „sechs Barmherzigkeiten“ (Mt 25), den Barmherzigen Samariter (Lk 10) und das Hohe Lied der Liebe (1 Kor 13) bezeichnen die Richtung, aus der eine ganz und gar nicht „dogmatistische“ (Merle, 292) christliche Interpretation der alltäglichen Lebenswelten immer schon geschehen kann und geschieht, gerade in der Praxis der Seelsorge.

Richard Riess: *Die Wandlung des Schmerzes*. Zur Seelsorge in der modernen Welt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 367 S., 29,90 (D). ISBN 978-3-525-57003-6

Kristin Merle: *Alltagsrelevanz*. Zur Frage nach dem Sinn in der Seelsorge (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 65), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 352 S., 52,95 € (D). ISBN: 978-3-525-62413-5

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Abteilung für Praktische Theologie
Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0)228 73-7604
Fax: +49 (0)228 73-4080
eMail: R.Schmidt-Rost(at)uni-bonn(dot)de
Web: <http://www.sozialethik.uni-bonn.de/PT/schmidt-rost/>