

# PThI

Pastoraltheologische  
Informationen

---

Jesus und die Pastoral

ISSN: 0555-9308

32. Jahrgang, 2012-2

Inhalt

Editorial ..... 3

## Jesus und die Pastoral

*Maria Elisabeth Aigner*

Wenn Jesus nicht argumentiert: Was hat der Mann im „weißen Feuer“  
der Pastoral(-Theologie) zu sagen ...?

Eine bibliologische Spurensuche ..... 5

*Christian Bauer*

Spuren in die Nachfolge?

Zukunft aus dem jesuanischen Wandercharisma..... 13

*Karl Bopp*

Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu als Zielhorizont der Pastoral..... 35

*Leo Karrer*

Jesus als Heiland: Herz der Praktischen Theologie ..... 45

*Elke Langhammer*

Jesus: ausgetrickst und aus dem Spiel genommen?

Eine ethnographisch orientierte pastoraltheologische Spurensuche ..... 61

*Reinhard Schmidt-Rost*

Evangelische Einmischung – erwartungsvolle Seelsorge.

Skizzen und Illustrationen zu einer Pastoral im Geiste Jesu ..... 69

*Dorothea Steinebach*

Inspirationen aus dem Christushymnus für eine

Berufungs- und Ermöglichungspastoral ..... 81

*Christoph Theobald*

Jesus – das Evangelium Gottes ..... 91

*Jozef Wissink*

Kann die Praktische Theologie ohne Jesus Christus auskommen? ..... 101

## Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft

Érico João Hammes

Befreiendes Engagement?!

Brasilianische Sicht auf einen deutschsprachigen Kongress ..... 111

### Forum

Salvatore Loiero

Führungskompetenz.

Herausforderung für die pastoralen Verantwortungsträgerinnen  
und Verantwortungsträger?! ..... 131

Stefan Gärtner

Beobachtungen zum gegenwärtigen und Mutmaßungen  
über den zukünftigen Status der Praktischen Theologie.

Ein Diskussionsbeitrag ..... 151

Katrin Brockmüller

Sexueller Missbrauch in der Kirche –  
Bausteine für eine präventive Theologie und Pastoral

Bericht von einer Fortbildung des  
Theologisch-Pastoralen Instituts Mainz ..... 171

### Rezension

Patrik C. Höring, Firmung – Sakrament zwischen Zuspruch  
und Anspruch. Eine sakramententheologische Untersuchung  
in praktisch-theologischer Absicht (Tobias Kläden) ..... 175

## Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

die Praktische Theologie erfährt ihre Selbständigkeit als theologische Disziplin vor allem in der Abhängigkeit von den Human- und Sozialwissenschaften, die sie in ihrer eigenen Geburt mit hervorgebracht hat. Diese Einsicht findet sich vor 25 Jahren erstmals differenziert dokumentiert und analysiert in Volker Drehsens Buch „Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen“ (1988).<sup>1</sup> Seit den späten 1960er Jahren, seit der dritten Wende zur Empirie (1. Nietzsche, 2. Drews, 3. Lange) ist die Praktische Theologie überwiegend in Beziehung zu den inzwischen sogenannten „Bezugswissenschaften“ praktisch geworden. In diesem Grundzug kamen sich die katholische Pastoraltheologie und die evangelische Praktische Theologie immer näher, die *Pastoraltheologischen Informationen* lassen sich von ihren Anfängen an durchaus als ein Protokoll dieser Annäherung lesen. So ist es konsequent, wenn auch die Wendung zum Kern der christlichen Botschaft gemeinsam versucht wird. Sie erweist sich als Aufbruch zur Suche nach neuen Zugängen, nach neuen Bezügen zu einem alten Gegenstand, der unter der Decke der Selbstverständlichkeit verborgen liegt. Die katholischen Kolleginnen und Kollegen gehen, wie meist in diesem Periodikum, nach Zahl und argumentativer Tatkraft tapfer voran. Auch in dieser praktisch-theologischen Begegnung mit Jesus wirkt die Beziehung zu den Bezugswissenschaften selbstverständlich mit, denn „die Orientierung an Jesus von Nazaret [führt] weit über den einzelnen Menschen hinaus, aber ebenso in die Mitte seines Daseins hinein“ (Leo Karrer).

Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Anja Stadler (Bonn)

Reinhard Feiter (Münster)

Dagmar Stoltmann-Lukas (Hildesheim)

<sup>1</sup> Volker Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur soziokulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, Gütersloh 1988. – Volker Drehsen, amtierender Dekan der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen, ist am Karsamstag 2013 im Alter von 64 Jahren verstorben.

*Maria Elisabeth Aigner*

Wenn Jesus nicht argumentiert:  
Was hat der Mann im „weißen Feuer“  
der Pastoral(-Theologie) zu sagen ...?

Eine bibliologische Spurensuche

Wer sich theologischerseits auf die Suche nach der Jesusgestalt begibt, gerät unweigerlich in den Irrgarten der Disziplinen. Die Kirchengeschichte nimmt vor allem in den Blick, wie die Kirche über die Jahrhunderte hinweg gewachsen ist bzw. sich entfaltet hat und tastet sich dabei selten bis zur Figur des historischen Jesus vor. Die Bibelwissenschaften arbeiten sich in dem Zusammenhang in erster Linie mikroskopisch-philologisch an den biblischen Texten ab, die Dogmatik schlägt sich mit der Auslegung der christlichen Glaubenslehre und den darin verborgenen Wahrheiten herum. Zweifelsohne spielt Jesus bei alledem eine wesentliche Rolle, jedoch wird er nicht unmittelbar zum Thema gemacht, sondern bleibt zumeist schwer fassbar und de facto wenig begreifbar. Der Praktischen Theologie ergeht es aber um keinen Deut besser als ihren Nachbardisziplinen: Wenn sie sich der Thematik nähert, dann von den gegenwärtigen menschlichen Existenzweisen her. Jesus wird dabei meist religionspädagogisch, homiletisch oder pastoral verbrämt in den Fokus des Interesses gerückt.

Historisch gilt die Existenz Jesu zwar als erwiesen, je weiter jedoch dabei gegangen und je tiefer gegraben wird<sup>1</sup>, desto größer wird die Unsicherheit: Was wissen wir wirklich über diese Gestalt aus Nazareth, um die sich nicht nur viele Erzählungen ranken, sondern die allem Anschein nach auch eine zweitausendjährige Christentumsgeschichte nach sich zieht? Lässt sich ursächlich historisch überhaupt etwas von dem einfangen, was Menschen heute noch berührt und mit diesem Mann lebensgeschichtlich-existenziell verbindet? Ein Blick in die Exegese ist hier nicht minder verfänglich. Die exegetischen hermeneutischen Puzzlesteine lassen de facto keine Bilder zu, die zumindest schemenhaft oder auch nur in Ansätzen eine eindeutige Existenzweise des jüdischen Mannes aus Nazareth skizzieren würden. Das ist in gewisser Weise auch gut so. Denn wie sonst sollte theologisch im Zusammen-

---

<sup>1</sup> Vgl. zum „Weitergehen“ und „Tiefergraben“ als Maxime der Feministischen Theologie Adrienne Rich, Frauen und Ehre. Einige Gedanken über das Lügen, in: Audre Lord – Adrienne Rich – Dagmar Schultz (Hg.), Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte, Berlin <sup>3</sup>1991, 173–183, hier 182.

hang mit Jesus von der Menschwerdung Gottes hier auf Erden die Rede sein können? Menschwerden heißt alles andere als sich einem eindeutigen Da-Sein zu nähern – weder individuell-biografisch noch wesensmäßig und schon gar nicht sozialgeschichtlich. Ephraim Lessings garstige Gräben zwischen den Existenzen, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Wirklichkeit und Wahrheit<sup>2</sup> tun sich mit Blick auf die historische Gestalt des Jesus von Nazareth in einer besonders schmerzlichen und abgründigen Tiefe auf. Für die Theologie heißt das, dass sie nicht davon ablassen kann, sich an Jesus ab-zuarbeiten. Er steht für das vergangene und gegenwärtige Diesseits und für das Jenseits zugleich – sowie für die dazwischenliegenden Übergänge – und markiert den potenziellen und realen Angelpunkt prekärer Existenz. Das macht ihn so anziehend – und zugleich alle Deutungsversuche seines Lebens und Handelns so fragil.

### Das „weiße Feuer“ und die Jesusgestalt

Ein pastorales Handlungsfeld, in dem sich Tradition und Existenz, exegetisches Wissen und gemeinschaftliches gegenwärtiges Handeln unmittelbar berühren, stellt der *Bibliolog* dar.<sup>3</sup> Es handelt sich dabei um eine erst jüngst entwickelte, kreative gemeinschaftliche Auslegungsform biblischer Erzählungen, deren Ursprung im jüdischen Midrasch wurzelt. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Texte im sogenannten „schwarzen und weißen Feuer“ geschrieben sind. Das „schwarze Feuer“ stellen die Buchstaben der Tora bzw. der Heiligen Schrift dar, das „weiße Feuer“ bezieht sich auf all das, was der Text offen und ungesagt lässt, wie zum Beispiel die Beweggründe der verschiedenen Charaktere, ihre Motivationen und Gefühle, die nicht erzählt werden.

Die bibliologische Textauslegung in einer Gruppe geschieht nach relativ strikten Regeln. Die Leitung erklärt zu Beginn in einem Prolog den Teilnehmenden die „Spielregeln“. Sie müssen wissen, was auf sie zukommt und was von ihnen erwartet wird. Vor allem ist es für sie wichtig zu erfahren, dass sie im Grunde nichts falsch machen und selber entscheiden können, in welcher Form sie sich beteiligen. Erst nach dieser gemeinsamen Vergewisserung wird der Blick auf den Text gelenkt, der gemeinsam ausgelegt werden soll. Der

<sup>2</sup> Vgl. Eva J. Engel – Claus Ritterhoff (Hg.), Neues zur Lessing-Forschung, Tübingen 1998.

<sup>3</sup> Vgl. Uta Pohl-Patalong, *Bibliolog. Impulse für Gottesdienst, Gemeinde und Schule*. Bd. 1: Grundformen, Stuttgart 2009 sowie Uta Pohl-Patalong – Maria Elisabeth Aigner, *Bibliolog. Impulse für Gottesdienst, Gemeinde und Schule*. Bd. 2: Aufbauformen, Stuttgart 2009.

Kontext wird erklärt und das Umfeld, in dem der Text angesiedelt ist, skizziert. Diese Schilderungen beinhalten einerseits für das Verständnis notwendige exegetische Informationen, andererseits regen sie die Fantasie der Teilnehmenden an. Dass diese sich in ihrer Vorstellung in die Geschichte hineinbegeben können, ist notwendig, damit sie gedanklich in Rollen schlüpfen können. Nachdem die Bibliologleitung einen Textausschnitt vorgelesen hat, hält sie inne und fordert alle Anwesenden auf, sich in eine bestimmte Rolle zu versetzen: „Ihr alle seid/Du bist ...“. Sie stellt an diese Rolle eine Frage, und die Teilnehmer(inn)en haben die Möglichkeit, aus ihrer jeweiligen individuellen Rollenidentifikation heraus zu antworten.

Die Rollenwahl und die damit in Verbindung stehende Frage an die jeweilige Rolle erfolgt seitens der Bibliologleitung in der Vorbereitung. Es können Rollen, die im Text vorkommen, befragt (Petrus, Rahel, Jünger, Maria etc.) oder Figuren aus dem „weißen Feuer“ gewählt werden (die Mutter der beiden Söhne im Gleichnis vom barmherzigen Vater, einen Mann/eine Frau aus der Volksmenge, den Vater des Mose im Binsenkörbchen etc.). Das „enroling“, also die Aufforderung aller, sich in eine bestimmte Gestalt hineinzuversetzen, erfolgt jeweils, nachdem ein weiterer Abschnitt aus dem „schwarzen Feuer“ gelesen wurde. Nach in der Regel drei bis fünf Rollen lädt die Bibliologleitung zum „deroling“ ein: Die Rollen werden in Gedanken wieder losgelassen, die Teilnehmenden distanzieren sich innerlich vom Ort, den unterschiedlichen szenischen Sequenzen, der ganzen Geschichte ...

Bibliolog hat sich in den letzten zehn Jahren vor allem im evangelischen Bereich Deutschlands entwickelt und ist mittlerweile auch in anderen europäischen Ländern etabliert. Sein Gründer, der US-Amerikaner Peter Pitzele, der selbst Jude ist, hat die Protagonist(inn)en der Szene von Beginn an ermutigt, Bibliolog auch im christlichen Kontext mit Texten aus der Bibel zu praktizieren. Dabei haben Texte aus dem Neuen Testament für jene, die mit der Methode hierzulande zu experimentieren begonnen hatten, u. a. die Frage aufgeworfen, ob es denn sinnvoll sei, Bibliolog-Teilnehmer(inn)en auch in die Rolle Jesu zu schicken. Die Versuche in den Anfängen haben gezeigt, dass eine Rollenidentifizierung gut funktioniert, wenn der *historische* Jesus in den Blick genommen wird. Je näher die Gestalt an die Christusfigur herankommt, desto schwieriger wird es. Das hat damit zu tun, dass die Rolle Gottes im Bibliolog tabu ist. Gotteserfahrungen und Gottesbilder berühren Sphären der menschlichen Intimität in einer besonders intensiven Art und Weise. Der Bibliolog hat in methodischer Hinsicht keinen Spielraum, um mit pluralen Gottesvorstellungen und -bildern in einer die Teilnehmenden nicht verletzenden Art und Weise umzugehen. Möglich ist es jedoch, Rollen zu befragen, die in enger Verbindung zu Gott stehen und zumeist Wesentliches über Gott aussagen können (z. B. der Segen Gottes, ein Engel etc.).

Das „weiße Feuer“ lodert mit Blick auf *Jesus* interessanterweise dann, wenn dieser im Bibliolog nicht nach Motivationen, Einschätzungen oder Deutungen, sondern nach Gefühlen, Gedanken und Befindlichkeiten gefragt wird. Bibliolog zielt in erster Linie auf die Textauslegung hin. Er bedient sich dabei der Biografien der Menschen, die in den Identifikationsprozessen eigene Erfahrungen und Erlebnisweisen thematisieren. Das, was in den Texten „zwischen den Zeilen steht“, gewinnt an Gestalt und wird verbalisiert. Dadurch verändert sich nicht nur der Blick auf das „schwarze Feuer“, sondern auch die mit ihm verbundenen und häufig unbewusst internalisierten Deutungen. Die Tradition wird so experimentell aufgebrochen und einem Verflüssigungsprozess ausgesetzt. Wird die Jesusgestalt nach ihren Motiven und Beweggründen gefragt, laufen die Teilnehmenden Gefahr, sich weniger auf ihre intuitiven, spontanen inneren Bilder zu verlassen, sondern in das Fahrwasser theologischer Argumentation zu geraten. Die argumentative Schiene, die nach Richtig oder Falsch sucht, lässt aber das „weiße Feuer“ erlöschen. Der Schatz der gemeinsamen Entdeckung des pluralen Schriftsinns<sup>4</sup>, der jedem biblischen Text innewohnt, tritt so zur Gänze in den Hintergrund und damit auch jene Seiten, die wir bislang an diesem Jesus womöglich noch gar nie wahrgenommen haben.

### Bibliologische Funkenschläge

Die Rolle Jesu ist im Bibliolog möglich, wenn die Leitung selbst keine Widerstände verspürt, sich auf eine Identifizierung einzulassen. Allerdings gibt es Teilnehmende, denen es eher schwer fällt, sich in die Figur Jesu einzufühlen. Das hat in erster Linie damit zu tun, dass in der kreativen Konfrontation zwischen Text und Mensch, wie sie der Bibliolog forciert, das Zu- und Ineinanderfließen von menschlicher und göttlicher Dimension wahrnehmbar wird und in der Gestalt Jesu diese Verschränkung häufig ganz unmittelbar präsent ist.<sup>5</sup> Wie aber geht das Göttliche und Menschliche überhaupt zusammen? Die Rollenidentifikation mit Jesus im Bibliolog erfordert und fördert in erster Linie die Begegnung mit der menschlichen Seite Jesu. Das ist für manche Teilnehmenden gar nicht einfach zuzulassen. Die Praxis macht hier ähnliche Erfahrungen wie die Wissenschaft: Es scheint leichter zu sein, Jesus mit dem Göttlichen in Verbindung zu bringen als in ihm den Mann und Menschen zu

<sup>4</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift* (Praktische Theologie heute 57), Stuttgart 2004, 182–189.

<sup>5</sup> Vgl. dazu und im Folgenden auch Pohl-Patalong – Aigner, *Bibliolog* Bd. 2 (s. Anm. 3) 92.

sehen. Was hat uns ein Jesus, der ratlos, wütend, enttäuscht, verletzt, engstirnig, besserwisserisch, hilflos usw. ist, zu sagen?

### Jesus und die Ehebrecherin (Joh 8,1–11)

*V. 6b: „Jesus aber bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde.“*

*Du bist Jesus. Jesus, was geht dir durch den Kopf, während du mit dem Finger auf die Erde schreibst?*

- Sie haben es geschafft, sie haben mich an die Wand gedrückt.
- Meine Finger zittern, aber innerlich werde ich mit jedem Fingerstrich ruhiger.
- Ich hab' Angst. Jetzt geht es um alles.

### Der Gang Jesu auf dem Wasser (Mt 14,22–33)

*V. 31: „Jesus streckte sofort die Hand aus, ergriff ihn und sagte zu ihm: ‚Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?‘“*

*Du bist Jesus. Jesus, mit welchen Gefühlen sagst du diesen Satz zu Petrus?*

- In mir ist nur Ärger! Mein Gott, dieser Petrus muss noch viel lernen. Dass der aber auch nie alleine was zu Ende bringt!
- Niemals hätte ich ihm das zugetraut, dass der sich wirklich auf das Wasser wagt!
- Hätte ich bloß meinen Mund gehalten. Das war jetzt wirklich nur besserwisserisch und überhaupt nicht einfühlsam. Wie sollen die so jemals lernen, es anders zu machen?

### Die Salbung in Betanien (Mt 26,6–13)

*V. 6/7: „Als Jesus in Betanien im Haus Simons des Aussätzigen bei Tisch war, kam eine Frau mit einem Alabastergefäß voll kostbarem, wohlriechendem Öl zu ihm und goss es über sein Haar.“*

*Du bist Jesus. Jesus, du bist hier zu Gast, sitzt bei Tisch. Eine Frau kommt näher und gießt Öl über dein Haar. Wie ist das für dich?“*

- Für einen Moment hab ich alles ..., alles was war und sein wird, vergessen.
- Ich fühle mich ausgeliefert, hilflos und ohnmächtig.
- Etwas in mir wird zurechtgerückt. Jetzt beginne ich irgendwie besser zu verstehen ... Was kommen wird, ist dunkel – es macht meinen Mund hohl und taub. Aber es wird gut, das weiß ich.

Unter welchen Umständen sind die hier in Ausschnitten skizzierten Äußerungen<sup>6</sup> von Bibliolog-Teilnehmenden aus der Jesus-Rolle heraus nachvollziehbar? In welches Licht tauchen sie den Text und die damit in Verbindung stehende gängige Hermeneutik? Halten sie uns eher auf Distanz zur Tradition oder involvieren sie uns mitten in das Heilsgeschehen hinein? Bibliologisches Arbeiten wirft Fragen dieser Art auf und stößt daraus resultierende Reflexionsprozesse an. Diese beziehen sich zum einen auf die konkreten Texte und die sich durch das weiße Feuer herauskristallisierenden neuen Verständniszugänge. Zum anderen betreffen sie die Frage nach den Dimensionen solcher Zugänge überhaupt: Sind sie erkenntnisreich und heilsam oder wirken sie verschließend oder am Ende gar unheilvoll?

Wer sich im Bibliolog mit dem historischen Jesus identifiziert, bricht theologisch gesehen in gewisser Weise immer ein Tabu. Die Person bemerkt, dass sie an eine heilige Zone gerät und zugleich in die Natur der Menschlichkeit eintaucht. Damit begibt sie sich unweigerlich auch in eine Spannung zwischen Hybris und Banalität. Glaubenssätze und Normen geraten in der bibliologischen Auseinandersetzung zwischen Text und Mensch häufig ins Wanken. Das Aufbrechen der Tradition zerbricht auch unsere vermeintlichen Anhaltspunkte und Sicherheiten und setzt sie aus. Der Jesus, der aus dem weißen Feuer heraus spricht, argumentiert nicht. Er erzählt von sich und zeigt sich dabei auch in seinen Schwächen und Unsicherheiten, seinen Suchprozessen und Fehlschlägen. Theologisch gewendet provoziert das aber nicht nur das pastorale Handeln, sondern auch die Theologie als Wissenschaft.

### Risikoreiche Verflüssigungsprozesse

Es ist nur allzu menschlich, sich um die Destillation von Wahrheiten, Normen und Glaubenssätzen zu bemühen. Unsere Existenz sucht nach Formen, die Inhalte umschließen und schützen, nach Institutionen, die eine Bewegung lebendig und in Bewegung halten sollen, nach Lehren, die Richtschnur und Sicherheit bieten. Die notwendigen Gegenprogramme dazu begegnen in den Querdenker(inne)n, Provokateur(inn)en und den Widerständigen. Durch sie greifen häufig auch eine prophetische und eine mystische Dimension Platz. Jesus, der Aufwiegler, der provoziert, Gesetze auf den Kopf stellt, der nicht ausweicht und sich zugleich entzieht, der heilt und letztlich umgebracht wird, der hin- und nicht wegsieht, der dahintersieht und die Menschen ansieht,

<sup>6</sup> Die Textausschnitte entstammen diversen Protokollaufzeichnungen, die Bibliologtrainer(innen) im Rahmen ihrer Ausbildung nach einem selbst geleiteten Bibliolog aus der Erinnerung heraus angefertigt haben.

ihnen dadurch Ansehen verleiht. Hat dieser Jesus auch Bedeutung für die Wissenschaft?

Im Bibliolog eröffnen sich den Teilnehmenden durch das Lodern des weißen Feuers und die darin hörbar werdende Stimme Jesu neue Entdeckungszusammenhänge. Das hermeneutische Instrumentarium dieses Zugangs bedient sich kreativer Inszenierungsformen, die Texte und ihre Wirkungsgeschichte in neue Kontexte stellen. Exegese und historische Kritik spielen in der Vorbereitung für die Bibliologleitung eine wichtige Rolle. Sie können die eigenen Zugänge, Perspektiven und Deutungen ergänzen, relativieren und gegebenenfalls auch revidieren. Zugleich wird in der bibliologischen Arbeit deutlich, dass auch die auf historischem und sozialgeschichtlichem Weg gewonnenen Erkenntnisse immer einer bestimmten Perspektive unterliegen.<sup>7</sup> Entscheidend ist, den Prozesscharakter anzuerkennen, der für bibliologisches Arbeiten ein Konstitutiv darstellt, aber auch im wissenschaftlichen Vorgehen eine nicht unwesentliche Rolle spielt.

Die bibliologische Annäherung an die Jesusgestalt bedeutet, sie nicht allein dem sprachanalytischen, historischen und systematischen Zugriff zu überlassen. Die Textarchive werden im Bibliolog aufgebrochen. Den Teilnehmenden wird zugemutet, sich in den Prozess der Auseinandersetzung mit dem noch Neuen und Ungewissen zu begeben. Diese konfrontative Begegnung bestimmen und gestalten sie eigenverantwortlich und entdecken dabei Perspektiven jenseits des Vertrauten.

Bibliolog-Prozesse folgen keiner argumentativen Logik, sondern sind Bewegungsverläufe, die neben der gedanklichen, reflexiven Auseinandersetzung auch den Körper, die Emotionen und Imaginationen mit einschließen. So wie jede Rolle wird auch die Jesusrolle bei diesen Inszenierungsformen durch jede Äußerung in ein anderes Licht getaucht und dadurch hinterfragt und gemeinschaftlich neu gefunden und gedeutet. Das, was Jesus in einer bestimmten Szene verkörpert – durch seine Reaktionen, sein Handeln und die darin enthaltene Botschaft –, wird so ein gemeinsam erarbeiteter und erstrittener Prozess, bei dem Irrwege und Sackgassen auftauchen können und die Beteiligten erleben, wie sehr sie bei dieser gemeinsamen Suche aufeinander angewiesen sind. Diese Form, nach Jesus und seiner Botschaft zu suchen, funktioniert nicht ohne Verzicht, Abstinenz und Demut. Die Beteiligten erleben, dass dabei Verabsolutierungen hinderlich sind – das Absolutsetzen von Erfahrungen wie Argumentationen.

Ein Jesus, der in seiner menschlichen und göttlichen Präsenz ganz klar ist und sich dennoch nur verhüllt und bruchstückhaft in den Texten zeigt, hat nicht nur Auswirkungen auf das Materialobjekt der Theologie, sondern auch

<sup>7</sup> Vgl. Pohl-Patalong, Bibliolog Bd. 1 (s. Anm. 3) 56.

auf ihr Formalobjekt. Im Bibliolog lässt Jesus sich nicht auf eine bestimmte theologische Argumentationslinie festschreiben. Vielmehr erzählt er und zieht damit alle Beteiligten in einen offenen Such- und Findungsprozess. In der Wissenschaft haben Narration, Risiko und Prozesse einen schlechten Stand. Zudem nötigt die derzeitige Wissenschaftskultur im Bologna-Kleid von Konformität und Verschulung, Standardisierungs- und Evaluierungsdruck besonders der Theologie permanent Erkundungen ab, wie sie wieder in kreative, autonome und experimentierfreudige Handlungszusammenhänge kommen kann. Die spielerisch-inszenierte Stimme Jesu aus dem weißen Feuer, ihre Vielschichtigkeit, banalen Zwischentöne, ihre fremden und zugleich vertrauten Nuancierungen, stößt die Theologie auf ihren Prozess- und Ereignischarakter.

Sich bibliologisch den Texten wie auch der Gestalt Jesu zu nähern, ist ein Experiment. Diese Form zu experimentieren ist im Rahmen dieses kreativen Inszenierungsprozesses vermutlich das größte Risiko. Das Sich-Einlassen auf die Rolle und das Zulassen, was aus ihr heraus entsteht, bedeutet deshalb am meisten Wagnis, weil ausgehalten werden muss, dass der Ausgang ungewiss ist. Der Text, die versammelte Gemeinschaft und die von der Leitung zur Verfügung gestellte Struktur in der Impulssetzung stellen zwar die unterstützenden Ressourcen dafür dar, dass der Prozess ein heilsamer für alle Beteiligten wird. Tiefer darunterliegend erfordert dieses Geschehen jedoch von den einzelnen teilnehmenden und teilhabenden Subjekten Geduld und Vertrauen. Das ist insofern nicht leicht, als die biblischen Rollen häufig jenseits ihrer Kraft, Macht und Stärke auch die dunklen, unsicheren und angstbesetzten Seiten sichtbar werden lassen. Ohne diese Ambivalenzen, für die Jesus steht, die er zugleich repräsentiert und überwindet, gibt es aber beides nicht: weder eine wissenschaftlich verantwortete Pastoral noch eine praxisrelevante Wissenschaft.

Mag. Dr. Maria Elisabeth Aigner  
 Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie  
 Heinrichstraße 78A/DG  
 A-8010 Graz  
 Fon: ++43-316-380/6152  
 eMail: maria.aigner(at)uni-graz.at  
 Web: www-theol.uni-graz.at/past

## Spuren in die Nachfolge?

### Zukunft aus dem jesuanischen Wandercharisma

Abgelaufene Lederschuhe. Unter dem Altar liegen tatsächlich abgelaufene Lederschuhe. Jesuslatschen sozusagen, hinter den Glasscheiben eines Reliquienschreins. Sie stammen vom Beginn der Neuzeit. Es handelt sich um die Schuhe des Hl. Petrus Canisius (1521–1597), eines frühneuzeitlichen Jesuitenmissionars, der auf seinen ausgedehnten Wanderungen beinahe ganz Europa durchquerte. Die Schuhe in der Canisius-Kirche im niederländischen Nijmegen sind mir sofort ins Auge gefallen<sup>1</sup> – und im Kopf geblieben. Sie haben mich in derselben Weise fasziniert wie *Palazzo reale*, die letzte große Rauminstallation von Joseph Beuys: ein alter Reiseumhang, ein Rucksack, zwei Stöcke sowie einige Scheiben vertrocknetes Brot mit Speck. Anonym-christliche Gegenstände, die auch gut in den Reliquienschrein einer Kirche der expliziten Nachfolge Christi passen würden, welche die „gefährliche Erinnerung“<sup>2</sup> ihrer Anfänge in der „Jesusbewegung“<sup>3</sup> wachhält. Deren pastorales Erbe mit Blick auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu heben, ist das Ziel der folgenden Ausführungen. Einen geistlichen Mutterboden dafür bietet die ordensspirituelle Heimat des Autors, der sich als Pastoraltheologe nicht selten auch selbst als ein umherziehender ‚Wanderprediger‘ erfährt: der Dritte Orden des *Ordo praedicatorum*, des im Jesusbewegten Mittelalter gegründeten Dominikanerordens.

Ausgehend von der These des Dominikaners M.-Dominique Chenu, das Zweite Vatikanum markiere das „Ende der Konstantinischen Ära“<sup>4</sup> des Christentums, werden vor diesem Hintergrund im Folgenden einige für die Pastoraltheologie konstitutive Orte der wandercharismatischen Jesuserinnerung aufgesucht und abgesprochen – eine Expedition in die Zukunft des nachkonstantinischen Christentums, die als „Sprung ins Evangelium“<sup>5</sup> zumindest

<sup>1</sup> Ich danke meiner Frau, Alexandra Bauer, für den Hinweis darauf.

<sup>2</sup> Vgl. Johann B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 176.

<sup>3</sup> Vgl. Gerd Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München <sup>5</sup>1988 sowie ders., *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.

<sup>4</sup> M.-Dominique Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: ders., *L'évangile dans les temps. La parole de dieu II*, Paris 1964, 17–36.

<sup>5</sup> Hans Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln 1954, 16.

potenziell eine pastoraltheologische Lockerungsübung für so manche kirchliche Verspannung der Gegenwart darstellt.

### Wandercharisma biblisch

Auf der Suche nach dem pastoralen Erbe der ersten christlichen Wanderprediger muss man zunächst einmal einiges an historischem Schutt abtragen. Besonders gut lässt sich das anhand der jesuanischen Maxime „Wer mir nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8,34) nachvollziehen. Lukas übersetzt sie spiritualisierend in den Alltag seiner christlichen Hausgemeinden: „Wer mir nachfolgen will, nehme *täglich* sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Lk 9,23). Lothar Zenetti zufolge veränderte dieser Text sich heute wie folgt, sobald er eine Synodenbeschlussvorlage abgab:

„Die vom Herrn eindeutig geforderte Nachfolge besagt in der Regel das Aufnehmen des dem angerufenen Jünger spezifischen Kreuzes und damit der Nachfolge des Herrn durch ebendiesen Jünger.“<sup>6</sup>

Am Ende seiner Bearbeitung in der synodalen Gremienmühle würde er dann, so Zenetti augenzwinkernd, folgendermaßen lauten:

„Sofern uns das Zeugnis der Evangelien als ein sowohl damals entstandenes als auch in der heutigen Weltsituation gültiges authentisch überliefert ist, besagt die darin dem als dem Christus geglaubten Jesus von Nazaret zugeschriebene und von der durch die Zeiten pilgernden Kirche als seines geheimnisvollen Leibes treulich tradierte Aufforderung zur Nachfolge in Glaube, Hoffnung und Liebe in der Regel das Akzeptieren des dem jeweiligen Jünger je und je eigenen und Schicksal und Tod bezeichnenden Kreuzes, jedoch nur, wo dies möglich und üblich ist und wo dem nicht ernsthafte Bedenken des Pfarrgemeinderates wie auch gegebenenfalls des Pfarrers, der dabei im Regelfall der Zustimmung des Dekans bedarf, entgegenstehen.“<sup>7</sup>

Was hier recht kompliziert klingt, ist zunächst einmal denkbar einfach – und genau deshalb dann wohl auch wieder besonders schwer: Nachfolge Jesu. Sie ist die wohl beste Kurzformel für den Pastoralbegriff insgesamt: „Nachfolge genügt.“<sup>8</sup> Um ihretwillen gibt es die Kirche, ihr hat auch die Theologie zu dienen. Gerade als Pastoraltheologe spürt man sehr deutlich das entspre-

<sup>6</sup> Lothar Zenetti, In der Regel, in: ders., Die wunderbare Zeitvermehrung. Variationen zum Evangelium, München 1979, 168–170, hier 169.

<sup>7</sup> Zenetti, In der Regel (s. Anm. 6) 170.

<sup>8</sup> Beschluß „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. 1976, 85–111, hier 103.

chende „Dilemma eines bürgerlichen Theologieprofessors“<sup>9</sup>, das Johann B. Metz einmal als das paradoxe Dasein eines „verbeamteten Einweisers in die Nachfolge“<sup>10</sup> beschrieben hat – auch wenn man als Professor mancherorts inzwischen schon gar kein Beamter mehr ist. Gegen die damit verbundene Jesusvergessenheit herkömmlicher Christologien empfiehlt Metz übrigens, die christologischen Formeln des Glaubens wieder „zurückzählen“<sup>11</sup> zu den messianischen Geschichten Jesu. Diese narrative Rekonstruktion des eigenen Ursprungs führt zurück zu jener Spruchquelle Q, deren hauptsächliche Tradierungsgruppe aus galiläischen Wanderpredigern bestanden haben dürfte:

„Zu diesen Texten gehört hochkarätiges und für das Christentum profildbildendes Traditionsgut: das Vaterunser, die Seligpreisungen, die Aufforderung zur Feindesliebe, die Sprüche von den Lilien und den Raben, die Sprüche vom Splitter und vom Balken, die Parabel vom verlorenen Schaf usw. Wenn nun all diese Texte tatsächlich [...] eigenständig überliefert worden sind, dann stoßen wir [...] auf eine Trägergruppe, die das ‚Kerygma‘ [...] des irdischen Jesus geradezu im O-Ton zu bewahren und weiterzuschreiben versucht hat.“<sup>12</sup>

Die Spruchquelle Q führt zurück zur „einfachen und konkreten Rede“<sup>13</sup> Jesu von der universalen Herrschaft Gottes, deren Anbruch er mit seiner ganzen Existenz als umherziehender Wanderprediger auch selbst verkörperte. Um sie zu bezeugen, sandte er – so die älteste christliche Missionsregel – auch seine Jüngerinnen und Jünger<sup>14</sup> paarweise in die Dörfer und Marktflecken Galiläas:

„Tragt keinen Geldbeutel mit euch, keinen Proviantstuck, keine Sandalen, auch keinen Stock, und grüßt niemanden unterwegs. Wenn ihr in ein Haus geht, dann sagt als erstes: Schalom diesem Haus! Und wenn dort ein Sohn des Friedens wohnt, so soll euer Friede zu ihm kommen; wenn aber nicht, so soll euer Friede zu euch zurückkehren.“ (Q 10,3–6).

Die Sendboten Jesu können die Macht seines Evangeliums überall dort entdecken, wo sie mit dem ihnen aufgetragenen Wunsch „Schalom diesem Haus“ (Q 10,5) auftreten. Dabei handelt es sich um eine performative Kurz-

<sup>9</sup> Johann B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München – Mainz 1980, 143.

<sup>10</sup> Metz, Jenseits bürgerlicher Religion (s. Anm. 9) 143.

<sup>11</sup> Mitschrift eines am 31. Oktober 2009 in Tübingen gehaltenen Vortrags.

<sup>12</sup> Martin Ebner, Die Spruchquelle Q, in: ders. – Stefan Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 85–111, hier 85.

<sup>13</sup> Vgl. Paul Hoffmann, Jesu einfache und konkrete Rede von Gott, in: ders., Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, Stuttgart<sup>2</sup> 1995, 15–40.

<sup>14</sup> Vgl. Martin Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, Stuttgart 2003, 169. Zu den – gerade aus pastoraltheologischer Perspektive höchst aufschlussreichen – historischen ‚Realien‘ dieser jesuanischen Lebensform siehe ebd. 168–177.



formel der Jesusbotschaft, die seine Jünger umso tiefer in die Mysterien der Gottesherrschaft einführt, je häufiger sie diese Begrüßung an fremdem Orten aussprechen:

„Im Grunde wird hier die Grundüberzeugung Jesu in Alltagssprache übersetzt. Weil Gott seine Herrschaft auf Erden Schritt für Schritt durchsetzt, [...] kann tatsächlich ‚Schalom‘ gewünscht werden. [...] Die eigentliche Botschaft besteht im Lebensstil dieser Leute, die da an die Tür klopfen. [...] Wenn sie an der Türe ‚Schalom‘ sprechen, dann ist dieser Wunsch durch ihre Ausrüstung gedeckt. Jeder sieht es diesen Reisenden an: Eine aggressive Gegenwehr mit dem Stock wäre unmöglich, nicht einmal zu einer schnellen Flucht wären sie fähig. Die ‚Mission‘ der Jesusboten besteht in der Herausforderung durch ihren Lebensstil. [...] Man kann sie für total verrückt halten [...] oder man kann nachfragen, wie sie zu einem derart unsicheren [...] Lebensstil gefunden haben. Dann aber hat das Gespräch über Gott und seine Herrschaft bereits begonnen ...“<sup>15</sup>

Es ist vor allem das Verdienst des evangelischen Neutestamentlers Gerd Theißen, das Erbe dieser Sendboten Jesu am Ursprung des Christentums wieder in das kirchliche Bewusstsein gehoben zu haben:

„Die entscheidenden Gestalten des frühen Urchristentums waren wandernde Apostel [...], die sich von Ort zu Ort bewegten und sich [...] auf kleine Sympathisantengruppen stützen konnten. [...] Zwischen Wandercharismatikern und Ortsgemeinden herrschte ein komplementäres Verhältnis: Wandercharismatiker waren die entscheidenden geistigen Autoritäten in den Ortsgemeinden, Ortsgemeinden waren die unerlässliche soziale und materielle Basis der Wandercharismatiker.“<sup>16</sup>

Der Franziskaner Hans-Josef Klauck skizziert denselben konstitutiven Zusammenhang anhand der Geschichte des johanneischen Gemeindeverbandes als ein komplexes Zueinander von Sammlung und Sendung:

„Im mehr ländlich strukturierten Ostjordanland lebten die johanneischen Christen in kleinen und kleinsten Gruppen über das Land verstreut. Sie orientierten sich auf eine Kerngemeinde hin, die in einem größeren städtischen Zentrum beheimatet war. [...] Das Thema von der Sammlung der Zerstreuten, das im Evangelium entfaltet wird, gewinnt vor diesem Hintergrund besondere Resonanz. Der lebenswichtige Kontakt zwischen den verstreuten Gruppen untereinander und mit ihrem geistigen Zentrum wurde durch wandernde Missionare aufrechterhalten. [...] Von der Organisationsform her hat sich soviel nicht geändert, als sich die Gemeinde im westlichen Kleinasien neu formiert. Das städtische Zentrum bildet jetzt die Metropole Ephesus. Für Ephesus ist mit der Existenz von mehreren Hausgemeinden zu rechnen. [...] Solche Häuser [...] sind Stützpunkte für jene johanneischen Gruppen, die nicht in der Stadt Ephesus

<sup>15</sup> Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit (s. Anm. 14) 165ff.

<sup>16</sup> Theißen, Soziologie der Jesusbewegung (s. Anm. 3) 14; 16.

wohnten, sondern in den Städten und Orten des Umlandes. Die Kontakte werden weiterhin durch Wandermissionare gewährleistet.“<sup>17</sup>

Mit Beginn der Konstantinischen Ära hat dieses ekklesiologische Doppelprinzip eine aufschlussreiche Wandlung erfahren. Verstand man sich anfangs noch als eine „sich hausweise konstituierende Kirche“<sup>18</sup>, deren verstreute Ortsgemeinden durch Wanderapostel vernetzt waren, so verschwand deren Charisma nach der Konstantinischen Wende allmählich. Die Apostel wurden residenzpflichtige ‚Hausväter‘ eines Bistums: „Aus dem Wanderprediger [itinerant] machte das Territorium einen Ortsansässigen [résidant].“<sup>19</sup> Norbert Lohfink resümiert mit Blick auf eine Predigt Papst Gregors des Großen über Lk 10,1–9, was in etwa der zitierten Spruchquelle Q entspricht:

„Das Eigentümliche an dieser päpstlichen Predigt vor Bischöfen [und damit: Nachfolgern der Apostel] ist, dass sie die Auslegung einer Herrenrede [...] darstellt, die keineswegs an Leiter großer Ortsgemeinden [...] gerichtet ist, sondern an 72 Jünger, die ohne Geldbeutel, Vorratstasche und Schuhe als Missionare [...] auf Wanderschaft geschickt werden [...]. Liest man die Predigt einmal unter dieser Rücksicht, dann wird einem auch deutlich, wie schwer der große Papst sich tut, den Zusammenhang zwischen den Jesusworten an die Wanderprediger und den Berufspflichten der Bischöfe [...] herzustellen. Und doch legt er offenbar Wert darauf, sich und seine Bischofskollegen an den Wandercharismatikern der Jesusbewegung zu messen.“<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Hans-Josef Klauck, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 195–222, hier 203; 205. Siehe auch folgender exegetischer Mikroblick in das Johannesevangelium: „Einblick in diese Praxis gewinnen wir vor allem durch [...] zwei Logien [...], die [...] den Wanderradikalismus ihrer Trägergruppen reflektieren. Das erste [...] lautet in seiner johanneischen Fassung (13,16): ‚Der Sklave ist nicht größer als sein Herr und der Abgesandte (apostolos) nicht größer als der, der ihn gesandt hat‘ [...]. [...] Das zweite Logion in 13,20: ‚Wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat‘ [...]. [...] Kontext für die beiden Logien ist die Fußwaschung [...]. [...] Die Fußwaschung ist ein Zeichen der Gastfreundschaft, die man dem Wanderer erweist, der von der staubigen Straße kommend in ein Haus einkehrt. Jesus hat [...] sein eigenes Tun als ein Vorbild hingestellt [...]. Hier wird nun gezeigt, welche Möglichkeiten es gibt, dieser Forderung nachzukommen. Man kann z.B. wandernde Missionare gastfreundlich in das eigene Haus aufnehmen und sie beherbergen.“ (Ebd. 203f.) Siehe ebenso die Bemerkungen zum Zueinander von Hausgemeinden und Wandermissionaren in den synoptischen Evangelien in: Hans-Josef Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart 1981, 56–62.

<sup>18</sup> Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche (s. Anm. 17) 12.

<sup>19</sup> Albert Rouet, Préface, in: Joseph de Mijolla, La paroisse dans la mission. Relecture d'une page de notre histoire, Châteaufort 2002, 7–12, hier 7.

<sup>20</sup> Norbert Lohfink, Die Enkel der Wanderapostel, in: ders., Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg/Br. 1982, 158–186, hier 158.

## Wandercharisma historisch

Wanderapostel durchpilgern die gesamte Christentumsgeschichte. Immer wieder tauchen sie aus dem Dunkel des kollektiven Gedächtnisses auf, um die Kirche an den Wendepunkten ihrer Geschichte wieder an das Evangelium zu erinnern. Immer dann, wenn es in der Kirche einen pastoralen Aufbruch gab, war er mit einer entsprechenden Rückkehr zur *vita apostolica* der Nachfolge Jesu verbunden. Madeleine Delbrêl, eine der großen Mystikerinnen des 20. Jahrhunderts, schreibt:

„Die ganze Kirchengeschichte hindurch gibt es [...] so etwas wie ‚Landstreicher‘ [...], die auf den Straßen unterwegs sind, da sie den Weg Christi eingeschlagen haben [...], um den ganzen Weg entlang dessen Gesten zu vollziehen. [...] Es gibt die großen ‚Landstreicher‘: Franz von Assisi, die ersten Trupps der Dominikaner [...] – man könnte sicher noch Dutzende finden. Sie alle haben keine Generalstabskarte, folgen den kleinen Saumwegen. Und sie fragen ihren Herrn nicht, wo sie morgen sein werden, denn sie haben ohnehin ein Rendezvous mit ihm.“<sup>21</sup>

Diese ‚Landstreicher‘ des Evangeliums bewegten sich immer an den Rändern der Kirche und ihrer ordentlichen Pfarrseelsorge. Karl Rahner zieht eine entsprechende genealogische Linie von den Wanderaposteln der Jesusbewegung über die Bettelorden des Mittelalters bis hinein in die eigene Gegenwart:

„Schon in der Didache finden wir neben dem ortsansässigen Klerus seelsorgende Wanderapostel. [...] Vom 13. Jahrhundert an ist die Seelsorge in den mittelalterlichen Städten ohne die auerpfarrliche Seelsorge der Bettelorden überhaupt nicht mehr zu denken. [...] Umfang und Einfluss der auerpfarrlichen Seelsorge [...] hatten [...] von da an [...] noch ihre kleineren Schwankungen. Aber grundsätzlich [...] blieb Recht und Möglichkeit der auerpfarrlichen Seelsorge [...] im wesentlichen bis in unsere Zeit unbestritten [...]“<sup>22</sup>

Angesichts dieser geschichtlichen Doppelstruktur der Pastoral wird deutlich: „Kirche ist nicht eins, sie ist zwei.“<sup>23</sup> Denn sie ist immer beides zugleich: Wandercharismatiker und Ortsgemeinden, Bettelorden und Pfarrkirchen, kategorial- und territorialpastoral. Oder mit den beiden Kirchenkonstitutionen des Zweiten Vatikanums gesprochen: missionarische Geh-hin-Kirche im Sinne von *Gaudium et spes* und communiale Komm-her-Kirche im Sinne von *Lumen gentium*<sup>24</sup>. In thematischer Näher zur ‚dualen Ekklesiologie‘ solcher kirchen-

<sup>21</sup> Madeleine Delbrêl, *Communautés selon l'Évangile*, Paris 1973, 47f.

<sup>22</sup> Karl Rahner, *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. II, Einsiedeln – Zürich – Köln <sup>2</sup>1956, 299–337, hier 325ff.

<sup>23</sup> Hans-Joachim Sander, *Das katholische Ich jenseits von Aporie und Apologie*. Der Glaube an die Pastoralgemeinschaft Kirche, in: *Zur Debatte* 2003, 13–15, hier 15.

<sup>24</sup> Vgl. Christian Bauer, *Lerne am Herd die Würde des Gastes*. Für den missionarischen Ortswechsel einer ‚Geh-hin-Kirche‘, in: *Diakonia* 41 (2010) 351–358 sowie ders., *Gott*

konstitutiver Zweitheiten modifizierte Theißen denn auch seine frühe These, der historische Jesus habe „nicht primär Ortsgemeinden gegründet, sondern eine Bewegung vagabundierender Charismatiker ins Leben gerufen“<sup>25</sup>:

„Es ist unmöglich, Jesusbewegung und synoptische Tradition ausschließlich von den Wandercharismatikern her zu verstehen. In enger Symbiose mit ihnen lebten Ortsgemeinden und sesshafte Sympathisantenengruppen. [...] Die Ortsgemeinden prägten [...] auf indirekte Weise das, was die Wandercharismatiker inhaltlich überlieferten. [...] [Die] synoptischen Traditionen [...] thematisieren oft die Situation von Menschen, die von außen in ein Haus eintreten, oder von Menschen, die auf das Kommen eines anderen warten.“<sup>26</sup>

Hier nun wird eine ordenstheologische Grundunterscheidung relevant: die Differenz von apostolischen und monastischen Wegen der Nachfolge Christi. In seiner *Soziologie der Jesusbewegung* hatte Theißen bemerkt, das Wandercharisma habe im Laufe der Christentumsgeschichte „immer wieder neue Anhänger“<sup>27</sup> gefunden. Und Thomas Schmeller spricht mit Blick auf die jesuanischen Wandermissionare sogar umgekehrt zururckprojizierend von frühem „Bettelmonchen“<sup>28</sup>. Der bereits zitierte Jesuit Lohfink schließlich rechnet auch den eigenen Orden<sup>29</sup> zu jenen apostolischen „Bewegungen der Kirchengeschichte“<sup>30</sup>, die man als eine „Wiederkehr des jesuanischen Wandercharismas“<sup>31</sup> bezeichnen könne – während monastische Ordensgemeinschaften mit ihrer *stabilitas loci* eher dem ekklesiologischen Typus der Ortsgemeinde zuzurechnen seien:

„Ich sehe in bestimmten kirchengeschichtlichen Erscheinungen geistgewirkte Versuche, die ursprüngliche beweglich-stabile Doppelstruktur der Kirche wiederzugewinnen. Fraglich scheint mir, ob das [monastische] Mönchtum hier eingeordnet werden darf. Wohl aber gehört [...] die irische Monchperegrinatio [...] in diesen Zusammenhang. Dann zweifellos die Bewegung der *vita apostolica* im zwolfsten Jahrhundert, deren [...] strahlendste Frucht die franziskanische Bewegung ist, und schließlich zu Beginn der Neuzeit der ignatianische Impuls.“<sup>32</sup>

außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken, in: Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg/Br. 2013, 353–374.

<sup>25</sup> Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung* (s. Anm. 3) 16.

<sup>26</sup> Theißen, *Die Jesusbewegung* (s. Anm. 3) 80; 83.

<sup>27</sup> Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung* (s. Anm. 3) 14; 16.

<sup>28</sup> Thomas Schmeller, *Brechungen Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese*, Stuttgart 1989, 7.

<sup>29</sup> Siehe auch Christian Bauer, *Leuchtturmwart und Tourengheer*. Philipp Jenning SJ (1642–1704), in: Georg Köhl – Gundo Lames (Hg.), *Abenteuer Hoffnung*. Lebenszeugnisse und Glaubenszeugen, Berlin 2012, 152–177, bes. 161–167.

<sup>30</sup> Lohfink, *Die Enkel der Wanderapostel* (s. Anm. 20) 159.

<sup>31</sup> Lohfink, *Die Enkel der Wanderapostel* (s. Anm. 20) 159.

<sup>32</sup> Lohfink, *Die Enkel der Wanderapostel* (s. Anm. 20) 160.

Zoomen wir nun ein wenig näher an die mittelalterlichen Bettelorden heran. Denn auch im Mittelalter sind wieder Wanderprediger unterwegs, diesmal mitten im Herzen Europas. Paarweise durchstreifen sie Norditalien und Südfrankreich, ihr ‚Galiläa‘<sup>33</sup> liegt in Umbrien oder im Languedoc. Im Gegensatz zur abgewirtschafteten Feudalkirche ihrer Zeit wollen sie einfach nur das Evangelium leben. Anders als viele andere armutsbewegte Reformgruppen, die sich damals am heterodoxen Kirchenrand befanden, möchten sie dabei aber „leben wie die Ketzer und lehren wie die Kirche“<sup>34</sup>. So predigen zum Beispiel die ersten Dominikaner nicht wie die Päpstlichen Legaten vom hohen Ross herab, sondern auf pastoraler Augenhöhe: „non equester sed pedestes“<sup>35</sup>. In den aufstrebenden Stadtgesellschaften des Mittelalters<sup>36</sup> fand die Kirche, angeführt von der pastoralen Avantgarde ihrer Prediger- und Minderbrüder, somit wieder zurück auf den Weg der Nachfolge Jesu:

„Während die alten Monasterien [...] im Dienst einer etablierten Christenheit standen [...], kamen [...] neue Gemeinschaften, die evangelische Armut gelobten, mit aristokratischen Ökonomien und Spiritualitäten brachen und jenseits herrschaftlicher Burgfesten den kleinen Leuten das Wort Gottes predigten [...]. [...] Keine Klöster mehr, die majestätisch und unbeweglich wie Burgfesten sind, sondern ärmliche Gelegenheitsbauten [...].“<sup>37</sup>

Kirchliche Tradition erwacht immer dann zu neuem Leben, wenn durch sie eine Rückkehr zum Evangelium wiedererweckt wird: „Die Hl. Schrift wird zum gesprochenen Wort.“<sup>38</sup> Das Evangelium beginnt dann „von neuem“<sup>39</sup>, so Chenu, und es kommt zu einem „evangelischen Erwachen“<sup>40</sup> der gesamten Kirche:

„Gott spricht *heute* – in dieser etwas summarischen Formel kommt das Wiedererwachen einer Kirche [...] zum Ausdruck, die sich [...] zur ‚Frohen Botschaft‘ zurückwendet. Eine Rückkehr zum Evangelium, die nicht durch archäologische Restauration zu-

<sup>33</sup> Vgl. Christian Bauer, „Zurück nach Galiläa ...“. Praktiken spätmoderner Nachfolge Christi auf dem Spuren des Markusevangeliums, in: Joachim Kügler – Eric Souga Onomo – Stephanie Feder (Hg.), *Bibel und Praxis. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums 2009 in Bamberg, Münster 2011*, 13–35.

<sup>34</sup> Vgl. Edward Schillebeeckx, *Dominikanische Spiritualität*, in: Ulrich Engel (Hg.), *Dominikanische Spiritualität*, Leipzig 2002, 43–69, hier 51.

<sup>35</sup> Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (s. Anm. 2) 145.

<sup>36</sup> Vgl. Christian Bauer, *Stadtluft macht frei. Mittelalterliche Stadtpastoral der Bettelorden*, in: *Wort und Antwort* 53 (2012) 149–154.

<sup>37</sup> M.-Dominique Chenu, *St Thomas d’Aquin et la théologie*, Paris 1959, 7.

<sup>38</sup> M.-Dominique Chenu, *La conscience nouvelle du fondement trinitaire de l’Église*, in: *Concilium* 1981, 29–39, hier 36 („L’écriture devient parole“).

<sup>39</sup> M.-Dominique Chenu, *Un Concile à la dimension du monde*, in: ders., *L’évangile dans les temps. La parole de dieu II*, Paris 1964, 633–637, hier 637.

<sup>40</sup> Chenu, *St Thomas d’Aquin et la théologie* (s. Anm. 37) 15.

stande kommt, sondern durch eine Erneuerung, die dem Wort Gottes seine [...] Kreativität zurückgibt [...]. [...] Das Leben der Kirche [...] tritt ein in den Text und gewinnt in lebendiger Tradition neue Kraft.“<sup>41</sup>

Der evangeliumsbegeisterte Kirchenaufbruch im Mittelalter war Chenu zufolge die einzige wirklich gelungene „Reformation“<sup>42</sup> der Christentumsgeschichte. Eine ähnliche Situation erkennt er im Aufkommen von historisch-kritischer Exegese und Bibelbewegung im 20. Jahrhundert wieder:

„Wir sind daher nicht nur die Zeugen von technischen [...] Fortschritten der Exegese, sondern auch einer Bibelbewegung, in der die Schriftlektüre durch die Gläubigen [...] Zeichen und Ergebnis eines evangelisatorischen Aufbruchs ist. Die Geschichte lehrt uns die Kohärenz und Potenz einer solchen Rückkehr zu den Quellen in den großen Stunden der Kirche.“<sup>43</sup>

### Wandercharisma systematisch

Auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das für eine gesamtkirchliche ‚Kapitalisierung‘ der genannten Aufbrüche steht, finden sich Spuren des jesuanischen Wandercharismas. So handelt *Gaudium et spes*, jene Pastorkonstitution des Konzils, zu der sich dessen dogmatische Neuheit in zusammenfassender Bündelung verdichtet, von nichts anderem als der „Nachfolge Christi unter den Bedingungen der eigenen Zeit“<sup>44</sup>. Gleich zu Beginn wird über die *Kirche in der Welt von heute* im Modus von „discipuli Christi“ (GS 1) gesprochen, die sich mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst aller Menschen, besonders der Armen und Bedrängten, solidarisch verbündet. Jüngerinnen und Jünger Christi – das ist ein evangeliumsnaher Begriff, der weltkirchlich gerade eine bemerkenswerte Renaissance erfährt. So heißt beispielsweise eine neue apostolische Gemeinschaft in Indien *The Discipulos y Misioneros de Jesucristo*, und das Erzbistum Wien errichtet im Rahmen seiner pastoralen Umstrukturierung gerade eine *Jüngerschule* – um nur einige Beispiele aus drei verschiedenen Kontinenten zu nennen. Auch in

<sup>41</sup> M.-Dominique Chenu, *Au temps des ordres mendiants*, in: *Lumière et vie* 1981, 143–149, hier 143.

<sup>42</sup> Vgl. Louis Augros, *Le Père Chenu et la Mission de France*, in: Claude Geffré (Hg.), *L’hommage différé au Père Chenu*, Paris 1990, 25–35, hier 32.

<sup>43</sup> M.-Dominique Chenu, *Un concile ‚pastoral‘*, in: ders.: *L’Évangile dans le temps. La parole de Dieu II*, Paris 1964, 655–672, hier 663.

<sup>44</sup> Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd-Jochen Hilberath, *Heders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4*, Freiburg/Br. 2005, 581–886, hier 712.

*Ad gentes*, dem Missionsdekret des Konzils, das sich nicht nur in Bezug auf die folgende Passage als eine auch hierzulande gültige „Ausführungsbestimmung“<sup>45</sup> zu *Gaudium et spes* verstehen lässt, ist von der Kirche im Modus der christlichen Jüngerschaft die Rede. Jesus selbst wird in diesem Zusammenhang als ein umherziehender Wandercharismatiker vor Augen gestellt:

„Wie Christus zum Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft Krankheiten und Gebrechen heilte und durch die Städte und Dörfer zog, so verbündet sich auch die Kirche [...] mit Menschen jeden Standes, besonders aber mit den Armen und Bedrängten [...]. Sie nimmt an ihren Freuden und Schmerzen teil, sie weiß um die Sehnsüchte und die Rätsel des Lebens, sie leidet mit in den Ängsten des Todes. [...] Die Jünger Christi hoffen, durch die enge Verbindung mit den Menschen in ihrem Leben [...] ein wahres Zeugnis abzulegen und auch da zu deren Heil beizutragen, wo sie Christus nicht ganz verkünden können.“ (AG 12)

Damit ist eine Spur mitten hinein in das 21. Jahrhundert gelegt. Und zugleich auch in den systematisch-theologischen Diskurs. Denn es geht um ein Leben im permanenten Transit – darum, sich im Passagieren nicht nur zeitweise einzurichten, sondern es auf Dauer zu bewohnen. Nachfolge heißt, sich dem punktuellen und situativen Aufleuchten der Gottesherrschaft in den Differenzen der eigenen Gegenwart anzuvertrauen. Das aber ist eine echte geistliche Herausforderung. Es geht um eine spätmoderne pastorale Lebenskunst, die in der Spruchquelle Q wertvolle Inspirationen finden kann:

„Seht euch die Raben an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; Gott ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie? Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen. Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wie viel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen! Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen? Denn um all das geht es den Heiden. Euer Vater weiß, dass ihr das alles braucht. Euch aber muss es zuerst um sein Reich gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Q 12,22–31)

Mit seinem kürzlich erschienenen Buch *The Weakness of God* – Untertitel: *A Theology of the Event* – knüpft der US-Amerikaner John Caputo, ein Altmeister dekonstruktiver Theologie im Geiste Derridas, an genau diesem Erbe des jesuanischen Wandercharismas an. Er hat damit eine Konstruktion dessen vorgelegt, was von einer Theologie ‚nach‘ Derrida (im Sinne von *post* und

<sup>45</sup> Vgl. Chenu, *Un concile ‚pastoral‘* (s. Anm. 43) 66.

*secundum*<sup>46</sup>) noch bleibt. Genauer: was der Theologie noch bleibt, wenn sie sich als eine ‚Diskursivierung‘ situativer, flüchtiger und sich menschlichem Zugriff prinzipiell entziehender Gottesereignisse begreift: „Noli me tangere“<sup>47</sup>. Für eine spätmoderne Pastoraltheologie<sup>48</sup>, die sich mit John Caputo radikal in das Ereignis der Gottesherrschaft stellt, ist das wichtigste Kapitel seines Buches das zum *Quotidianismus* christlicher Praktiken der Nachfolge Jesu. Caputo spricht darin eine im Wortsinn ‚blumige‘ Sprache am Rande der Poesie, die bisweilen sogar in das Gebet kippt. Als frische Brise vom Paradies her weht Gottes Schöpfergeist durch Lilien des Feldes, und Caputo spricht davon zugleich evangeliumsnah und auf dem Diskursniveau spätmoderner Gegenwartstheorien. ‚Quotidianismus‘ meint in diesem Zusammenhang, dass wir unseren Alltag „in der Gottesherrschaft verbringen, vom Morgen bis zum Abend, jeden Tag unseres Lebens“<sup>49</sup>:

„Wir müssen nicht nur den Sabbat heilig halten [...]. Jesus ruft uns in dem einzigen Gebet, das er uns hinterlassen hat, dazu auf, jeden Tag zu heiligen, jeden einzelnen Tag, diesen heutigen Tag, *quotidie*. [...] Von Tag zu Tag zu leben bedeutet, jeden Tag als ein Geschenk Gottes zu begreifen [...]. *Abba* schenkt uns jeden Tag die Gabe des Tages [...]. Dank sei Dir, *Abba*, für die Gabe dieses Tages und für diesen Tag der Gabe.“<sup>50</sup>

Caputo spricht in diesem Zusammenhang vom ‚Quotidianismus‘ der Gottesherrschaft:

„Das führt uns zu einem [...] Stratum einer Poetik des Unmöglichen, einer [...] Zeit, die ich ‚Quotidianismus‘ (oder ‚Epi-ousiologie‘) nenne: eine Zeit, in der Gott über jeden Tag herrscht (*quotidie*, *epiousios*). [...] Wir beten jeden Tag zu Gott um das, was wir ‚für diesen Tag‘ (*epiousios*) brauchen, [...] jenes *panis quotidianus*, das wir meinen, wenn wir die Zeit der Gottesherrschaft einen ‚Quotidianismus‘ nennen.“<sup>51</sup>

Mit seiner Bitte um das tägliche Brot zielt das *Vater unser*<sup>52</sup> auf eine entsprechende ‚Poetik der Gabe, der Gabe des Tages“<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> Vgl. dazu Joachim Valentin, *Theologie post Derrida*. Zum ‚kritischen‘ Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Theologie, in: Matthias Flatscher – Peter Zeillinger (Hg.), *Kreuzungen Jacques Derridas*. Geistergespräche zwischen Theologie und Philosophie, Wien 2004, 119–137.

<sup>47</sup> Vgl. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*. Aus dem Franz. von Christoph Dittrich, Zürich – Berlin 2008.

<sup>48</sup> Siehe auch Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen*. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

<sup>49</sup> John Caputo, *The Weakness of God*. A Theology of the Event, Bloomington 2006, 155 [Übersetzung: Ch. B.].

<sup>50</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 156.

<sup>51</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 156.

<sup>52</sup> In diesem Zusammenhang aufschlussreich: Bernhard Heining, *Apokalyptische Wende Jesu? Ein Beitrag zur Vor- und Frühgeschichte des Vaterunsers*, in: ders., *Die Inkultura-*

„Was ist die Gabe des Tages, dieses Tages, des ‚von Tag zu Tag‘? Was bedeutet es, die Zeit zu heiligen und das Brot? Lass das Ereignis seinen Lauf nehmen.“<sup>54</sup>

Caputo beantwortet diese Fragen in der Auseinandersetzung mit Heideggers „Hermeneutik der Sorge um das tägliche Brot“<sup>55</sup>. Zunächst einmal markiert er dabei einen wesentlichen Unterschied: „Mein Projekt steht in großer Nähe zu Heidegger, jedoch mit einer Differenz: Es zielt auf genau entgegengesetzte Resultate.“<sup>56</sup> Diese Resultate lassen sich in den beiden Titeln fassen, mit denen Caputo erst Heideggers und dann seine eigene Position beschreibt: *Bellum quotidianum* und *Donum quotidianum*. Heidegger sieht er in einer bestimmten christlichen Traditionslinie stehen:

„Heidegger brachte die Herrschaft Gottes unter Begriffen [...] zum Ausdruck, die stets bereit halten für eine unvorhersehbare Zukunft, kampfbereit, *Angstbereit* [im Original deutsch]. [...] Bei Paulus und Augustinus, Luther und [...] Heidegger blickt der [...] Einzelne sorgenvoll in einen Abgrund von Freiheit und Möglichkeit. [...] Die Struktur des ‚faktischen Lebens‘ des Christen besteht in Mühsal und Wirmis. Sie ist [...] in der Sorge um sein tägliches Brot [...], er kämpft den guten Kampf um Brot und Glauben.“<sup>57</sup>

In der skizzierten Traditionslinie ist der ‚Kampf‘ des Christen ein täglich auszufechtender „Krieg mit der Welt“<sup>58</sup>:

„Es geht um die paulinisch-augustinische Behauptung, dass das Sein des Daseins in *Sorge* [im Original deutsch] besteht, im ständigen Ausweichen vor dem Kugelhagel [...] der Existenz. Augustinus sprach von einem *bellum quotidianum*, einem täglichen Krieg mit der Verführung [...]. Zeit ist Tag, und der Tag ist ein Krieg. ‚Quotidianismus‘ als Militarismus.“<sup>59</sup>

Während Heidegger sich vor allem auf Paulus konzentriert, schlägt Caputo – wie auch Metz mit seiner Betonung eines synoptischen „Glaubens als Nachfolge“<sup>60</sup> – einen Jesusbezogenen *shift* hin zu den Synoptikern vor:

„Die Frage, der ich nachgehen möchte, ist, welches Resultat ein Wechsel des Augenmerks von Paulus zu den Synoptikern hat [...]. Was wäre, wenn wir uns [...] Jesu eigenen alltäglichen Lebensregeln zuwendeten? Wenn wir von der paulinischen

---

tion des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 2010, 3–26.

<sup>53</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 157.

<sup>54</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 157.

<sup>55</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 158.

<sup>56</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 158.

<sup>57</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 160f.

<sup>58</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 161.

<sup>59</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 161.

<sup>60</sup> Johann B. Metz, Identitätsbildung aus Nachfolge, in: Rolf Zerfaß, Mit der Gemeinde predigen. Beispiele – Berichte – Überlegungen, Gütersloh 1982, 13–21, hier 16.

Zeit einer bevorstehenden Parusie zur Alltäglichkeit der *basileia tou theou* in der Verkündigung Jesu wechselten?“<sup>61</sup>

Die Antwort im Rückgang auf den synoptischen Jesus fällt konträr zur beschriebenen Linie Heideggers aus:

„Jesus forderte uns nicht zu einem täglichen Kampf um unser Brot auf, zum *sorgen um das tägliche Brot* [im Original deutsch]. Er hat uns dazu aufgerufen, Gott zu bitten, er möge uns das Brot geben, das wir täglich brauchen. Für Jesus gehörte das Tägliche, das Alltägliche, das ‚Quotidiane‘ nicht zur Sphäre des von Gott Abgefallenen [...]“<sup>62</sup>

Was mit dieser positiv verstandenen ‚Heutigkeit‘ gemeint ist, erschließt Caputo im Rückgriff auf ein bekanntes Gleichnis:

„Betrachte die Lilien auf dem Feld, die schwache Kraft von ‚Eintagslilien‘, die nur stark genug für einen Tag sind. Sie sorgen sich um nichts, denn heute ist Gottes Tag [...], und er wird für alles sorgen. Gib uns für heute unser [...] Brot, das wir heute brauchen [...]. Die starke Kraft einer ‚Ousiologie‘ weicht der schwachen Kraft einer ‚Epiouisiologie‘ [...], für die die ‚quotidiane‘ (*quotidie*) Alltagszeit [...] der flüchtigen ‚Eintagslilie‘ steht. Die starke, stabile Verlässlichkeit des Substanzdenkens und die Macht der Leute des Substanzdenkens, die *ousia* und die *exousia* dieser Welt, weichen einer fragilen, lilienhaften, [...] schwachen *Nichtselbstgenügsamkeit*“<sup>63</sup>

Hier wird jene „schwache Kraft“<sup>64</sup> Gottes sichtbar, um die es Caputo vor dem Horizont eines ‚schwachen Denkens‘ im Sinne Gianni Vattimos geht. Sie kommt in der „Gabe des Tages“<sup>65</sup> zum Vorschein, die von Kirchenseite eine spätmodern „ereignisbasierte“<sup>66</sup> Pastoral der Gottesherrschaft erfordert. Deren Anbruch, der ja auch im Zentrum der Botschaft Jesu stand, macht alle pastoralen Bemühungen der Kirche zu einem faszinierenden Reich-Gottes-Experiment. Eine solche ‚Kirche der Nachfolge‘ wird jesuanische Schriftstellen im Evangelium wiederentdecken können wie jene, auf die mich nach einer Vorlesung ein tschechischer Student hingewiesen hat, der dem Bettelorden der Serviten angehört: *Alles hinter sich lassend, folgten sie ihm* (Lk 5,11). Unter dieses Motto hatte seine Gemeinschaft ihr Generalkapitel 2007 gestellt, in dem es um schmerzhaftes Abschiede von Gewohntem ging. Ob diese lukianische Erzählnotiz nicht auch ein passendes Leitwort für andere kirchliche Transformationsprozesse abgeben könnte? Die Diözese Innsbruck jedenfalls bemüht sich, die eingangs erwähnten Lederschuhe ihres Bistumspatrons Petrus Canisius für das Diözesan Jubiläum 2014 als Wanderreliquie auszulei-

---

<sup>61</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 161.

<sup>62</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 161.

<sup>63</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 162.

<sup>64</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 163.

<sup>65</sup> Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 163.

<sup>66</sup> Vgl. Schüßler, Mit Gott neu beginnen (s. Anm. 48).

hen oder zumindest eine Replik auf die Reise zu schicken – zur evangeliums-nahen inhaltlichen Füllung des Jubiläumsmottos *Aufbrechen* in Zeiten tiefgreifender kirchlicher Umbauprozesse.

### Wandercharisma praktisch

Damit sind wir nun endgültig auf dem pastoralen Praxisfeld der Gegenwart angekommen. Mit seinem bekannten Aufsatz zur *Seelsorge als Gastfreundschaft* hatte Rolf Zerfaß diesem bereits zu Beginn der 1980er Jahre ein noch immer attraktives, theologisch wie spirituell gehaltvolles Leitbild angeboten. Inzwischen scheint es jedoch an der Zeit, die Perspektive dieses Konzepts in sich noch einmal zu radikalieren. Zerfaß dachte Pastoral noch weitgehend aus der Perspektive einer wohlsituierten Kirche, die ihre Pforten für alle möglichen Menschen öffnet. Die finanzstarke und ortstabile ‚Gastgeberin‘ von einst ist aber inzwischen mindestens ebenso eine ressourcenschwache und herbergssuchende ‚Gastnehmerin‘. Einer *Seelsorge der Gastfreundschaft* müsste man daher heute eine Pastoral der Gastexistenz an die Seite stellen<sup>67</sup> – im Sinne fremder Gastlichkeit, die der Kirche entgegengebracht wird. Denn sie ist zunehmend beides: Gastgeberin und Nutznießerin von Gastfreundschaft. Rolf Zerfaß deutet das am Ende seines Aufsatzes auch selbst an:

„Der Gastgeber, ohnehin in seinen eigenen vier Wänden in der stärkeren Position, hat die Chance, die Szene zu entwerfen, vor der sich die gesamte Begegnung abspielt. [...] Vom Gast [...] wird [...] verlangt, das Programm zu akzeptieren, das der Gastgeber ‚so liebevoll ausgesucht‘ hat. [...] Gastfreundliche Seelsorge lernt man nicht in der Rolle des Gastgebers, sondern in der des Fremden. Wer niemals Gast war, kann auch kein guter Gastgeber sein. Ist unsere Kirche in Deutschland vielleicht deswegen so wenig gastfreundlich, weil sie es gänzlich verlernt hat, Fremdling zu sein? [...] Ob nicht auch das Wort der Kirche mehr [...] Kraft gewinnen könnte, wenn sie mutiger auf der Spur Jesu bliebe und sich selber denen anvertraute, zu denen Jesus sie schickt: ‚Geht eurem Auftrag nach! [...] Tragt keinen Vorratsbeutel mit euch, keinen Reisesack und kein zweites Paar Schuhe. [...] Wenn ihr ein Haus betretet, dann sprecht: Friede sei diesem Hause.‘“<sup>68</sup>

Eine jesusbewegte Kirche der Wandercharismatiker folgt dem Weg jener Betelorden, mit denen sich Zerfaß bereits in seiner Habilitationsschrift<sup>69</sup> auseinandergesetzt hatte. Sie ist eine „Kirche ohne Geldbeutel und Vorratstasche

<sup>67</sup> Vgl. Bauer, *Lerne am Herd die Würde des Gastes* (s. Anm. 24).

<sup>68</sup> Rolf Zerfaß, *Seelsorge als Gastfreundschaft*, in: ders., *Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst*, Freiburg/Br. u. a. 1991, 11–32, 26f; 30ff.

<sup>69</sup> Rolf Zerfaß, *Der Streit um die Laienpredigt*, Freiburg/Br. 1974.

und Schnallenschuhe<sup>70</sup> und entdeckt die mögliche pastorale Kraft ihrer eigenen Schwäche:

„Ob es nicht in Wahrheit eine sehr gute Ausgangsbasis für ein Seelsorgsgespräch ist, dass ich an die Tür des Krankenzimmers anknöpfen und der Kranke mich bei sich einlassen muss? Dass ich lernen muss, mich zuerst seiner Freiheit auszuliefern [...], um zu ermesen, was es bedeutet, dass er sich meiner Freiheit [...] anvertraut? Ob das nicht ein Weg sein könnte, wie sich auch in unserer Seelsorge Gottes Kraft in unserer Schwäche offenbart?“<sup>71</sup>

Das jesuanische Wandercharisma ist inzwischen wieder an vielen Orten der Kirche virulent. Ein Beispiel dafür sind geistliche Bewegungen wie die im wal-lonischen Teil Belgiens gegründete, franziskanisch inspirierte *Fraternité de Tibériade* (= Bruderschaft vom See Tiberias):

„Wir nennen uns ‚frère moineau‘ (Bruder Spatz) und ‚soeur mésange‘ (Schwester Meise), weil wir den Apostelmönchen ähneln und wir regelmäßig ausschwärmen, um möglichst direkt überall zu evangelisieren.“<sup>72</sup>

Von einem ähnlichen Beispiel berichtet der Nürnberger Pfarrer Roland Huth:

„Vor einigen Wochen standen an einem Abend drei Gestalten vor der Tür des Pfarrhauses der Frauenkirche: zwei junge Männer und eine junge Frau, die aussahen, als wären sie direkt Umberto Ecos ‚Namen der Rose‘ entsprungen. Gehüllt in grob-gewebte Kutten, leichtestes Reisegepäck: nichts dabei als ihre Bibel und ihre ‚Confessiones‘, ihre Lebensregel. Sie bezogen über mehrere Tage Quartier bei uns, die drei ‚Kleinen Brüder und Schwestern von Jesus und Maria‘. Vor einigen Jahren wurde diese geistliche Gemeinschaft in Süditalien gegründet. Sie schickt ihre Mitglieder ab und an auf Missionsreise durch die Welt, und das so richtig jesuanisch: ohne Geld (Sie dürfen keines nehmen), kein zweites Gewand, Sandalen an den Füßen.“<sup>73</sup>

Die Wiederentdeckung apostolischer Wanderpredigt ist aber nicht nur eine Sache besonderer geistlicher Bewegungen. Es geht auch mit mehr Bodennähe, auf pastoraler Normaltemperatur gewissermaßen. Mit Verweis auf die nun schon mehrfach zitierte Aussendungsrede in der Spruchquelle Q wurde im Rahmen des Salzburger Diözesanprojektes *Offener Himmel*<sup>74</sup> vor kurzem ein entsprechendes Wanderexperiment gewagt. Unter der Überschrift *Gastfreundschaft in apostolischer Ursprünglichkeit* wird die Herausforderung, der

<sup>70</sup> Rolf Zerfaß, *Welche Wege führen aus der Gotteskrise?*, in: Christian Bauer – Ottmar Fuchs (Hg.), *Ein paar Kieselsteine reichen. Pastoraltheologische Beiträge von Rolf Zerfaß*, Ostfildern 2009, 180–204, hier 194.

<sup>71</sup> Zerfaß, *Seelsorge als Gastfreundschaft* (s. Anm. 68) 30f.

<sup>72</sup> <http://www.tiberiade.be/de/wer-wir-sind-.html> (25.10.2012).

<sup>73</sup> Roland Huth, *Dem Gehenden schiebt sich der Weg unter die Füße*, in: Mittendrin. Magazin der Katholischen Innenstadtkirche Nürnberg (2010/2) 4–5, hier 4.

<sup>74</sup> Vgl. *Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg* (Hg.), *Offener Himmel. Christsein in Salzburg*, Salzburg 2005.

sich diese „pilgernden Apostel des Offenen Himmels“<sup>75</sup> im Oktober 2012 einige Tage lang stellten, folgendermaßen erläutert:

„Innerhalb heutiger Moderne ist eine solche apostolische Ursprünglichkeit kaum noch vorstellbar. Wie auch! Es bedarf Mut und großes Vertrauen, um sich einer solchen radikalen und einfachen Lebensweise auszusetzen. Und nicht nur das! Es braucht vor allen Dingen die Gastfreundschaft derer, die diese ‚Wanderapostel‘ offenherzig in ihrem vertrauten Heim aufnehmen. Im Rahmen des ‚Offenen Himmels‘ im Dekanat Brixen im Thale möchten nun einige Mitarbeiter der Diözese je zu zweit die biblisch beschriebene apostolische Lebensweise [...] für einige Tage wagen. Auf den Spuren der Apostel klopfen diese von Haus zu Haus an den Türen der Tiroler Einwohner und laden zu verschiedenen Veranstaltungen der ‚himmlischen‘ Woche ein. Hinzu kommt es vor, dass auf Nacht die Mitarbeiter um eine nächtliche Bleibe bitten, um gestärkt durch Ihre Gastfreundschaft am nächsten Tag weiter ziehen zu können. Also fürchten Sie sich nicht, wenn es in der Woche des ‚Offenen Himmels‘ bei Ihnen unverhofft klingelt und zwei nette Personen Sie freundlich zu einem Gespräch einladen und um Ihre Tiroler Gastfreundschaft bitten.“<sup>76</sup>

Zwei der Salzburger Wanderapostel – im ‚Normalberuf‘ die Diözesanreferenten für Tourismuspastoral und Männerbewegung – berichten von ihrer „Apostelwanderung“<sup>77</sup> als einer „Praxistour des Glaubens“<sup>78</sup>:

„Wie wird das wohl werden?“, haben wir uns schon Wochen vor dem Offenen Himmel gefragt. Wie wird es uns ergehen, wenn wir zu unbekanntem Menschen aufbrechen und an viele Türen klopfen? Ohne zu wissen, was uns im nächsten Moment erwartet! Wenn wir anbieten, ein Glaubensgespräch zu führen? Wenn wir fragen, ob wir etwas zu essen oder zu trinken bekommen? Oder sogar ein Bett für die Nacht? [...] Ähnlich wie im Lukasevangelium [...] waren wir unterwegs: ohne Vorratstasche, ohne Geld und ohne Wanderstab, mit etwas Kleidung und der blauen Jacke des ‚Offenen Himmels‘. [...] Unsere Erfahrung war verblüffend, aber eindeutig: Ja, es ist möglich, spontan Gespräche mit Tiefgang zu führen, ohne Vorbereitung oder Terminvereinbarung. [...] Bei keinem Haus wurden wir feindselig verjagt. Wir haben uns stets respektvoll behandelt gefühlt, auch wenn uns ‚Durststrecken‘ – v. a. geballte Kirchenkritik – zu schaffen machten [...]. Wir werden die Kritik [...] an unsere kirchlichen Leitungspersonen weiterleiten. Unser Resümee [...] [...] Wir sind der Erkenntnis ein Stück näher gekommen, dass vollkommenes Gottvertrauen möglich ist!“<sup>79</sup>

<sup>75</sup> <http://www.offenerhimmel.at/de-at/home/programm/veranstaltungen2012ohbrixenimthale.aspx> (24.1.2013); siehe auch <http://www.youtube.com/watch?v=DUjX1FwD-ew>.

<sup>76</sup> <http://www.offenerhimmel.at/de-at/home/programm/veranstaltungen2012ohbrixenimthale.aspx> (24.1.2013).

<sup>77</sup> Peter Ebner – Hermann Signitzer, Vollkommenes Gottvertrauen ist möglich, in: Moment (21.12.2012) [Zeitungsbeilage der Diözese Innsbruck im *Tiroler Tagblatt*], 3 (online unter: [http://dioezesefiles.x4content.com/page-downloads/moment\\_dezember\\_2012\\_weihnachten.pdf](http://dioezesefiles.x4content.com/page-downloads/moment_dezember_2012_weihnachten.pdf)).

<sup>78</sup> Ebner – Signitzer, Vollkommenes Gottvertrauen (s. Anm. 77) 3.

<sup>79</sup> Ebner – Signitzer, Vollkommenes Gottvertrauen (s. Anm. 77) 3.

Im Kontext aktueller Bemühungen um eine milieusensible Pastoral (Stichwort: Sinusstudien) kann es dabei zu überraschenden Lernerfahrungen kommen. Zum Beispiel dann, wenn der Kontakt mit Menschen aus dem Milieu der sogenannten ‚Experimentalisten‘ unvermutet zu einem Wiederentdecken von Eigenem führt:

„Das Milieu der Experimentalisten [...] schätzt [...] Jesus als charismatischen Grenzgänger [...]. Die Experimentalisten erkennen sich mit ihrer Milieuthologie in einem Jesus wieder, der ‚als besitzlos umherziehender Wanderprediger außerhalb jeder Dorfgemeinschaft‘ steht [...]. Mit der [...] polemischen Prophezeiung an die Adresse der Mitglieder des Hohen Rats von Jerusalem, dass ihnen [...] ausgerechnet Zöllner und Huren voranziehen werden in das anbrechende Gottesreich, stellte die Jesus-Bewegung nicht nur die religiösen Herrschaftsverhältnisse [...] radikal auf den Kopf. [...] Das Zentrum Israels ist am Rand, dort, wo das religiöse Establishment [...] nur Outsider sieht. Das Milieu der Experimentalisten gibt verbürgerlichten Christen mit seiner Milieuthologie eine Antwort auf die Frage, wo denn in der Kirche heute das Zentrum ist. [...] Offensichtlich sind die Sinus-Milieustudien keineswegs nur als Marketing-Instrument brauchbar. Sie verweisen auch auf untergründige Theologien, die es verdienen, freigelegt zu werden.“<sup>80</sup>

Die mögliche Fremdprophetie der ‚Experimentalisten‘ lädt dazu ein, deren Sinus-Milieuziogramm als eine zeitgenössische Charakterisierung der ersten christlichen Wanderapostel zu lesen. Nicht ohne ironisches Augenzwinkern und in heutigen Milieukategorien gesprochen, waren diese so etwas wie postmaterielle ‚Reich-Gottes-Experimentalisten‘ mit Anschluss an konsummaterialistische Unterschichtmilieus – und die ersten christlichen Ortsgemeinden möglicherweise so etwas wie bürgerliche ‚Reich-Gottes-Konservative‘ mit Verbindungen zu etablierten Oberschichtmilieus. Es lassen sich spirituelle Ressourcen benennen, die inmitten dieser Milieudifferenz dabei helfen können, dem wandercharismatischen Jesuserbe des Christentums auf die Spur zu kommen. Einen praktischen Vorschlag dazu macht beispielsweise der Bonner Neutestamentler Martin Ebner. Mit Blick auf die feierliche Kreuzverehrung am Karfreitag schlägt er vor, das Kreuz einmal nicht mit der Vorderseite, sondern mit der Rückansicht zur Gemeinde aufzustellen. Die Verehrung des Kreuzes Christi könne so um den Gedanken der Nachfolge Jesu ergänzt und bereichert werden: „Mir nach spricht Christus...“ (GL 616). Eine andere praktische Möglichkeit zur Einübung in eine christliche Spiritualität der Nachfolge wäre es, sich von der buddhistischen Praxis der sogenannten *Footprints of Buddha* inspirieren zu lassen. Dabei handelt es sich um in den Tempelboden

<sup>80</sup> Michael Ebertz, Von Engeln und Outsidern. Unterschiedliche Milieus bringen auch unterschiedliche Glaubensvorstellungen hervor – wie das Beispiel der Konsum-Materialisten und der Experimentalisten zeigt, in: Publik Forum (09.10.2009), zit. nach: <http://www.publik-forum.de/Publik-Forum-19-2009/von-engeln-und-outsidern> (24.9.2012).

eingelassene Fußabdrücke, in denen man sich betend im Wortsinn in die Nachfolge Buddhas ‚hineingehen‘ kann. Ob man eine entsprechende Möglichkeit der körperlichen Einübung in die Jesusnachfolge nicht auch einmal in einer Kirche einrichten könnte? Könnte das nicht vielleicht sogar an die Tradition der Kreuzwegandachten anschließen? In jedem Fall wäre es im Sinne des Wahlspruchs des ehemaligen Erfurter Bischofs und Neutestamentlers Joachim Wanke: *Vestigia Christi sequi* (vgl. 1 Petr 2,21).

Am Ende dieser exemplarischen, sicherlich nicht alle möglichen Dimensionen umfassenden Praxisvorschläge für eine zeitgemäße Spiritualität der Nachfolge steht die Frage, ob in den akuten pastoralen Sparzwängen der Gegenwart nicht vielleicht auch – ohne zum Teil selbstverschuldete Krisenzustände zu spiritualisieren! – eine gewisse Chance stecken könnte. Ermöglichen die uns aufgezwungenen Strukturveränderungen nicht vielleicht auch eine ‚evangelische Kehre‘ zurück an den Anfang aller christlichen Versuche der Nachfolge? Pastorale Hauptamtliche, die immer mehr zwischen den Einzelorten vergrößerter Pastoralräume hin- und hereilen, könnten hier vielleicht ein ebenso inspirierendes wie alltagstaugliches spirituelles Leitbild finden. In rasanten Zeiten des Umbruchs, in denen es um die Bewahrung kommunialer Orte der Nähe geht, die keine Orte der Enge sein sollen (Stichwort: Milieuerengung), und zugleich um die Entstehung missionarischer Räume der Weite, die keine Räume der Ferne sein dürfen (Stichwort: Kirchenverdunstung)<sup>81</sup> – könnten sie in diesen Zeiten nicht wieder so etwas wie amtlich gesandte ‚Wanderprediger‘ sein, diesmal jedoch zwischen den Ortsgemeinden des 21. Jahrhunderts? Und deren Leiter kirchenoffiziell bestätigte ‚Hausmütter‘ und ‚Hausväter‘? In jedem Fall ist heute wieder etwas von jener ‚prinzipiellen Unbehaustheit‘<sup>82</sup> erfahrbar, die im ursprünglichen Wortsinn der ‚Pfarrei‘ steckt: Aufenthalt in der Fremde (von griech. *par-oikia*). Stefan.-B. Eirich, Geistlicher Assistent des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, schrieb in diesem Sinne einmal über die Art, wie er als Gemeindepfarrer gerne den Heiligabend verbringen würde:

„Vielleicht gönne ich mir einen ausgiebigen Spaziergang durch die Straßen mit den hell erleuchteten Häusern, um der ursprünglichen Wortbedeutung meines Berufes nachzuspüren, denn Pfarrer heißt im Griechischen soviel wie ‚der, der zwischen den Häusern‘ lebt.“<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Vgl. Bauer, Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken (s. Anm. 24) 352.

<sup>82</sup> Rolf Zerfaß, Christliche Gemeinde – Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht praktischer Theologie, in: Bauer – Fuchs (Hg.), Ein paar Kieselsteine reichen (s. Anm. 70) 104–122, hier 110f.

<sup>83</sup> Stefan.-B. Eirich, Wie feiern Sie Weihnachten?, in: Pfarrbrief Niedernberger Brücke (4/1996) 14.

## Ausblick zum Schluss

„Du musst nicht viel mitnehmen, aber das Richtige.“ – Dieser Werbeslogan eines großen deutschen Outdoor-Unternehmens, das von sich behauptet, wie die Kirche des Konzils<sup>84</sup> *Draußen zuhause* zu sein, verweist auf eine gelassene Weise in Richtung Zukunft. Er entspricht dem Ratschlag Karl Rahners, wir sollten in der Diaspora der Gegenwart von uns selbst „weniger, aber das Richtige“<sup>85</sup> verlangen. Und das besteht in einer christlichen Nachfolge auf den Straßen des Alltags, die sich in doppelter Zeitgenossenschaft äußert: einem Leben als „Zeitgenossen Christi“<sup>86</sup> und zugleich der eigenen Gegenwart. In diesem Sinne ist die ganze Kirche eine *Societas Jesu*, eine Gefährtsenschaft von *socii* und *sociae* auf dem Weg der Nachfolge. Ich persönlich finde es sehr schön, dass die architektonische Mitte unserer Innsbrucker Fakultät eine Kirche ist. Sie hat damit eine geistliche Mitte, die ihre akademischen Diskurse nach Gott hin öffnet. So oft es möglich ist, versuche ich, vom einem zum anderen Gebäudeflügel gehend, den Weg über die Empore der Jesuitenkirche zu nehmen. Seitdem mir einmal das goldglänzende, strahlenumkränzte Jesusmonogramm („IHS“) über dem Hochaltar aufgefallen ist, bleibt mein Blick immer wieder daran hängen: *Jesum habemus socium* („Wir haben Jesus als Gefährten“). Und das heißt auch: Wir alle sind Gefährtinnen und Gefährten Jesu. Weggenossenschaft mit ihm ist nämlich nichts exklusiv Jesuitisches – und sogar nicht einmal etwas ausschließlich Christliches:

„Dem österlichen Mysterium Christi hinzugesellt [consociatus], geht auch der Christ [...] der Auferstehung entgegen. Das gilt jedoch nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Es ist [...] daran festzuhalten, dass allen Menschen in einer allein Gott bekannten Weise [...] die Möglichkeit angeboten ist, dem österlichen Mysterium hinzugesellt zu werden.“ (GS 22)

Doppelte Zeitgenossenschaft mit Christus und der eigenen Gegenwart heißt, Rahner zufolge, dann mit Blick auf das Evangelium eben auch: „Es ist unsere Geschichte, die wir da lesen“<sup>87</sup>. Oder mit Ottmar Fuchs gesprochen: „Biblische Pastoral lebt davon, die Texte der Heiligen Schrift als *unsere* Geschich-

<sup>84</sup> Vgl. Bauer, Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken (s. Anm. 24) 354.

<sup>85</sup> Karl Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1961, 13–47, hier 45.

<sup>86</sup> M.-Dominique Chenu, Une école de théologie: Le Saulchoir, Paris 1985, 136.

<sup>87</sup> Karl Rahner, Kleines Kirchenjahr. Ein Gang durch den Festkreis, Freiburg/Br. 1981, 37.



te(n) zu lesen.<sup>88</sup> Es ist ein bisschen wie in Cornelia Funkes Romantrilogie *Tintenwelt*. Ein ganzes Buch beginnt zu leben, und man wird selbst ein Teil von ihm. Predigen hieße in diesem Zusammenhang, wie der begnadete Vorleser in *Tintenwelt* die Hl. Schrift so zu lesen (oder besser: sprechen zu lassen), dass genau das geschehen kann. Denn nur dann bleibt sie kein toter Buchstabe. Ein schönes Beispiel für diesen Zusammenhang ist die bereits zitierte Madeleine Delbrêl. Die von ihr gegründete Frauengemeinschaft, die Ende der 1920er Jahre als ein Bibelkreis begonnen hatte, lebte in ständigem Kontakt mit dem Wort Gottes:

„Durch unser Leben strömt das Wort, in dem Gott präsent sein will, vom Morgen bis zum Abend, zwischen den Ufern unserer Häuser hindurch [...]. [...] Jeder Satz des Herrn, den wir während einer Frühmesse oder einer Fahrt in der U-Bahn, zwischen Arbeiten im Haushalt oder am Abend in unserem Bett aus dem Evangelium herausgezupft haben, darf uns genauso wenig verlassen wie unser Leben [...]. Er will überall wohnen, wo wir zuhause sind.“<sup>89</sup>

Madeleine und ihre Gefährtinnen begannen, Tag für Tag in der Bibel lesend, auch selbst eine Rolle darin zu spielen. Und zwar als Lehrerin, Krankenschwester und Sozialarbeiterin, die mitten im kommunistischen Ivry auf einer „Straße ohne Wegmarken und Herbergen, aber voller Manna und lebendiger Quellen“<sup>90</sup> unterwegs sind. Sie wurden zu Zeitgenossinnen der Bibel und begriffen diese als ein wirkliches „Buch des Lebens“<sup>91</sup> – nämlich als das Buch *ihres* Lebens. Der niederländische Gottespoet Huub Oosterhuis verbindet diesen Zusammenhang in biblischer Sprachgewalt mit dem Ruf Jesu in die Nachfolge:

<sup>88</sup> Ottmar Fuchs, *Der Stellenwert der Bibel in der heutigen Pastoral*, in: ders., *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, 55–72, hier 64 [kursive Hervorhebung: Ch. B.].

<sup>89</sup> Madeleine Delbrêl, *Nous autres, gens des rues*. Textes missionnaires, Paris 1966, 74f.

<sup>90</sup> Delbrêl, *Nous autres, gens des rues* (s. Anm. 89) 118.

<sup>91</sup> Madeleine Delbrêl, *La joie de croire*, Paris 1968, 31.

## Berufung

Du bist auch einer der Zwölf.  
Deine Sprache,  
dein Herzschlag verrät dich.  
Du bist mit dem Herrn gegangen,  
bist zweitausend Jahre alt.  
Er hat dich gefunden, genährt,  
gebrochen, vervielfacht,  
er gibt dich von Hand zu Hand,  
als tägliches Brot für die Brüder,  
er rief deinen Namen: Liebe. Lebe,  
du bist doch nicht mehr aus dir,  
du bist doch sein Glück, ausgesandt,  
um Wunder zu tun – hör die Blinden,  
sie stöhnen um Licht, sieh die Tauben  
nah bei dir stehn, die Besessenen  
erkennen Schritt und Stimme an dir,  
und noch die Toten träumen von dir;  
in den Krügen wartet das Wasser,  
der Stein will Brot werden, der Baum wird  
Frucht tragen, wenn du vorübergehst;  
der Berg will ins Meer, dein Wort  
spaltet die Herzen wie dunkle Mauern,  
und du selbst bist die Pforte des Himmels.  
[...]  
Gott selbst ist dein Reisegefährte.  
Er wird einen Stock für dich schneiden,  
Hut und Gürtel dir flechten.  
Er ist dein Mantel, dein Lebensweg,  
der Fels und das Wasser, die Straße.  
Er selbst ist: Wunder und Menschen.  
Wer bin ich doch, dass ich das sage.

Univ. Prof. Dr. Christian Bauer  
 Institut für Praktische Theologie  
 Fachbereich Interkulturelle Pastoraltheologie  
 Karl-Rahner-Platz 1  
 A-6020 Innsbruck  
 Fon: 0043-(0)512 507 8650  
 Fax: 0043-(0)512 507 2713  
 eMail: Christian.F.Bauer(at)uibk.ac(dot)at  
 Web: <http://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/bauer>

Karl Bopp

## Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu als Zielhorizont der Pastoral

### 1. Das Ungenügen der klassischen Grundvollzüge der Pastoral

Die sogenannten Grundvollzüge der Pastoral<sup>1</sup> – Martyria, Liturgia, Diakonia – sind neu in die Kritik geraten, weil dieser pastorale „Aufgabenverteilungsplan“<sup>2</sup> deutliche Schwächen hat. So wird aus den genannten pastoralen Teil-dimensionen nicht recht klar, was ihre zentralen Referenzgrößen sind: Sind es die Institution Kirche bzw. das kirchliche Amt? Sind es die religiösen bzw. spirituellen Bedürfnisse der Menschen? Sind es die großen politisch-kulturellen Fragen und Probleme der Weltgesellschaft? Oder sind es die biblischen Gottestraktionen, wie sie im Alten und Neuen Testament überliefert sind? Falls man davon ausgeht, dass allen eben genannten Größen pastorale Relevanz zukommt, so bleibt immer noch die Frage offen, wie sich diese unterschiedlichen pastoralen Bezugsgrößen zueinander verhalten. Gerade wenn man mit Rainer Bucher auf der „Priorität der Pastoral vor ihren sozialen Organisationsformen“ beharrt,<sup>3</sup> so wird die Frage umso dringlicher, worin denn der Identitätskern einer christlichen Pastoral liegt.

Und beim Bemühen um diese Grundfrage kommt die Pastoraltheologie an der Gestalt und Botschaft des Jesus von Nazaret nicht vorbei, was auch Herbert Haslinger in seinen Überlegungen zu den Grundvollzügen immerhin kurz andeutet.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Leo Karrer, Grundvollzüge christlicher Praxis, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Praktische Theologie*, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 379–395, bes. 390–394; eine gute Übersicht und theologische Begründung finden sich bei Herbert Haslinger, *Wie grundlegend sind die Grundvollzüge? Zur Notwendigkeit einer pastoraltheologischen Formel*, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006) 2, 76–82.

<sup>2</sup> Haslinger, *Grundvollzüge* (s. Anm. 1) 77.

<sup>3</sup> Vgl. Rainer Bucher, *Wider den sanften Institutionalismus der Gemeinde. Zur Priorität der Pastoral vor ihren sozialen Organisationsformen*, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006) 2, 64–70.

<sup>4</sup> Vgl. Haslinger, *Grundvollzüge* (s. Anm. 1) 79f.

## 2. Die Reich-Gottesbotschaft Jesu als normativer Handlungshorizont

Eine christlich-kirchliche Handlungstheorie muss am normativen Glaubenszeugnis der ersten christlichen Gemeinden ansetzen, also an ihren biblisch tradierten Christusbekenntnissen. Beim Blick in die neutestamentlichen Schriften stößt man aber nicht nur auf das Christuszeugnis der ersten Gemeinden, sondern – darin vermittelt – auch auf die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu selber. So lässt etwa der Verfasser des Mt-Evangeliums Jesus sagen: „Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Mt 6,33) Diese biblische Aussage erinnert an das zentrale Anliegen des historischen Jesus, der mit seinem ganzen Leben dafür einstand, den Menschen die heilende und befreiende Nähe des „Reiches Gottes“ anzusagen und sie die darin verheißene Barmherzigkeit und Gerechtigkeit wenigstens fragmentarisch auch erfahren zu lassen.<sup>5</sup> Der evangelische Theologe Gunther Wenz unterstreicht diese bibeltheologische Basis für die Pastoral mit folgenden Worten:

„Die Rede vom Reich Gottes [...] ist nicht nur mit Sicherheit jesuanisches Gut, sie bildet die innere Mitte der Verkündigung Jesu, welche sie in allen ihren Aspekten charakteristisch bestimmt. »Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: ‚Die Zeit ist erfüllt, *das Reich Gottes ist nahe*. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium.‹« (Mk 1,14f. par)<sup>6</sup>

Aber:

„Anders als bei Johannes dem Täufer und unbeschadet der Gemeinsamkeit, die beide verbindet, ist die Basileia-Botschaft Jesu offenbar nicht in erster Linie auf das drohende Endgericht ausgerichtet, in dem Gott nach Maßgabe seines Gesetzes eschatologisch und definitiv zwischen Gerechten und Ungerechten scheiden wird. Der Skopus der jesuanischen Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft besteht vielmehr in der An- und Zusage väterlichen Entgegen- und Zuvorkommen Gottes, der sich den Armen und Verlorenen zuwendet, um sie zu erretten.“<sup>7</sup>

Und gerade diese Zuwendung zu den Verlorenen verdichtet sich im Handeln Jesu immer wieder in der gerade die Frommen provozierenden Tischgemeinschaft mit Sündern und sozialen Außenseitern. Gunther Wenz kommentiert diesen Sachverhalt so:

<sup>5</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, bes. 31–45.

<sup>6</sup> Gunther Wenz, Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie, Göttingen 2011, 183 [Hervorhebung: K. B.].

<sup>7</sup> Wenz, Christus (s. Anm. 6) 181f.

„Wenn Jesus mit Zöllnern, Sündern und sonstigen Separierten Tischgemeinschaft hielt, dann hatte das neben der Funktion gemeinsamen Essens und Trinkens die Bestimmung, ein Zeichen nicht nur sozial-diakonischen Dienstes, sondern eschatologischer Integration zu setzen in Vorwegnahme des kommenden Reiches Gottes, in dem um der väterlichen Liebe Gottes willen auch Gottferne Gnade und Heil finden sollen. Die Tischgemeinschaften, die Jesus hielt, stellten so sinnfällig das Evangelium des Gottesreiches dar, welches Jesus predigte, und können als ein seinem Verkündigungswort zugehöriges Sakrament verstanden werden.“<sup>8</sup>

Welcher Anspruch mit dieser eschatologischen Botschaft vom kommenden Reich Gottes verbunden ist, das fasst der Exeget Helmut Merklein prägnant so zusammen:

„1) Die eschatologische Begründung der Gottesherrschaft bestimmt ihren radikalen Anspruch und ihren radikalen Inhalt [...]:

- a) Alle anderen menschlichen Werte wie Familie, Besitz, ethische Normen, ja selbst die Gebote der Thora und die Sorge um das eigene Leben müssen zurückstehen, wenn es um die Gottesherrschaft geht.
- b) Die Zuwendung zum Menschen muß grenzenlos sein: nationale, religiöse oder soziale Grenzen werden bedeutungslos, so daß Feindesliebe und stets neue Veröhnungsbereitschaft ermöglicht werden.

2) Die eschatologische Ausrichtung der Gottesherrschaft ermöglicht ethische Radikalität [...]:

- a) Weil der Mensch von Gottes Güte bereits bedingungslos angenommen ist, kann er aus der erfahrenen Güte heraus selber radikale Güte und Liebe wagen – bis zur Feindesliebe.
- b) Im Mittelpunkt der Ethik Jesu stehen damit nicht Gesetze, sondern die radikale Güte gegenüber allen Menschen, weshalb im Einzelfall selbst die Gesetzesvorschriften der Thora relativiert werden (z. B. das Sabbatgebot).
- c) Der Christ, der um das Kommen der Gottesherrschaft weiß, kann die Welt nicht sich selbst überlassen, sondern wird sie vom Programm einer göttlich garantierten Heils-Zukunft her gestalten müssen. [...] Die Gottesherrschaft ist alleinige Tat Gottes, aber – und daran hat Jesus keinen Zweifel gelassen – zugleich auch Handlungsprinzip für den Menschen.“<sup>9</sup>

Diese faszinierende und zugleich auch provozierende Botschaft hat die Kirche als Heilssakrament Gottes je neu evangeliumsgemäß und situationsgerecht zu bekennen und zu bezeugen.<sup>10</sup> Und daraus lässt sich dann das Eigentliche der kirchlichen Pastoral so bestimmen: Maßgebender Ziel-Horizont der Pas-

<sup>8</sup> Wenz, Christus (s. Anm. 6) 191.

<sup>9</sup> Helmut Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg <sup>2</sup>1981, 295–299, hier 295f.; 299.

<sup>10</sup> Vgl. Edmund Arens, Christophaxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg/Br. u. a. 1992, 131–149.

toral ist die biblisch überlieferte Reich-Gottes-Botschaft Jesu, ihr Handlungs-subjekt ist die geschichtliche Kirche in all ihren Gliedern und ihr Adressat sind die Menschen in der Welt von heute.

### 3. Pastorales Handeln als symbolische „Christopraxis“

In der Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Handlungstheorien bemühten sich bereits in der jüngeren Vergangenheit immer wieder praktische Theologen, eine spezifisch-christliche Handlungstheorie zu entwickeln. Als einer der ersten hat Ottmar Fuchs dafür plädiert, die „Praktische Theologie als biblisch-kritische Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung“ zu verstehen und entsprechend zu betreiben.<sup>11</sup> Damit wollte er ausdrücken, dass er neben der unverzichtbaren Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse einen stärkeren „Rückbezug auf die jüdisch-christliche Tradition und besonders auf die Bibel und ihre kirchliche bzw. ketzerische Rezeptionsgeschichte in der praktisch-theologischen Forschung“ für nötig hält.<sup>12</sup> An dieses Anliegen möchte ich bei meinen folgenden Überlegungen anschließen.

In normativer Bezugnahme auf das *biblische Zeugnis über Jesus, den Christus*, möchte ich das Spezifikum *pastoralen* Handelns darin festmachen, dass es als *symbolische „Christopraxis“*<sup>13</sup> zu qualifizieren ist. Damit soll einem doppelten Problem Rechnung getragen werden:

a) Die diachrone Distanz zwischen dem historischen Jesus und der heutigen Kirche lässt es nicht zu, dass Jesus von Nazaret und seine Reich-Gottes-Verkündigung in der Gegenwart einfach anachronistisch kopiert werden können. Seine Botschaft muss vielmehr in dynamischer Treue zum christologischen Dogma (Jesus als der *Christus* des kirchlichen Glaubens<sup>14</sup>) je neu in die heutige Situation übersetzt werden, was sich in immer neuen Christusbekenntnissen und kirchlichen Praxisgestalten ausdrücken muss.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung, in: Ottmar Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 209–244, hier 235; vgl. auch Ottmar Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, 55–101.

<sup>12</sup> Vgl. Fuchs, *Praktische Theologie* (s. Anm. 11) 236; vgl. auch Christoph Lienkamp, *Praktische Theologie und Bibelwissenschaft*, in: PThI 31 (2011) 1, 211–224.

<sup>13</sup> Den Begriff übernehme ich von Arens, *Christopraxis* (s. Anm. 10).

<sup>14</sup> Vgl. Bernd Jochen Hilberath – Theodor Schneider, Art. Jesus Christus/Christologie. B. Systematisch, in: Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1984, 240–256.

<sup>15</sup> Vgl. Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg/Br. u. a. 1977.

b) Die ontologische Differenz zwischen dem absoluten Heilsanspruch Christi als universalem Retter der Welt und der geschichtlich-kontingenten pastoralen Praxis der Kirche wirft die Frage auf, wie man als kirchliche Bekenntnisgemeinschaft überhaupt zum wahren „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) für die christologische Heilsverheißung werden kann, ohne ideologisch bzw. religiös-fundamentalistisch die eigene kirchlich-kontingente Praxis zu verabsolutieren (zu vergöttlichen) und damit andere Wahrheiten unterdrücken zu müssen.

Diesem zweifachen Problem möchte ich durch die Rezeption der Symboltheorie von Heribert Wahl<sup>16</sup> Rechnung tragen, indem ich von *symbolischer Christopraxis* spreche; denn nach der genannten Symboltheorie ist gerade die Differenz zwischen dem Symbol-Inhalt (hier: Gott/Jesus Christus) und dem Symbol-Zeichen (hier: Kirche in vielförmigen pastoralen Praxisgestalten) die Voraussetzung dafür, dass über ein religiöses Symbol heilsam-befreiende Erfahrungen gemacht werden können.

Die symbolische Struktur von Religion allgemein, und damit auch von christlicher Religion, ergibt sich für Wahl grundlegend daraus, dass der transzendente Gott dem geschichtlichen Menschen nicht unmittelbar zugänglich ist, nicht direkt von Angesicht zu Angesicht geschaut werden kann und somit als sinnlich abwesend erfahren wird. Die von der christlichen Religion verwendeten kommunikativen und rituellen Zeichen (z. B. die Heilige Schrift, das Symbolum oder die Sakramente) repräsentieren damit immer etwas für die sinnliche Erkenntnis „Abwesendes“, „Verborgenes“ und letztlich in Raum und Zeit „Unfassbares“, nämlich Gott und seine Heilswahrheit. Der biblische Gott ist daher „nie in direktem Zugriff, sondern nur in symbolisch ermöglichtem Erleben zugänglich“<sup>17</sup>. Er bleibt der Abwesende, der geschichtlich nur symbolisch erfahren werden kann; vor allem in seinem Ur-Symbol Jesus Christus.<sup>18</sup>

Damit theologisch stimmige Gotteserfahrungen gemacht werden können, sind nach Wahl zwei Voraussetzungen zu beachten:

a) Das jeweilige religiöse Symbolzeichen muss einerseits zu dem ihm begegnenden Subjekt passen; dieses Passen („fitting together“<sup>19</sup>) meint theologisch die Beziehungsmodalität des *Glaubens*. Nur im vertrauensvollen Glauben (*fides qua*) werden bestimmte religiöse Zeichen, z. B. Sakramente, zu Symbolzeichen für Gott. In solchen Symbolen ist Gott dann aber nicht „nur symbol-

<sup>16</sup> Vgl. Heribert Wahl, *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie*, Freiburg/Br. u. a. 1994.

<sup>17</sup> Wahl, *Glaube* (s. Anm. 16) 237.

<sup>18</sup> Vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg/Br. u. a. 1979.

<sup>19</sup> Wahl, *Glaube* (s. Anm. 16) 235.

lich“, sondern immer real gegenwärtig, weil im Symbol die heilend-befreiende oder kritisch-konfrontierende Gegenwart Gottes tatsächlich real erfahren wird.

b) Andererseits muss das Symbol dem glaubenden Subjekt so präsentiert werden, dass die „Differenz“<sup>20</sup> zwischen dem religiösen Symbolzeichen und dem darin repräsentierten „*abwesenden Gott*“ offen bleibt, damit der Glaubende seine *eigene Gotteserfahrung* machen kann. Das Symbolzeichen repräsentiert Gott zwar real und wirkmächtig, darf ihn aber nicht differenzlos ersetzen. Wo jedoch diese symbolische Differenz im praktischen Glaubensvollzug aufgehoben wird und das Symbolzeichen Gott ersetzt, da gerät es in Widerspruch zu Gott; es wird nach Wahl zum „Diabol“, weil es sich dem ihm begegnenden Subjekt nun selber aufzwingt, anstatt das Subjekt in die befreiende Möglichkeit zu versetzen, über das Symbolzeichen Gott eigenständig entdecken und erfahren zu können. Das diabolische Glaubenszeichen hat dieselbe Wirkung wie ein autoritärer Vater, der von seinen Kindern strikte Unterwerfung und differenzlose Anpassung an seinen Willen verlangt, während ein guter Vater – und analog dazu der biblische Gott – seinen Kindern so begegnet, dass sie durch seine Autorität zum Wachsen und Reifen animiert werden, indem er ihnen Freiräume (empathische „Lernräume“) zur Selbstverwirklichung eröffnet.

Das vielbeachtete Apostolische Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“<sup>21</sup> von Papst Paul VI. aus dem Jahr 1975 bringt diese symbolische Differenz dadurch zum Ausdruck, dass es dem Sendungsauftrag der Kirche die göttliche Gnade voranstellt: „Evangelisierung ist in der Tat *die Gnade* und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität.“<sup>22</sup> Evangelisierung ist immer zuerst Gnade; denn wie könnte sich sonst eine kirchliche Gemeinschaft anmaßen, mit ihrer menschlichen Schwachheit und Begrenztheit Gott und seine absolute Wahrheit angemessen zur Sprache und zur Darstellung zu bringen? Nach Ralf Miggelbrink<sup>23</sup> ist auch das vieldiskutierte „subsistit“ in „*Lumen gentium*“ genau in diesem Sinn zu verstehen; nur dank der göttlichen Gnade „subsistit“ die einzig wahre Kirche Christi in der geschichtlich existenten katholischen Kir-

<sup>20</sup> Vgl. Wahl, Glaube (s. Anm. 16) 242–246.

<sup>21</sup> Deutscher Text in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, Bonn 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2).

<sup>22</sup> *Evangelii nuntiandi* (s. Anm. 21) Nr. 14 [Hervorhebung: K. B.].

<sup>23</sup> Vgl. Ralf Miggelbrink, Ökumene in schwierigen Zeiten, in: *Lebendige Seelsorge* 61 (2010) 1, 2–7, hier 7.

che, was zugleich impliziert, dass auch „außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (LG 8).

#### 4. Biblische Geschichten als Modellgeschichten einer symbolischen Reich-Gottes-Pastoral

Aufgrund dieser symboltheoretischen Einsichten ist der christliche Glaube nur als symbolische Beziehungserfahrung „wahr“; denn nicht das Symbolzeichen als solches, also z. B. eine dogmatische Formel oder ein konkretes Schrift- oder Katechismuszitat, sichert verlässlich und treu die Wahrheit Gottes. Entscheidend ist vielmehr, ob das jeweilige Symbolzeichen in der pastoralen Kommunikation eine dem biblischen Gott entsprechende Erfahrung ermöglicht bzw. auslöst. Nur wenn im dargebotenen religiösen Symbolzeichen der biblische Gott der Liebe und Barmherzigkeit, der Gott der Freiheit und der Gerechtigkeit erfahren werden kann, ist das Symbol „wahr“.

Wenn die Pastoraltheologie zu ihrer Orientierung auf Jesus zurückgreift, dann muss sie demnach die biblisch erzählten (Jesus-)Geschichten als Symbolgeschichten verstehen. Und manche dieser Geschichten tragen in sich selber eine derartige Erzählstruktur, dass sie geradezu als Modellgeschichten einer symbolischen Christopraxis rekonstruiert werden können. Beispielhaft möchte ich dies an der biblischen Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin<sup>24</sup> aufzeigen; dabei geht es jedoch ausschließlich um die symboltheoretisch entschlüsselte Botschaft des Textes selber und nicht um die Frage, wie der historische Jesus damals gehandelt hat:

##### 4.1 Die Grundversuchung der Pastoral, Gottes Heilswillen auf „kirchliche“ Gesetze zu reduzieren

Nach der Einheitsübersetzung lautet der einschlägige Text:

„Da brachten die Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau, die beim Ehebruch ertappt worden war. Sie stellten sie in die Mitte und sagten zu ihm [Jesus]: Meister, diese Frau wurde beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt. Mose hat uns im Gesetz vorgeschrieben, solche Frauen zu steinigen. Nun, was sagst du? Mit dieser Frage wollten sie ihn auf die Probe stellen, um einen Grund zu haben, ihn zu verklagen. Jesus aber bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde.“ (Joh 8,3–6)

Abgesehen von der hinterlistigen Frageabsicht, Jesus auf die Probe zu stellen, erweist sich die hier geschilderte Begegnungsform der Schriftgelehrten und Pharisäer mit der Ehebrecherin theologisch als prekär. Die Schriftgelehr-

<sup>24</sup> Vgl. Joh 7,53 – 8,11.

ten und Pharisäer bringen zwar zweifellos ein relevantes religiöses Symbolzeichen, nämlich die Thora, ins Spiel und halten es der Sünderin zu Recht vor, aber sie missachten die symbolische Differenz. Sie unterwerfen die Frau differenzlos der mosaischen Gesetzesformulierung, als ob dieser zeitbedingte Gesetzestext mit dem göttlichen Willen völlig identisch wäre, als ob er unmittelbar den Willen Gottes in dieser Situation ausdrücken würde.

Dieser diabolische Umgang mit dem mosaischen Gesetz hätte die Steinigung der Frau, also wahrscheinlich ihren Tod, zur Folge. Gott würde dabei als ein „autoritärer Vater“ erfahren, der seine schuldig gewordenen „Kinder“ gnadenlos verurteilt. Genau dies aber entspricht weder der biblisch bezeugten Gotteserfahrung Israels noch der neutestamentlichen Reich-Gottes-Botschaft Jesu.

#### 4.2 Pastoral als Kritik und Aufdeckung diabolischer kirchlich-religiöser Praxis

Die zweite Begegnungsszene hat innerhalb der Erzählung eine kritisch-aufklärende Funktion. Jesus weigert sich, das von den Schriftgelehrten und den Pharisäern begonnene diabolische Spiel mit der Frau mitzuspielen. Die entsprechende Textpassage lautet:

„Als sie hartnäckig weiterfragten, richtete er sich auf und sagte zu ihnen: Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als Erster einen Stein auf sie. Und er bückte sich wieder und schrieb auf die Erde. Als sie seine Antwort gehört hatten, ging einer nach dem anderen fort, zuerst die Ältesten.“ (Joh 8,7–9)

Mit der Aussage „*Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als Erster einen Stein auf sie*“ greift Jesus die Differenzproblematik auf und verschärft sie theologisch durch den Sündenbegriff. Die Praxis der Schriftgelehrten und Pharisäer, die ihre zeitbedingte Norm differenzlos mit Gottes Willen gleichsetzen und daher wie Gott auftreten, wird von Jesus als Anmaßung entlarvt; denn wer wie Gott auftreten will, der muss auch sein wie Gott – nämlich ohne Sünde.

Indem also Jesus die Ankläger mit ihrem maßlos überzogenen Selbstanspruch konfrontiert, bringt er sie in eine prekäre Lage. Plötzlich ist der Spieß umgedreht und die verdrängte, aber von Jesus aufgedeckte Differenz zu Gott macht auf einmal die Ankläger zu Angeklagten. Vor ihrem eigenen diabolischen Selbstanspruch müssen sie kapitulieren – und so ziehen sie sich, einer nach dem anderen, beschämt zurück.

#### 4.3 Pastoral als symbolische Christopraxis, die Reich-Gottes-Erfahrungen ermöglicht

Die abschließende Szene ist kurz und dennoch theologisch sehr dicht. Nachdem Jesus der diabolischen Praxis entschieden Widerstand geleistet hat, ist

nun der Freiraum eröffnet, damit die Ehebrecherin wirklich dem wahren Gott begegnen kann. Die diabolischen Ankläger sind verschwunden; keiner hat es gewagt, die Frau zu verurteilen. Nur Jesus ist übrig geblieben – und die Frau. Was nun zwischen den beiden passiert, beschreibt der biblische Text so:

„Jesus blieb allein zurück mit der Frau, die noch in der Mitte stand. Er richtete sich auf und sagte zu ihr: Frau, wo sind sie geblieben? Hat dich keiner verurteilt? Sie antwortete: Keiner, Herr. Da sagte Jesus zu ihr: Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (Joh 8,9–11)

Jesu präsentiert sich der Frau als wahres Gottes-Symbol; bei ihm darf sie nämlich erfahren, dass sie trotz ihrer Schuld nicht verworfen ist, sondern eine neue Chance bekommt. Sie erfährt in Jesus authentisch den liebenden und barmherzigen Gott, der ihre Schuld nicht kleinredet, der ihr aber Versöhnung schenkt und ihr so mitten im Scheitern einen Neuanfang ermöglicht. Jesus präsentiert sich hier als wirklich heilsames Gottes-Symbol, indem er in der Frau neu Selbstachtung und Selbstverantwortung weckt und ihr darin einen Weg zum besseren Lieben eröffnet.

Jesu Handeln überspielt nicht die Realität der Sünde, aber es macht deutlich, wo die religiös entscheidenden Differenzen sind; nämlich nicht zwischen der sündigen Ehebrecherin und den frommen religiösen Autoritäten, sondern zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Schriftgelehrten wie die Ehebrecherin sind vor Gott einander gleich; sie sind alle Sünder. Aber gerade als Sünder steht der Mensch nach der Reich-Gottes-Botschaft Jesu nicht vor einem autoritären Richter-Gott, der bedingungslose Unterwerfung verlangt und den Sünder gnadenlos verurteilt. Nach Jesus steht jeder Mensch vor einem Gott, der maßlos barmherzig und gütig ist und stets neu Versöhnung anbietet. Für diese göttliche Heilswahrheit steht Jesus als Ur-Symbol Gottes; und in der Begegnung mit ihm darf auch die schuldige Ehebrecherin diese maßlose Barmherzigkeit und Güte Gottes real erfahren.

Wer aber solche Erfahrungen macht, der bleibt nicht der alte sündige Mensch; zweifellos hat die Begegnung mit Jesus die Ehebrecherin nicht weniger verwandelt als den Zöllner Zachäus, der zumindest damit anfängt, sein Leben auf mehr Liebe und Gerechtigkeit hin zu verändern (vgl. Lk 19,1–10)! Solche umwandelnden Gotteserfahrungen immer wieder neu anzustoßen und dafür Räume und Strukturen zu schaffen, dafür steht die Pastoral der Kirche in der Nachfolge Jesu.

Prof. P. Dr. Karl Bopp SDB  
 Institut für praktische Theologie mit Schwerpunkt Jugendpastoral  
 Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen  
 Hochschule  
 der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern  
 Don-Bosco-Str. 1  
 D-83671 Benediktbeuern  
 Fon: +49 (0)8857 88-185  
 Fax: +49 (0)8857 88-249  
 eMail: bopp(at)pth-bb.de  
 Web: <http://www.pth-bb.de/pers/bopp.htm>

## Jesus als Heiland: Herz der Praktischen Theologie

Wenn das Thema gestellt ist „Jesus und die Pastoral“, dann geht es letztlich um das Selbstverständnis der Pastoral bzw. der Pastoraltheologie. Die soll im Folgenden etwas eigenwillig skizziert werden.

### I. Orientierungssuche der (Praktischen) Theologie

Die Geschichte der Pastoraltheologie bzw. der Praktischen Theologie war stets gekennzeichnet von der Suche nach den Kriterien, die dem Fach ein zeitgemäßes wissenschaftliches Profil beschreiben könnten. Schon der Begriff Pastoraltheologie gibt eine Ahnung davon, denn Pastoral geht auf das lateinische Wort *pastor* (Hirte) zurück. In Norddeutschland ist dieser Begriff noch heute als Bezeichnung für den Ortspfarrer gebräuchlich. Dessen Aufgabebereich bezeichnen wir als Seelsorge oder als Pastoral. Darin zeigte sich das unmittelbare, auf den Menschen gerichtete Heilshandeln der Kirche. Im Unterschied dazu entwickelte sich die Pastoraltheologie vor allem im katholisch geprägten Raum als reflektierende Theorie des kirchlichen Handelns seit Ende des 18. Jahrhunderts. Sie konzentrierte sich auf das Handeln der Kleriker, also auf die Amtsträger als den offiziellen Hirten zur Bekehrung und Rettung der Seelen. Allerdings weitete sich dieses Fach von der Praxis der Kleriker auf das Handeln der Kirche (Selbstaufbau der Kirche, A. Graf) aus. Und die Pastoraltheologie differenzierte sich auf verschiedene praktisch-theologische Fächer aus: Katechetik, Homiletik, Liturgiewissenschaft, Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie usw.

Praktische Theologie ist somit innerhalb des theologischen Fächerkanons eine Sektion aus mehreren Einzeldisziplinen geworden. Das Selbstverständnis dieser Fächer war natürlich stets vom Zeit- und Praxisverständnis des jeweiligen Kontextes geprägt. Mit der ekklesiologischen Erneuerung durch das II. Vatikanische Konzil (Volk Gottes, Sakrament) haben sich neue Entwürfe und Verständigungszugänge ergeben, und zwar in Richtung einer theologischen Handlungstheorie. Diese versuchte die ganze kirchliche Praxis in der Spannung zwischen den Grundanliegen der Kirche und der Welt theoretisch und konzeptionell auf Handeln hin zu reflektieren. Karl Rahner prägte das Wort von der „existentiellen Ekklesiologie“. Man suchte den Weg von einer klerikerzentrierten „Pastoraltechnik“, die in der alltäglichen Seelsorge die Doktrin der Kirche zur Anwendung bringen sollte, zu einer erfahrungsorientierten

Theologie. Es ging um eine handlungstheoretische Theologie (Sehen – Urteilen – Handeln), die den gesellschaftlichen Entwicklungen und den unterschiedlichen Kontexten Rechnung trug. Es entstanden in der nachkonziliaren Phase unterschiedliche Profile in der Bestimmung von Praktischer Theologie, z. B.: theologische Theorie kommunikativen Handelns, Sozialpastoral sowie Konzepte im Referenzrahmen von Erfahrung und kirchlicher oder gesellschaftlicher Orientierung, Evangelisierungsparadigma, Wahrnehmungstheorie bzw. Ästhetik sowie Befreiungstheologie und Feministische Theologie. Von daher forcierten die Methodendiskussionen die Verhältnisbestimmung zu den Human- und Sozialwissenschaften sowie zu den anderen theologischen Disziplinen und zum System der Kirche(n). Alle Aspekte sind wertvoll und unverzichtbar. Aber kein Blickpunkt packt das Ganze. Sie bewegen sich jedoch zwischen dem Humus der Erfahrungswelt und der Vision christlicher Existenz.

## II. Pastoral zwischen Wirklichkeit und religiöser Deutung

Das Verständnis von Pastoral und damit von Praktischer Theologie schwankt zwischen den beiden Hauptpolen Wirklichkeit und Vision. Welche Wirklichkeit meint man? Welche Vision? Wie Realitäten empirisch bzw. hermeneutisch erheben und welche theologischen Gesichtspunkte gewichten? Es stellt sich die Frage nach dem Glaubensverständnis. Ist der Christ durch die Zugehörigkeit zur wahren Kirche gerettet (katholischerseits) oder durch den individuellen Glauben (evangelischerseits)? In beiden Fällen lag letztlich die menschliche Leistung im Mittelpunkt.

Im kirchlichen und pastoralen Betrieb lauerte durchaus die Gefahr, von spekulativen Normen und moralischen Doktrinen bzw. von der reinen Lehre auszugehen, über deren Geltung die Kirche als organisiertes System wacht. Entspricht dies aber der Wirklichkeit und dem Humus des Lebens, auch mit seinem „Dreck“? Es wird realitätsfern leicht propagiert, wie es sein sollte. Es wird aber nicht genügend gefragt, ob und wie man auch kann, was man sollte oder müsste. Wer ist dagegen gefeit? Aber schon darin liegt eine Aufgabe für die Praktische Theologie, nämlich die idealen theologischen Systeme und das zentralistisch übersteuerte und patriarchale System der Kirche nach seiner Realitätstauglichkeit zu hinterfragen. In diesem Erfahrungsrahmen stellt sich dann die Frage nach dem, was trägt und woraufhin wir die Hoffnung setzen dürfen. Moralische Höchstpreise können dabei nur jene predigen, die nicht selber handeln und im unmittelbaren Spannungsfeld des Lebens stehen. Dieses Spannungsfeld ist keine gesicherte Statik einer Institution, einer Rolle oder Doktrin, sondern Prozess – ein Leben lang. Im Prozess des Lebens und

seiner Entfaltung zeigt sich und kommt auf die Dauer an den Tag, wes Geistes Kind ich bin, wo wir etwas wagen oder verweigern oder aussitzen. Es zeigt sich, welche Absichten oder Rücksichten uns steuern und ob man Freiheit wagt und anderen zuspricht. Die größte Gefahr ist jeweils, sich und andere zu unterschätzen; die zweitgrößte Gefahr ist indessen, sich und andere zu überschätzen. Der Prozess des Lebens zwischen destruktiven und konstruktiven Bedingungen verrät auf Dauer, ob man auf den Sand von Lebenslügen oder auf den festen Grund von Ehrlichkeit und Offenheit gebaut hat. Aufgeschobene, ausgesetzte oder verdrängte Reifungsprozesse melden sich unbarmherzig auf der Tagesordnung der individuellen Biographie. Ihnen ist ein steter Rückkommensantrag eigen, der nicht zur Ruhe kommen lässt, sondern Klärung und Versöhnung anmahnt. Freude und Traurigkeit können somit ein Wink sein, sich der Treue zu sich selber und der Ästhetik des Lebens gegenüber achtsam zu erweisen. Und all dies geschieht in der grundlegenden Spannung zwischen Natur und Kultur, zwischen Körper und Geist, zwischen Leben und Sterbensprozessen, zwischen sinnlicher Vitalität und erotischer Kultur usw. Das Leben ist nur als Prozess und als Wagnis erhältlich.

Natürlich geschieht individuelles Leben und gar personale Entfaltung nicht in einer abgeschlossenen Retorte. Dass ich schon ins Dasein gesetzt bin, weist auf andere Menschen, auf die soziale Dimension menschlicher Existenz hin.

So ist auch der Weg zur eigenen Identität ein Prozess zwischen Fremdbestimmung und Selbstbestimmung. Gerade im Zusammenhang mit der Diskussion um die Taufe im Erwachsenenalter wird auf die Selbstbestimmung verwiesen. Aber lassen sich Lebensprozesse auf das Erwachsenenalter oder gar auf das Alter verschieben? Basieren nicht alle Prozesse des Erwachsenwerdens, der Identitätsfindung als Freiheitsprozess, des Mündigwerdens und der Liebesfähigkeit und des Beziehungsverhaltens und der politischen und sozialen Verantwortung auf ursprünglichen Fremdbestimmungen? Kein Kind wächst schicksalslos auf. Neutrale Anfangsbedingungen gibt es nicht, auch nicht im religiösen Verhalten und gegenüber den Werten des Lebens und der Würde des Menschen.

In diesem Lebenslauf können auch die Fragen erwachen nach dem, was mehr ist als all das, was man haben, kaufen, bezahlen, machen, erwerben, ertrotzen und behaupten kann. Die praktische Begabung emergiert zur künstlerischen und existentiellen Intelligenz. Der Mensch sucht nach emotionalen und sinnorientierenden Energiequellen und nach Licht für die Fragen über den Tag hinaus, und dies immer in der Balance zwischen Nähe und Distanz zu sich und zu den anderen. Und dieser Lebensvollzug ist eingebettet in das geschichtlich umfassendere Geschehen der kosmischen Welt, das uns ahnen lässt, wo die Schöpfung emergiert, sich selbst erschafft und erarbeitet und in



der Kreatur bzw. im Bewusstsein und im Gemüt des Menschen zu sich selber erwacht (Geburtsstunden der Kultur). Und in diesem Erwachen hat die menschheitsalte Geschichte gelernt, nach dem Sinn des Lebens zu fragen und in diesem Horizont den Schöpfer Gott zu nennen. Spuren zu Gott, mehr nicht, aber immerhin. Und um nun gleichsam einen kühnen Sprung zu wagen: In dieser Evolution der Schöpfung und Geschichte des menschlichen Werdegangs des Lebens hat Gott, der Geheimnis ist, sein Schweigen gebrochen: in Jesus von Nazaret. Er ist in Person das Ja Gottes zu einem jeden Menschen. So schlummert in jedem Menschen – bei allem Guten und Bösen – jene Lebenstiefe und Hoffnung, die wir von Jesus als Christus bekennen. Damit sind das Leben als Prozess einerseits und die Orientierung am Leben und Handeln Jesu andererseits als die wesentlichen Pole für Christsein bzw. für praktisch-theologisches Handeln und Arbeiten markiert.

### III. Zugänge zu Jesus?

Wenn wir uns für die Orientierung des Christseins auf die Botschaft und auf die Praxis Jesu besinnen wollen, dann stellt sich sogleich die Frage nach den zuverlässigen Quellen und Zugängen zu seinem Leben. Gibt es einen Weg über den Wortlaut der biblischen Schriften? Mit dem Bezug zur Selbstdeutung und zum Handeln Jesu gewinnt die Kirche mit ihrer pastoralen Praxis (und der praktisch-theologischen Theoriebildung) eine kritisch-prophetische Distanz zur Gegenwart und schöpft daraus zugleich die entscheidenden Impulse für ihren Dienst in der Welt von heute.<sup>1</sup>

Bis vor wenigen Jahrzehnten schien die dogmatische Doktrin für den christlichen Glauben Gewähr zu bieten (deduktiver Weg). Mit der Leben-Jesu-Forschung vor etwa 150 Jahren versuchte man vor allem auf evangelischer Seite, historische Zuverlässigkeit zu gewinnen. Schon Albert Schweitzer äußerte sich sehr kritisch gegenüber dem Versuch, einen geschichtlich unbezweifelbaren Zugang zur Biographie Jesu zu finden, um an dessen Lebensweg Christsein abzulesen.

Die formgeschichtliche Exegese bzw. die historisch-kritischen Methoden machten dies erst recht offenkundig. Auch unsere heutigen Zugänge zu Jesus von Nazaret sind vom Prozesshaften allen Lebens und den Spannungen zwischen Individuen und Gemeinschaft sowie zwischen Vergangenheit und Gegenwart geprägt. Wir gewinnen so nur durch die Interpretationen der ersten Christengenerationen und der Gemeinden einen „indirekten“ Zugang. Die neu-

<sup>1</sup> Vgl. Leo Karrer, *Jesus: Vision und Praxis christlichen Lebens*, in: Herbert Haslinger u. a. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie I*, Mainz 1999, 144–156.

testamentlichen Texte hatten ihren „Sitz im Leben“ in den konkreten Lebensbedingungen und verschiedenen Kontexten der damals werdenden Kirche, als sich die Naherwartung immer mehr verzögerte und man sich in der Zeit einrichten musste, als diese sich so hinzog. „Wir können von Jesus von Nazaret praktisch gar nichts sehen, es sei denn durch die Brille der ersten Christinnen und Christen, d. h. durch die Brille der frühen Kirche.“<sup>2</sup> – Der historische Jesus ist somit nicht einfach wortwörtlich als Norm zu rekonstruieren, gar noch von unseren heutigen Kirchensorgen her wie z. B. das Wesen der Kirche, des kirchlichen Dienstes oder des Priesters. – Nun kennt auch die exegetische Forschung widersprüchliche Positionen, wenn sie zum Urgestein der Jesusüberlieferung vorstoßen will.<sup>3</sup> – Ist es also nicht verwegen, sich für das heutige Handeln schlicht auf die Praxis Jesu berufen zu wollen? Dieses Argument würde nur stechen, wenn zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlichen Christus ein unüberbrückbarer Gegensatz unterstellt würde. In der Apostelgeschichte (9,2) ist die Rede vom „neuen Weg“, denn Saulus verfolgte die „Anhänger des neuen Weges“ unnachgiebig. Diese Metapher bietet eine Hilfe. Wir sind auf die Bewegung, die von Jesus ausgegangen ist, verwiesen, die sich auf den Weg und die Botschaft Jesu ausschlaggebend bezieht. Aber diese Beziehung wird in verschiedenen Erfahrungskontexten unterschiedlich artikuliert, verkündet und kommentiert. Im Grunde genommen ist es heute gar nicht anders. Das zeigt auch der Wandel im Traditionsbegriff. Die guten Traditionalisten sind nicht jene, die mutwillig im 19. oder gar 16. Jahrhundert stoppen und die damaligen Verhältnisse statisch konservieren wollen, sondern jene, die den ganzen Reichtum der Tradition als Prozess zurück bis zu den biblischen Quellen ernst nehmen wollen. Dann sind wir für die Lösung aktueller Probleme in „bester“ Gesellschaft. „Die echteste Interpretation der Bibel ist die Kirche selbst in ihrer Geschichte und in ihrem jetzigen Leib und Leben, in ihrem Aufbruch und in ihrer Umkehr.“<sup>4</sup>

Der Bezug zum Weg und zur Botschaft Jesu erfüllt seinen Sinn dadurch, dass er uns Zugang eröffnet zu dem, was Jesus wollte und was sein Anliegen gewesen ist. Genau am Willen bzw. am Anliegen Jesu misst sich jeweils die Kritik, wann immer Versagen und Verrat der christlichen Gemeinde zu beklagen sind. Dabei darf nicht übersehen werden, dass Gott nicht in den Text hinein, sondern in der Person Jesu von Nazaret lebendiges Wort geworden ist. Somit gehört zum nie auslotbaren Anliegen oder Sinngehalt der Botschaft

<sup>2</sup> Hermann-Josef Venetz, *So fing es mit der Kirche an*, Zürich <sup>4</sup>1990, 12.

<sup>3</sup> Vgl. die einschlägigen Beiträge von Jens Schröter, Lukas Bormann, Gerd Theißen, Annette Merz, Thomas Schmeller, Ingo Broer und Thomas Söding in: *zur debatte*, Themen der Kath. Akademie in Bayern 5/2012, 1–23.

<sup>4</sup> Venetz, *So fing es mit der Kirche an* (s. Anm. 2) 38.

Jesu nicht nur sein über ihn überliefertes Wort, sondern sein Lebensweg, sein Tun und Verhalten, seine Beziehungen zu den Menschen. Was zeigte sich im Prozess seines Lebens und durch den Karfreitag hindurch, was es mit ihm, mit seiner Botschaft und mit seinem Gott, den er „meinen Vater“ nannte, auf sich hatte? Im Folgenden sollen diese Aspekte auswahlweise an seinen Begegnungen mit Menschen und seinen Verhaltensweisen ihnen gegenüber bruchstückhaft durchbuchstabiert werden.

#### IV. Für Jesus steht der Mensch in der Mitte: das entscheidend Menschliche

##### 1. Jesus: Heiland

Am Verhalten und an der Verkündigung Jesu, wie sie in den Schriften des Neuen Testaments zugänglich sind, ist für uns abzulesen und zu verstehen, was oft formelhaft von Jesus als Christus gesagt wird, dass er nämlich in Person für uns „Heil“ bedeutet.

Aus den Begegnungen Jesu mit den Menschen mit höchst unterschiedlichen Lebenshintergründen, Lebensgeschichten und Lebensbedingungen wird überdeutlich, dass er alle Menschen ernst nimmt. Erinnerung sei an die Ehebrecherin, an die Samariterin am Jakobsbrunnen, an den Zöllner, an Nikodemus, an Pilatus, an den reichen Jüngling, Maria und Martha, Lazarus. – Im Verhalten Jesu den Menschen gegenüber entäußert sich sozusagen eine einzigartige Parteilergreifung für den Menschen, die aus seinem tiefen Gottesverständnis fließt: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und damit sie es in Fülle haben“ (Joh 10,10).

Wenn wir die Haltung Jesu z. B. der Ehebrecherin (Joh 8,1–11) oder Maria von Magdala gegenüber näherhin betrachten, dann fällt auf, wie in seinem Verhalten eine mutmachende und aufrichtende Hinwendung zu den Menschen schlechthin deutlich wird. – Für die Gegner Jesu steht ja nicht der Mensch in der Mitte ihrer Sorge. Sie lauern den Menschen vielmehr auf, weil für sie Gott ein Herrscher ist, dessen Herrsein sich in einem belastenden Gesetz zeigt, in einer harten Gesetzestreue, in einer ängstlich zu befolgenden und bis in das einzelne Detail hinein geregelten und ritualisierten Religiosität. Dessen kontrollierendes Gesetz bedarf keiner Begründung, sondern ist strikt ohne jegliche Rückfragen und bedenkenlos, d. h. ohne Anfragen an die Sinnhaftigkeit, zu befolgen. Ist es da verwunderlich, dass sich die Menschen gegenüber einem solchen Gott als geknechtete Untertanen, nicht als autonome Subjekte vorkamen, dem man mit Angst begegnete, weil er nie zufriedenzustellen war? Ist es da nicht mehr als verständlich, dass man einen solchen

Gott durch Rituale und Opfer zu beschwichtigen suchte und ihn gnädig zu stimmen trachtete, ihn sozusagen sich kaufen musste? – Demgegenüber geht es Jesus radikal (wurzelhaft) um die Menschen, um ihnen zu helfen, um ihnen Heilung, heiles Menschsein und befreites Selbstwertgefühl zu ermöglichen. Für ihn steht der Mensch im Mittelpunkt, nicht das Gesetz oder der Sabbat (vgl. Lk 6,1–5; Joh 8,1–11 etc.). Ihm geht es nicht primär um die Synagogenordnung oder irgendeine kirchlich-religiöse Disziplin. Er verurteilt nicht; vielmehr geht er auf die Menschen zu, um ihnen neues Leben zu schenken und Zuversicht und Lebenskraft zu eröffnen, indem sie auf- und ausbrechen aus dem, was sie niederhält. Zur Frau, die man steinigen wollte, sagte Jesus die aufrichtenden Worte: „Gehe hin und sündige von jetzt an nicht mehr“ (Joh 8,11). Das muss ja alle Lebensgeister und allen Lebensmut in der Frau geweckt haben.

Die Haltung und das Verhalten Jesu den Menschen gegenüber ist ganz geprägt von seiner Kunde von einem „barmherzigen Vater“, dessen „Herrschaft“ sich als Reich Gottes in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit ankündigt, von einem Gott, der den Menschen als freien Partner ruft und annimmt. In Jesus begegnet uns die Verkörperung dieser Partnerschaft. Dieser Bund Gottes mit den Menschen verbindet die Menschen neu miteinander, lässt sie einander zu Schwestern und Brüdern werden, ändert die Qualität der Beziehungen unter den Menschen, deren ethische Höhe darin besteht, selbst den Gegner und den Feind zu lieben.

Aus dem Verhalten und der Handlungsweise Jesu, auch aus seiner Gesprächshaltung heraus, spricht ein beispielhaftes Ernstnehmen der Gleichheit bzw. der Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit aller Menschen: Sünder, Zöllner, Kranke, Arme, Reiche (der reiche Jüngling), Mitglieder des Hohen Rates, selbst Pilatus (der doch ein Vertreter der Mächtigen war), Frauen und Männer, Angehörige verschiedener religiöser Gruppierungen (vgl. das Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen) usw. Deshalb haben besonders die Armen und geplagten Menschen bei Jesus Hoffnung geschöpft und auf ihn besonders offen angesprochen.

Solches Verhalten und solche Botschaft waren und sind umstürzlerisch. In seinem Verhalten überwindet Jesus nämlich die ausgeklügelte Regie der Gesetzlichkeit in Ethik und Kult. Er sprengt die sakralisierten Formen damaliger Religiosität, die Gottes Handeln gleichsam an menschliche Riten und an von Menschen gesetzte Bedingungen binden wollen und die leicht zu Leistungsfrömmigkeit und damit zu einer religiösen Form des Habenwollens verführen. Dadurch befreit er die Menschen von den Zwängen pervertierender Religiosität und abergläubischer Scheu sowie sklavischer Unterwerfung. Gottes Liebe ist aber nicht durch Leistungsfrömmigkeit und durch erschöpfende Opferreli-

giosität zu erschleichen; wir müssen nicht krampfhaft Gott auf uns gnädig abrichten.

Dadurch, dass Jesus auf die Menschen so zugeht, ihnen allen Bruder wird und durch seine Botschaft vom gnädigen Vater alle Menschen Schwestern und Brüder werden ..., durchbricht er die Ordnung von Arm und Reich, von Unten und Oben, von Freund und Feind, von Mann und Frau, von Gesetz und Gesetzlichkeit, von Schuldigen und Unschuldigen, von Klerus und Laien usw. Er bringt die Ordnung und Grenzen, in denen wir Menschen uns immer wieder einrichten und uns gegenseitig abrichten, durcheinander, indem er auf das Entscheidende zugeht, was uns alle verbindet. Er geht hinter das Gesetz und schenkt aus seiner unmittelbaren Gottesbeziehung heraus in eigener Vollmacht Vergebung.

So erweist sich Jesu Handeln als *heilendes Wirken*, das Dämonen austreibt (heute: versklavende Vitalinteressen, Drogen, öffentliche Meinungen und Vorurteile, Konsumismus etc.) und gesundheitsschenkende Kräfte fördert, zum Leben erweckt, Blinden die Augen öffnet, die vergifteten Atmosphären entgiftet und zerbrochene Kommunikation wiederbelebt und aufbricht – und dies aus einer tiefen Beziehung zu Gott, den er seinen Vater nannte.

Jesus stellt den Menschen in die Mitte, nicht um ihn bloßzustellen oder gar kleinzukriegen, sondern um neuen Sinn und damit Lebensmut, Selbstbewusstsein und Lebenszuversicht zu ermöglichen. Er zeigte, dass Gott richtet, indem er rettet. Das erinnert mich an eine Erfahrung, die mich noch heute berührt. Vor etwa 20 bis 30 Jahren wurde das Wort „Heiland“ in der damaligen Theologie z. T. gemieden. Als unsere Tochter etwa mit sechs oder sieben Jahren die Patmos-Kinderbibel las, entdeckte sie, dass es in der Hl. Schrift für Jesus verschiedene Namen und Bezeichnungen gab: Sohn Gottes, Messias, Menschensohn ... Sie machte mich in einem Gespräch auf diese Entdeckung aufmerksam und meinte nachdenklich: „Aber der schönste Name ist Heiland!“ Das Kind hat etwas empfunden, was die hohe Theologie z. T. nicht wahrnahm. Seither spreche ich leidenschaftlich gerne von Jesus als unserem Heiland.

## 2. Es ist lebensgefährlich, Heiland zu sein

Aber gerade dieses heilende und aufrichtende Wirken Jesu brachte ihn ans Kreuz. Im Zentrum des Karfreitagsgeschehens steht Jesus von Nazaret als Leidender: hingerichtet am Kreuz. Es ist nicht zu verstehen: Jesus, der den Menschen mit seinem Wirken in Wort und Tat zur Offenbarung wurde, was es mit dem Menschen von Gott her auf sich hat, und der uns Kunde brachte von einer Lebenshoffnung, die biblisch mit „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) umschrieben wurde, hat radikal verloren. Er ist elendiglich zugrunde gerichtet worden

und hat auf der ganzen Linie ausgespielt. Die Gegner Jesu waren geschickter und pfiffiger. Sie haben ihr Opfer zur Strecke gebracht. Sie hatten ja ihre religiösen Gesetze, wonach Menschen zu sterben haben. Sie hatten Vorstellungen, wonach die Taten der Menschen gnadenlos geahndet wurden, wenn sie gegen die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit verstießen. Man macht die schreckliche Entdeckung, dass Jesus und letztlich auch Gott sogar mit religiösen Argumenten bekämpft werden.

Die Verhältnisse damals und heute sind eben nicht so, dass lautere, ehrliche und wohlwollende bzw. heilende Menschen zu den Siegern gehören. – Waren damit die Wunder Jesu Täuschungen? Seine Rede vom guten und barmherzigen Gott Utopien ohne jegliche Zukunftsperspektive? Hatte er umsonst gelebt? Ist er damit letztlich umsonst gestorben? Durchkreuzte das Kreuz Jesu nicht den tiefen Sinn seiner Botschaft? Erledigte das Kreuz nicht auch Gott, auf den er sein ganzes Vertrauen und seine Hoffnung gesetzt hat?

Wir können weiterfragen, ob das Kreuz nicht auch für Jesus selber hätte eine Versuchung zur abgrundtiefen Verzweiflung sein können. Karfreitag bedeutete doch für ihn Sterbenselend und Todesangst. Ihm ist nichts an beschämender Entblößung und Erniedrigung und an totalem Scheitern geschenkt worden ... bis hin zur verachtetsten Todesart.

Durchkreuzte somit sein Kreuz nicht auch seine Botschaft von einem Gott, der den Menschen in Liebe nahe sein will? Hätte nicht auch Jesus die grauenvollen Fakten seines Sterbens gegen die Vision vom Reiche Gottes in Frieden, Gerechtigkeit und Liebe und gegen seinen Gott ausspielen können? Hätte nicht auch Jesus rechten können: ‚Wenn du, mein Vater, mir jetzt nicht helfend und befreiend entgegenkommst und dich mir zeigst, dann habe ich mich in dir getäuscht.‘

## 3. Hingabe in größter Gottesferne

Die Warum-Fragen retteten Jesus nicht, befreiten ihn nicht aus seiner verlorenen Situation. Verstehen und Begreifen machen vor der Todesgrenze Halt. Die Warum-Fragen und die Suche nach dem Wozu helfen nicht mehr weiter.

Jesus hat seine Verlorenheit und sein radikales Scheitern vor den Menschen, sein Kreuz und Zerbrochenwerden am Karfreitag nicht gegen Gott aufgerechnet. Er ging seinen Weg – durch das Kreuz, durch das Leiden und Sterben hindurch. So ist sein im Evangelium berichteter letzter Schmerzensschrei: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46; Mk 15,34) kein Ausruf einer Verzweiflung, die die eigene Treue und Liebe aufkündigt. Es ist vielmehr ein Schmerzens-Ruf an Gott, der gerade nicht abgelehnt oder als fraglich angerufen wird, sondern an den man sich – wenn auch in der Not des katastrophalen Zusammenbruchs – wendet und dem

man alles überlässt, weil man endgültig nicht mehr für sich selbst etwas tun und für sich selbst eintreten kann.

Die Kreuzeserfahrung wurde Jesus nicht geschenkt. Die abgrundtiefen Demütigungen wurden nicht gemildert. Daran lässt der Karfreitag keinen Zweifel. Aber Jesus lieferte sich trotz Kreuz dem aus, auf den hin er gelebt und den er geliebt hat und dem er in einsamen Gebetsnächten „begegnet“ ist. Er stellte am Kreuz nicht seine Bedingungen an Gott, sondern überantwortete sich dem, der sich nicht meldet: „In deine Hände lege ich meinen Geist“ (Lk 23,46). Er ließ sich in die dunkle Abgründigkeit und Leere seines Sterbens fallen: „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30).

Sind damit Kreuz und Leid für sinnvoll erklärt? Jesus hat sie nicht gesucht. Aber er hat sein Kreuz und seine Sterbenserfahrung gleichsam auf Gott hin enthüllt, ihm alles überlassen. Dadurch hat er das Leiden nicht gegen Gott, sondern Gott gegen die Tagesordnung des Leidens ausgespielt und gegen die Gesetze des Todes. In Jesus siegt nicht das Kreuz über Gott. Es ist durchbrochen, in seiner Tödlichkeit durchkreuzt. Nicht die Art und Weise der Hinrichtung am Kreuz „sichert“ gleichsam die Erlösung und die Hoffnung, dass einem jeden Menschen sich verheißt, was wir von Jesus glaubend bekennen. Das Entscheidende ist, *wie* Jesus gestorben ist, die *Weise*, wie er sich in aller Ausweglosigkeit hingab, auch wenn er nicht mehr für sich selbst eintreten konnte. Dies war Gott überlassen. Auch wenn Jesus eines natürlichen Todes gestorben wäre, er wäre in Person das erlösende Wort Gottes. Allerdings ist ein solch extremer Weg der Verlorenheit und Gottverlassenheit im Kreuzesgeschehen von einer solch zeichenhaften Dichte für Trotzdem-Hingabe, dass diese Art und Weise des Sterbens die Glaubwürdigkeit der Liebe nicht mehr zu überbieten vermag. Golgotha ist somit nicht die Erlösung oder Liebe selbst, aber ein unüberbietbares Zeichen der Radikalität der Hingabe Jesu und seiner Treue Gott gegenüber. In diesem Horizont darf man dann sagen: Leid und Tod sind wohl für uns Menschen das letzte Wort, aber vom Gott Jesu her nicht das allerletzte Wort. – Es wird Ostern.

#### 4. Bekennendes Zeugnis: Jesus lebt (Ostern)

Den Weg Jesu können wir bis in diese letzte Todesnot und Entäußerung verfolgen. Dann zerreißt der Vorhang unserer Vorstellungswelt. Auch unsere Worte zerbrechen, unsere Vorstellungskraft zerreißt.

Es beginnt bekenndes Reden, der Blick mit den Augen des Glaubens. Im Zeugnis für den auferstandenen d. h. vom Tod auferweckten Jesus fand die Erfahrung der Frauen und Jünger ihren Ausdruck, dass Jesus lebt.

Das will heißen: Gott blieb Jesus treu und beließ ihn nicht unter dem Gesetz des Todes. Er nahm ihn auf in den Kreislauf seines Lebens, in seine

Gemeinschaft. Das ist das Erregende des Ostermorgens: Jesus lebt. Seine Botschaft, sein Leben und Wirken sind nicht vergeblich und sinnlos, sondern beglaubigt. Der Prozess Jesu wird nochmals aufgerollt, beginnt von vorne – aber jetzt mit den Vorzeichen, die von Gott her gesetzt sind.

Für den Karfreitag der Menschheit und für das Leben des Einzelnen gilt: Kreuz, Leid und Sterben, Schuld und Böses sind Wirklichkeit ... wie auch die menschlichen Erfahrungen der Liebe, des Glücks und der Dankbarkeit. Alles Wegsehen und Wegreden der Realitäten hilft nichts und heilt noch weniger.

Aber inmitten dieser Realitäten gilt von Ostern her: Gott steht zu Jesus – auch zum verstorbenen und begrabenen Jesus. Im Abbruch des irdischen Lebens Jesu geschah der Aufbruch zu neuem Leben. – Von Jesus Christus her gilt nun: Das Leid und unsere Schuldverstrickung, die Vergeblichkeit unserer Bemühungen, selbst das Sterben sind keine absolut gescheiterten, keine absolut verfluchten Wege mehr. Unsere Ohnmacht ist nicht das alleinige Maß für das menschliche Leben, sondern die Macht der Liebe, die Jesus uns enthüllt und in seinem Handeln gezeigt hat.

Vom gekreuzigten Jesus her wird das Kreuz zum Zeichen des Durchbruchs, dass Gott den Weg mit den Menschen geht. In diesem Sinn ist es Symbol für die radikale Liebe Gottes. Durch es hindurch enthüllt sich, wie es zwischen Gott und Menschen steht. So ist auch das zu verstehen, was man so leicht „Gericht Gottes“ nennt. Wenn wir uns auf Jesus und seinen Vater einlassen, dann wird unser Leben gerichtet und ausgerichtet. Die eigentliche Sünde wäre somit, dieser rettenden Liebe nicht zu vertrauen, sich nicht lieben zu lassen.

Für uns ist somit entscheidend: nicht verkrampft und verzweifelt auf das Kreuz fixiert zu bleiben, sondern aufzubrechen zum Gekreuzigten, weg vom Grab Jesu hin zu dem, der lebt. „Was sucht ihr den, der lebt, bei den Toten?“ (Lk 24,5). Grablegung und Totenpflege „gelten“ nicht mehr. Das ist und wäre Kreuz-Enthüllung im Alltag unseres heutigen Lebens und in der Herausforderung leidvoller Erfahrungen. Deshalb verbindet sich mit der Osterbotschaft vom auferstandenen Jesus immer wieder die tröstende Mahnung: „Fürchtet euch nicht, ich bin es.“ Christliches Leben verliert sich somit nicht in einer Askese verängstigter Abtötung, sondern in einer Askese befreiender Entfaltung – in der Liebe zu sich und zu den Mitmenschen, letztlich in der Hingabe.

So gilt für unser Leben und, so hoffen wir, auch im Sterben: Nur das auf Jesus und auf seinen Gott hin enthüllte Kreuz dürfen wir verehren. Von Ostern her ist die Zuversicht in die Furchen unseres Lebens gestreut. Wenn wir am Ende unserer Möglichkeiten sind, ist Gott noch nicht am Ende seiner Möglichkeiten. – Gott sei Dank!

## VI. ... und Pastoral und Praktische Theologie

Vor diesem Hintergrund her darf man formulieren, dass das spezifisch Christliche das entscheidend Menschliche meint. Gleichsam auf einige Aspekte begrenzt stellt sich noch die Frage, welche wesentlichen Impulse sich daraus für das Handeln der Kirche als Volk Gottes und für die Praktische Theologie ergeben.

### 1. Einheit von Gottes- und Menschenliebe

Wenn sich in den Weisungen Jesu, wie sie sich vor allem in der Bergpredigt oder in den Gleichnissen niederschlagen, ein Bezug zur Ethik Jesu finden lässt, dann ergibt sich als Summe – in der Formulierung von Karl Rahner – die Einheit von Gottes- und Menschenliebe (Mt 5,17; 22,40). Das bildet den Grundakkord des Lebens Jesu und seines Wortes. Damit ist alles Tun seiner Jüngerinnen und Jünger an diesem „Hauptgebot“ zu messen. Was gegen die Liebe ist, ist a-theistisch, ist gegen Gott. Erst im Tun werden somit Versöhnung, Gerechtigkeit, Liebe glaubwürdig und Glaube als Gottes- und Menschenliebe authentisch. Das bedeutet nichts weniger, als dass der Mensch seine Beziehung zu Gott nicht von seinem Verhalten zu den Mitmenschen trennen kann. Man kann nicht zum Gott Jesu kommen, ohne die Schwester und den Bruder in diese Bewegung miteinbeziehen zu wollen. Die Weisung Jesu ist diesbezüglich „erschreckend“ eindeutig:

„Wenn du deine Gabe auf dem Altar opfern lässt und dich dort erinnerst, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar, und geh, zuerst versöhne dich mit deinem Bruder. Und dann komm und opfere deine Gabe.“ (Mt 5,23f.)

Durch Jesus ist das Verhältnis zu Gott neu bestimmt und bestimmend erneuert worden.

„Der Vater-Gott bietet allen mit dem Reich Gottes das Heil an. Aber es ist gerade die Radikalität seiner Liebe, wie sie im Wirken Jesu in Erscheinung tritt, die das Sündesein der Menschen aufdeckt und auch dies, dass sie eines Neubeginns, der Umkehr bedürfen.“<sup>5</sup>

### 2. Verhältnis von Glaube und Liebe

Geht somit Orthopraxie vor Orthodoxie? Wie ist das Verhältnis von Glaube und Liebe? Oder hat nicht der Glaube doch Vorrang? Mit Berufung auf den ersten Johannesbrief, wo zu lesen steht: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8; vgl. auch V. 11ff.), ist zusammenzufassen, dass wir in der Nachfolge Jesu nicht allein

<sup>5</sup> Joachim Gnilka, Jesus von Nazaret, Freiburg/Br. <sup>4</sup>1995, 212.

dadurch, dass wir Gott „bekennen“, Gottes sind, sondern wenn wir die Liebe tun. Entscheidend bleiben die konkreten, wenn oft auch mühsamen und meist kleinen Schritte der Solidarität, der Liebe, des Verstehenwollens und der Versöhnungsbereitschaft und einer ausharrenden Treue und Gelassenheit, die selbst dem Humor Raum lässt. Darin erfüllt sich (vor allen Positionen in der Kirche und vor allen noch so religiös angereicherten Frömmigkeitsformen) die christliche Identität. Das Vermächtnis der im Geiste Jesu inspirierten Aussagen, wie sie im ersten Johannesbrief zu finden sind, ist kompromisslos grundsätzlich: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt“ (1 Joh 4,8) und: „Wie kann die Liebe Gottes in dem bleiben, der Vermögen hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, den er in Not sieht?“ (1 Joh 3,17). Primär ist somit die Liebe als Haltung und Vollzug, die allerdings vom Glauben her über ihre letzte Tiefe (Sinnhaftigkeit) und Erfüllung gleichsam ins Licht gesetzt wird.

Der „Gegenstand“ der Liebe und einer im Geiste Jesu diakonischen Kirche ist somit nicht die Not der anderen und deren Hilfsbedürftigkeit, nicht die Situationen und Ursachen menschlichen Leids und Versagens, auch nicht Krankheit, Schuld und Sterben, sondern der Mensch selber mit all seinem Suchen und mit all seinen Begabungen. Liebe ist somit nicht nur Konsequenz aus dem Glauben, sondern letztlich konstituierende Dimension des Glaubens.

### 3. Nachfolge Jesu: In Liebe „Die Wahrheit tun“ (Joh 3,2)

Jesus hat in seine Nachfolge gerufen. Wir können dem Ernst, mit dem wir im Glauben zur Umkehr und zur Nachfolge in den Fuß-Stapfen Jesu eingeladen werden, nicht ausweichen. – Die Hoffnung, die uns Jesus eröffnet hat, will in der Mitte unseres konkreten Alltags wahr werden, in vielen kleinen Hoffnungsschritten des Alltags auf-erstehen. Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes in Frieden, Gerechtigkeit und Liebe ist untrennbar verbunden mit dem Ruf Jesu zur Umkehr, mit der Einladung in seine Nachfolge. Das will nichts weniger sagen, als zu handeln versuchen, wie Jesus gehandelt hat. In einer Kurzformel ausgedrückt könnte man sagen, Christsein bedeutet, Jesus Christus zu praktizieren, seine Botschaft in die Tat umzusetzen. Wer versucht, Gerechtigkeit zu üben, Lebens-Mut zu wecken, Versöhnungsschritte zu wagen, Freiheit in Anspruch zu nehmen und zu schenken, Trost zu spenden, und wer andere selbst in aussichtsloser Situation nicht alleine lässt, sondern in Treue mitgeht, handelt im Geiste Jesu, wird zu seinen Anteilen selber Heiland.

Ein Zwischenruf drängt sich auf: Ist das nicht wieder ein zu hohes Ideal und eine moralische Höchstleistung, die doch gar nicht zu erfüllen ist? Es geht nicht um hochgegriffene Ideale, zumal jede und jeder Schuldner gegenüber solchen Ansprüchen bleibt. Trotzdem aber gilt es, gelegen oder ungelegen, die Botschaft Jesu, sozusagen sein Anliegen, vorerst unverkürzt zu ver-

nehmen und auf Jesus zu hören, selbst wenn wir uns nur begrenzt oder eher widersprüchlich auf den Weg seiner Nachfolge begeben können und gleichsam vieles und manches uns und anderen schuldig bleiben. Es geht nicht schon um den „Himmel“, sondern um die vielen kleinen und manchmal größeren Schritte in Hoffnung, im Vertrauen auf den Weg und das Wort Jesu, um eine Lebens-Sicht, die ihre Zuversicht vom Weg und Wort Jesu schöpft. In den unausweichlichen Realitäten dieses Lebens geht es um Zeichen der Hoffnung, dass letztlich Gott es richtet. Und Gott ist kein Angst machender Richter. Gott richtet dadurch, dass er rettet und unser Leben auf Hoffnung ausrichtet. Die Konflikte im Kleinen und Großen werden nicht aufgehoben, die Leiden an sich und an anderen nicht ausradiert. Und aus der Bibel schöpfen wir keine Patentrezepte für die praktische Lösung der gesellschaftlichen Probleme und der menschlichen Sorgen und Impulse für den langen Atem. Wohl aber gewinnen wir Motivation für die Sorge um die Menschen und ihre Welt aus einer Hoffnung in Raum und Zeit, aber auch über Raum und Zeit hinaus.

Dieses widersprüchliche und oft rätselhafte Leben mit all seinem Auf und Ab ist genau die Wirklichkeit, in der die Lebens-Sicht und die Hoffnung, wie sie von Jesus uns vermittelt worden ist, als tätiger Glaube, wie Paulus sagt (Gal 5,6), wirksam werden wollen. Diese Realität ist der Ort für Christen und Christinnen, wo sich der Glaube ausleben und verleblichen will – in guten und in bösen Tagen. Wenn es in der Botschaft Jesu letztlich um „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) und um Heil-Sein der Menschen geht, dann will ein solches Bekenntnis sich als Tat-Glaube umsetzen, wo immer Leben und Lebendigkeit, Menschlichkeit und menschenwürdiges Dasein bedroht, niedergehalten und unterdrückt werden und wo immer Menschen vor den Fragen um den Sinn des Lebens mit sich ringen und sich fragen, wohin denn der eigene Weg und der Weg der ganzen Menschheit gehen. – Christliche Spiritualität, die sich auf Jesus beruft, bewährt sich stets neu und wagt sich in das Spannungsfeld zwischen Glauben und Wirklichkeit, zwischen der Not mit der Gottesfrage oder Glaubenszweifeln und der seligen Freude an Gott – und all das nur in begrenzten Schritten, in der ganzen Brüchigkeit unseres Daseins. Aber der Glaube, der sich auf Jesus Christus stützt, ist ein Glaube, der die Erde und die Menschen liebt.

Das will doch heißen: Christen und Christinnen müssten zu den tapfersten und mutigsten Menschen und zu den waghalsigsten Zeitgenossen gehören, wenn es um das konkrete Miteinander der Menschen und um das Antlitz dieser Erde und um ihre Zukunft geht. Papst Paul VI. sprach einmal von den Gläubigen als „Experten für Menschlichkeit“. Prägnanter und treffender kann man es kaum sagen. Wenn wir in den Kirchen nur Unterstände für verschuchte, verängstigte und ängstliche und auf Sicherheiten fixierte Leute

suchten, dann müsste in der Tat gefragt werden, wie es um die prophetische Kraft und um den Glauben an einen Gott, der das Leben der Menschen will, bestellt sein muss. Müssten nicht gerade auch unter den Christen jene Menschen aufstehen, die mit Pionier-Mut und mit der ganzen Kraft der geschenkten Lebens-Hoffnung nach Maßgabe der seelischen Kräfte und des Verstandes bis an den Rand zu gehen wagen, wann immer es um die großen Fragen und herausfordernden Probleme der Menschen und deren Lösung geht? – So führt die Orientierung an Jesus von Nazaret weit über den einzelnen Menschen hinaus, aber ebenso in die Mitte seines Daseins hinein.

Prof. em. Dr. Leo Karrer  
Jardins du Salesianum 5  
CH-1700 Fribourg

## Jesus: ausgetrickst und aus dem Spiel genommen?

Eine ethnographisch orientierte pastoraltheologische Spurensuche

„Ich bin Jesus, sagte er. Aber das nützt auch nichts.“<sup>1</sup>

(Peter Henisch, *Der verirrte Messias*)

„Ich weiß nur eines: Wenn die Menschen nicht mitarbeiten,  
wird nie ein Wunder Erfolg haben.“<sup>2</sup>

(Els Beerten, *Als gäbe es einen Himmel*)

### I.

Der österreichische Autor Peter Henisch veröffentlicht 2009 bei Deuticke einen Jesus-Roman mit dem Titel „Der verirrte Messias“. Henisch „kommt seinen Lesern mit Religion“, wie es der Reporter in der Tageszeitung „Kurier“ im Interview formuliert. Dieser bejaht, meint jedoch, dass man Religion nicht mit „Alpintrottelkatholizismus“ verwechseln solle.<sup>3</sup> – Wovon handelt Henischs Jesus-Roman, der zugleich ein Liebes-, Brief- und Reiseroman ist?

Auf dem Flug nach Israel trifft die Literaturkritikerin Barbara den postsowjetischen Migrant Mischa Myschkin, vom dem sie sich „spirituell belästigt“ fühlt. Dieser ist im Begriff, zu seinen Wurzeln zurückzukehren. Er ‚muss‘ auf Spurensuche und Erinnerungsreise ins Heilige Land gehen, will sich dort Klarheit über seine Identität verschaffen, sich mit sich selbst in eins bringen, sicher werden, dass er tatsächlich Jesus ist. Und er lässt Barbara lebhaft an dieser Suche teilhaben – über weite Strecken des Romans in bunten Luftpostbriefen und E-Mails, die er ihr, die inzwischen nach Deutschland zurückgekehrt ist, aus Israel schickt.

Henischs Roman wechselt elegant zwischen den Zeiten und Welten, erzählt eben noch in der Jetzt-Zeit und überblendet dann geschickt und kaum merklich in neutestamentliche Szenerien. Jesus-Episoden werden neu erfunden und anders erzählt, im Gestus einer intimen Kennerschaft. Woher weiß dieser Mischa das? Ist er mehr als bloß ein religiöser Schwärmer und messianischer Hochstapler? – Der Roman lebt über weite Strecken von der

<sup>1</sup> Peter Henisch, *Der verirrte Messias*, Wien 2009, 255.

<sup>2</sup> Els Beerten, *Als gäbe es einen Himmel*, Frankfurt/M. 2011, 600.

<sup>3</sup> Vgl. <http://www.peter-henisch.at/presse2.htm#kurier> (22.8.2012).

bewussten Unschärfe, in welchem Verhältnis Mischa Myschkin und Jesus/Jeschua stehen. Henisch gelingt es, die Leser/-innen mit der existentiellen Problematik des Protagonisten zu befassen und mit seiner Frage zu ‚infizieren‘: Wer ist er, Mischa Myschkin? Ein Psychopath, dem man helfen und von seiner fixen Idee befreien muss, wie dies Barbara nach ihrer späteren Wiederbegegnung mit dem in Rom Gestrandeten tun will? Oder ist er vielleicht doch der wiedergekehrte Messias, aus dem (wieder einmal) nichts wird, der in seiner Mission auch ‚im zweiten Anlauf‘ scheitert? Vielleicht hat ja die Erlösung damals vor zweitausend Jahren gar nicht stattgefunden ... Mischa jedenfalls beginnt in Henischs Jesusroman an sich und seiner eigenen Messianität zu (ver-)zweifeln und irre zu werden, weil er immer weniger an die Messianität Jesu glauben kann.

„Nicht am Kreuz gestorben, nicht wirklich begraben, nicht abgestiegen zu den Toten, folglich nicht auferstanden! Wenn *das* die Wahrheit ist, dann bin ich ein Versager. Und ausgetrickst haben sie mich, verdammt noch einmal! Sie haben mich einfach aus dem Spiel genommen!“<sup>4</sup>

Von seinen Freunden und Anhängern ausgetrickst, aus dem Spiel genommen, aus dem Verkehr gezogen. Einmal angenommen, der ‚echte‘ Jesus käme im Jahr 2012 wieder – was würde er über den Zustand der Welt und der Kirche, was würde er über die pastoralen Realitäten hierzulande sagen?

## II.

Planungssitzung des Kinderkirchenteams in einer katholischen Pfarrgemeinde am Stadtrand von Baden-Baden. P., Mutter von zwei Söhnen und Mitglied des Kinderkirchenteams, erzählt vom ‚Auftrag‘, den sie von ihrem sechsjährigen Sohn H. bekommen hat: Das Kinderkirchenteam solle Gottesdienste planen, in denen man etwas von Jesus erfährt. Das sei sonst in der Kirche nicht garantiert. Das Argument ist überzeugend, die Erwachsenen folgen dem Vorschlag des Sechsjährigen, entwickeln einen einjährigen Jesus-Zyklus.

Jesus – ein Verschwiegener, ein Unbekannter? Einer, von dem man ‚in der Kirche‘ wenig, zu wenig erfährt? Ich komme ins Nachdenken: Was wird Kindern (und Erwachsenen) von denen, die in der Kirche das Sagen haben, mit welcher Absicht von Jesus erzählt und was wird ihnen verschwiegen? Welche Jesus-Bilder werden entworfen – in Kinderbibeln und religiösen Liedern alter und neuer Provenienz? Was bildet sich ab in der religiösen Feierpraxis im Lauf eines Kirchenjahres? Für den sechsjährigen H. erscheint das, was er zu sehen und zu hören bekommt, offensichtlich rudimentär und rätselhaft: Da

<sup>4</sup> Henisch, Messias (s. Anm. 1) 359.

wird an Weihnachten von der Geburt eines Kindes erzählt – möglicherweise war H. beim szenischen Krippenspiel sogar als Hirte, Wirt, Josef oder Bote des Kaisers Augustus beteiligt –, und nur wenig später hört H. vom grausamen Tod dieses Jesus, der nun kein Baby, sondern ein erwachsener Mann ist. Wie kann das so schnell gehen? Und was war da dazwischen? Wo ist Jesus in die Schule gegangen, mit wem hat er gespielt? Hatte er Geschwister, mit denen er gestritten? Und als er dann groß war: Wie hieß die Frau, die er heiratete? Und seine Kinder? Mit welchem Beruf hat er Geld verdient? Doch nicht genug: In H.s Kirche, im katholischen Kindergarten, den er besucht, und in seiner Kinderbibel ist an Ostern nicht nur von Jesu Ermordung die Rede, sondern auch von dessen Auferstehung ... Auferstehung? Aufstehung? Was ist denn das?

## III.

Frau R. legt mir bei meinen regelmäßigen Krankenkommunion-Besuchen das vielbändige Werk von Maria Valtorta, „Der Gott Mensch. Leben und Leiden unseres Herrn Jesus Christus“ („L'Evangelo come mi è stato rivelato“), wiederholt wärmstens ans Herz. Sie liebt die detailreichen, farbenprächtigen Schilderungen, insbesondere den weit verzweigten familiären Kosmos Jesu, den Maria Valtorta erschaffen hat. Dieser religiöse Roman ist für Frau R. ‚Evangelium‘, sie nimmt die Bücher für ‚bare Münze‘. All das in ihrer klein gewordenen Welt: Das Haus verlässt sie nur mehr mit fremder Hilfe und anlässlich von Arztbesuchen, angewiesen auf die Hilfe polnischer Pflegerinnen, mit denen sie notgedrungen unter einem Dach lebt und sich arrangieren muss. Sie ringt mit der zunehmenden Einschränkung der eigenen Souveränität und ihrer fortschreitenden körperlichen Gebrechlichkeit, die sie nicht akzeptieren will. Und sie steht vor dem eigenen familiären ‚Scherbenhaufen‘, der nur mühsam im Zaum gehaltenen Erinnerung an eine schwierige Ehe, dem Leben der Kinder, das sich so anders entwickelt als gedacht ... Ihren Tagesablauf richtet sie nach dem Programm von frommen TV-Sendern aus. Ich selbst höre mir ihre begeisterten Erzählungen über Maria Valtortas „Gott Mensch“ höflich an, vermeide es aber, auf ihr Angebot einzugehen, doch einmal eines dieser Bücher mit nach Hause zu nehmen.

Heute frage ich mich: Mit welchem Jesus kam Frau R. im Verlauf ihres Lebens wohl in Berührung? In vor- und nachkonziliaren Zeiten? Sehr wahrscheinlich gab es in ihrem Elternhaus keine Bibel, möglicherweise aber einen „Schott“. Was hat der Pfarrer ihrer Kindheit und Jugend von Jesus erzählt? Und was über Lebensleid und Lebensglück? War der offiziell kirchlich vermittelte Jesus, dem Frau R. als erwachsene praktizierende Katholikin begegnete



te, zu langweilig, zu blass und konturlos? Wirkte er leblos auf sie – kein Mensch aus Fleisch und Blut, so dass sie nach Möglichkeiten suchte, einen ‚interessanteren‘ Jesus zu entdecken?

#### IV.

„Jesus liebt Gewalt und möchte dich sanft berühren!“ Im Frühsommer 2011 entdeckte ich bei einem Abendspaziergang ein Graffito mit dieser Botschaft an der Hauswand des Siebenkapellenareals in Innsbruck (Österreich).<sup>5</sup> Links ein männlicher Kopf mit Bart, schulterlangem Haar und einem breiten Grinsen im Gesicht, daneben diese Aussage: „Jesus liebt Gewalt und möchte dich sanft berühren!“ Mit einem Ausrufezeichen versehen, das Wort „sanft“ in Großbuchstaben geschrieben und so vom übrigen Text abgehoben. Ich bin beim Anblick sofort elektrisiert und ausgesprochen unangenehm berührt.

Warum? Was kam mir da entgegen? Was zeigte sich mir da? – Der/die Sprayer/-in reagierte mit dem Graffito offensichtlich auf die Debatte um Missbrauchsfälle in der römisch-katholischen Kirche, die Kirche und Gesellschaft im deutschsprachigen Raum seit Anfang 2010 intensiv beschäftigte. Wie lässt sich die Reaktion des anonymen Sprayers beschreiben? In seiner bildlichen Darstellung rekurriert das Graffito auf die Vorstellung von einem Hippie-Jesus („love and peace“) im Stil der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts. Der Text pervertiert eine Zentral- und Spitzenaussage der christlichen Botschaft. Jesus ist nicht mehr der ‚von Herzen Demütige und Sanftmütige‘ (vgl. Mt 11,29), er liebt Gewalt. Unter dem Deckmantel der Sanftmut – in einer Geste, die Sanftmut lediglich suggeriert und vortäuscht – ist Jesus auf subtile Weise brutal gewalttätig.

„Jesus liebt Gewalt. Er möchte dich sanft berühren!“ Welcher Sprechakt wird hier gesetzt? Handelt es sich um eine Drohung? Oder ist es nicht viel eher als eindrückliche Warnung zu verstehen, mit diesem Jesus und mit denen, die ihn im Munde führen und sich auf ihn berufen, nichts zu schaffen zu haben, weil man ansonsten um die Integrität der eigenen Person fürchten muss? Mit einer pastoraltheologischen Brille betrachtet lässt sich fragen, ob dieses Graffito nicht ein deutliches Indiz dafür ist, dass der Machtmissbrauch

<sup>5</sup> Das Siebenkapellenareal ist eine seit Ende des 18. Jhs. profanierte Heilig-Grab-Kirche im Innsbrucker Stadtteil Dreieinig. Eine Abbildung dieses Graffitos findet sich in: Elke Langhammer, Zwischen uns. Erfahrungen der Geistpräsenz in Seelsorge und Pastoral, in: Willibald Sandler (Hg.), Ein Hauch von Gott. Die Präsenz des Heiligen Geistes in Kirche und Welt. Vorträge der zwölften Innsbrucker Theologischen Sommertage (theologische trends 21), Innsbruck 2012, 190.

kirchlicher Verantwortungsträger das christliche Gottesbild und die Frohe Botschaft nachhaltig in möglicherweise irreversibler Weise verdunkelt und pervertiert.

#### V.

Zäsur. Blickwechsel: Was habe ich eben getan? Eine anfängliche Reflexion des methodischen Vorgehens ist angesagt. Ein zeitgenössisches literarisches Werk zum Ausgangspunkt einer (pastoral-)theologischen Überlegung zu machen oder aber als lohnenden praktisch-theologischen Forschungsgegenstand zu identifizieren, ist seit Jahrzehnten eine gängige, arrivierte Vorgangsweise. Theologen und Theologinnen beschäftigen sich mit (zeitgenössischer) Literatur, weil sie auch Literaturwissenschaftler/-innen und Leser/-innen sind, weil sie literarische Texte als aufschlussreiche Seismographen für die Zeitdiagnostik betrachten und weil sie literarische Texte für theologisch produktiv halten, da sie das Potential haben, konventionelle religiöse und theologische Vorstellungen zu irritieren. Den Ausgangspunkt eines Artikels zum Themenkreis „Jesus und die Pastoral(theologie)“ bei einem jüngeren österreichischen Jesus-Roman zu nehmen, mag deshalb nicht weiter verwundern, wenn auch möglicherweise im Stil etwas essayistisch anmuten.

Was dann entwickelt wird, erscheint weniger konventionell. Die Argumentation nimmt ihren Ausgangspunkt bei Wahrnehmungssplittern aus der pastoralen Praxis und geht an Alltagsbeobachtungen entlang, tastet diese ab, befragt sie, dreht und wendet sie. Die Episoden und Beobachtungen reichen z. T. in meine eigene Tätigkeit als Pastoralreferentin zurück, sie stammen aber auch aus jüngerer und jüngster Zeit. – Es ist ein Risiko, im wissenschaftlichen Kontext „Ich“ zu sagen und „eine beschämend private Sache, wie persönliche Sinneswahrnehmungen es sind, in die öffentliche Angelegenheit wissenschaftlicher Kommunikation“<sup>6</sup> zu überführen. Das, was dort verbalisiert wird, ist Ausdruck einer bestimmten Art des Sehens, Beobachtens und Betrachtens, die ich mit den Jahren als Ressource für mein pastoraltheologisches Arbeiten entdeckt habe: der Reiz und die Faszination, das Kleine und Unscheinbare in den Blick zu nehmen; das, was leise ist und sich nicht in den Vordergrund drängt; das Selbstverständliche, das erst bei näherer Betrachtung unselbstverständlich wird; die (nur) scheinbar episodische Szene, in der sich Exemplarisches zeigt. Im Hinblick auf „Jesus und die Pastoral“ zeigt sich in einer solchen Betrachtungsweise plötzlich unvermutet Neues, Originelles,

<sup>6</sup> Stefan Hirschauer, Ethnographisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen, in: Zeitschrift für Soziologie 30 (2001) 429–451, hier 437.

Nachdenkenswertes und Erschütterndes. Über „Jesus und die Pastoral“ ist pastoraltheologisch noch längst nicht alles gesagt.

Um das Unselbstverständliche, Unvertraute und Fremde in den so vertraut scheinenden individuellen und kollektiven Glaubensvollzügen erkennen zu können, um das eigene „innere Ausland“ (Sigmund Freud), jene Zonen und Bereiche im Eigenen zu entdecken, die überraschend und unerhört ‚anders‘ sind,<sup>7</sup> ist eine methodische Befremdung des eigenen Blicks notwendig.<sup>8</sup> Dabei geht es darum, das weitgehend Vertraute so zu betrachten, als sei es fremd.<sup>9</sup>

Handwerklich-methodisch handelt es sich bei dem hier skizzierten Arbeitsstil um ein ethnographisch orientiertes pastoraltheologisches Arbeiten,<sup>10</sup> bei dem „teilnehmende Beobachtung“<sup>11</sup> und „dichte Beschreibung“<sup>12</sup> einen bedeutenden Stellenwert haben.

<sup>7</sup> Vgl. Lothar Bily, „Sich seiner selbst nicht zu sicher sein“. Das Christentum als „fremde“ Religion neu entdecken?, in: Gregor Maria Hoff – Hans Waldenfels (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion (ReligionsKulturen 5), Stuttgart 2008, 167–189, hier 176.

<sup>8</sup> Vgl. Klaus Amann – Stefan Hirschauer, Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm, in: Klaus Amann – Stefan Hirschauer (Hg.), Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnologischen Herausforderung soziologischer Empirie (stw 1318), Frankfurt/M. 1997, 7–52; Stefan Hirschauer, Die Exotisierung des Eigenen, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Kultursociologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen, Wiesbaden 2010, 207–225.

<sup>9</sup> Vgl. Hirschauer, Exotisierung (s. Anm. 8) 216–221. – Klassisch ist Erving Goffmans „Theatermetapher“ (Betrachte menschliches Verhalten als Inszenierung, so kannst du sie durch diese Verfremdung aufschlüsseln!), Harvey Sacks Maxime des „doing being“ (Betrachte alles, als würde es gerade erst probiert oder gemacht!), aber auch der Rückgriff auf Fremde und Randständige der eigenen Kultur als Informanten/Informantinnen.

<sup>10</sup> Zum Stil und zur Methodik ethnographischer Forschung vgl. einführend: Bettina Beer (Hg.), Methoden ethnologischer Feldforschung, Berlin <sup>2</sup>2008; Uwe Flick, Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbek b. Hamburg 2007, 281–303; Frank Heideemann, Ethnologie. Eine Einführung, Göttingen 2011; Hubert Knoblauch, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn u. a. 2003.

<sup>11</sup> Zur „teilnehmenden Beobachtung“ vgl. exemplarisch: Peter Atteslander, Methoden der empirischen Sozialforschung, Berlin <sup>12</sup>2008, 67–100; Gabriele Rosenthal, Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung, Weinheim <sup>2</sup>2009, 101–123.

<sup>12</sup> Zur „dichten Beschreibung“ vgl. exemplarisch: Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987; Achim Knecht, Dichte Beschreibung, in: Astrid Dinter – Hans-Günter Heimbrock – Kerstin Söderbom (Hg.), Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen (UTB 2888), Göttingen 2007, 226–241.

„Eine unselbstverständliche Wahrnehmung des Christentums mit methodisch ethnologischem Inventar macht [...] nicht nur auf den veränderten Ort des Christentums heute aufmerksam, sondern sensibilisiert für die verdrängten Anteile des Fremden im Eigenen.“<sup>13</sup>

Ein solches Arbeiten rechnet mit der Person des/der Forschenden als primärem Instrument der Datengewinnung, müht sich um „disziplinierte Subjektivität“<sup>14</sup> und weiß – wie in der qualitativ-empirischen Forschung allgemein üblich – um die Perspektivität, Standortgebundenheit und notwendige Partikularität wissenschaftlichen Forschens und Erkennens, weshalb es keinen olympischen Standpunkt einnimmt und sich ‚bescheidet‘.

## VI.

„Jesus und die Pastoral“ – meine empirische Neugier ist geweckt. Ein explorativ offenes Vorgehen, ein weiteres Hineinwagen ins Feld stünde an.

Juli 2012. Im Firmgottesdienst in einer Seelsorgeeinheit im Freiburger Osten, zu dem ich eingeladen bin, fällt mein Blick auf die sog. Neuen Geistlichen Lieder, die gesungen werden. Dem Elfjährigen neben mir in der Bank gefällt das Eingangslied „Jesus Christ, you are my life, alleluja“, er summt es auch nach dem Gottesdienst noch eine ganze Weile. Mir selbst liegt das darauf folgende Kyrielied näher. Es ist von anderer Art. „Der Müden Kraft, der Blinden Licht, Kyrie eleis. Der Tauben Ohr, der Stummen Lied, das wird, das kommt, ich weiß.“ Meine praktisch-theologische Neugier in diesem Zusammenhang: Welcher Jesus taucht denn da auf – in diesen Liedtexten des Neuen Geistlichen Liedes? Welche Chiffren werden verwendet und für was stehen sie? Welche Emotionen transportieren Text und Melodie? – Es wäre verlockend, weiter zu recherchieren: die Mottolieder kirchlicher Großereignisse (Katholikentage, Papstbesuche) daraufhin zu untersuchen, ob und welcher Jesus dort eine Rolle spielt. Oder aber das eben erschienene Jugendgebetbuch zum Youcat. Oder die ikonographischen Darstellungen von Jesus in gängigen Kinderbibeln und aktuellen Religionsbüchern usw.

„Jesus und die Pastoral“ – als lohnende, noch wenig begangene praktisch-theologische Forschungsfelder erscheinen mir:

<sup>13</sup> Gregor Maria Hoff – Hans Waldenfels, Einleitung, in: Gregor Maria Hoff – Hans Waldenfels (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion (ReligionsKulturen 5), Stuttgart 2008, 7–9, hier 7.

<sup>14</sup> Vgl. Stephan Wolff, Subjektivität für alle praktischen Zwecke. Methodologische und forschungspraktische Grenzen des ethnomethodologischen (Des-)Interesses an der subjektiven Perspektive, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 24 (1999) 5–24.

- (1) eine Bestandsaufnahme der in den offiziellen pastoralen Diskursen transportierten Jesus-Bilder: Wie kommt dort Jesus vor? Wie wird von ihm gesprochen? Für was steht die Jesus-Chiffre? Wer ‚tut‘ was mit Jesus? Mit welcher Absicht und mit welchem Interesse?
- (2) eine Untersuchung der Jesus-Bilder und Kirchenerfahrungen der sog. ‚kleinen Leute‘: Ihre oft unscheinbaren, gelegentlich auch unorthodoxen religiösen Praxen gilt es zu heben und zu sichten und ihnen Stimme zu verleihen („Voicing“).<sup>15</sup> „Nicht nur sprach- und definitionsmächtige Informanten sollen das Portrait einer Kultur bestimmen, sondern auch ‚mundtot‘ gemachte.“<sup>16</sup>

Möglicherweise würde gerade durch die Erforschung der religiösen Praxen der ‚kleinen Leute‘ aufdeckt, worüber man sonst nicht spricht, was man lieber verschweigen würde.<sup>17</sup> In Hans Christian Andersens Märchen „Des Kaisers neue Kleider“ ist es das Kind, das benennt, dass der Kaiser nackt ist. Der sechsjährige H. sprach davon, dass man von Jesus in der Kirche wenig erfährt.

Mag. phil. Dr. theol. Elke Langhammer  
 2010–2012 Univ.-Assistentin am Institut für Pastoraltheologie  
 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck,  
 ab 01.09.2012 Regionalreferentin in der Region Hochrhein (Erzdiözese Freiburg)  
 Kath. Regionalstelle Hochrhein  
 Eisenbahnstr. 29  
 D-79761 Waldshut-Tiengen  
 Fon: + 49 (0)7751 8314-406  
 eMail: e.langhammer(at)kath-region-hochrhein(dot)de  
 Web: <http://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/langhammer/>

<sup>15</sup> Vgl. Hirschauer, Ethnographisches Schreiben (s. Anm. 6) 438.

<sup>16</sup> Hirschauer, Ethnographisches Schreiben (s. Anm. 6) 438.

<sup>17</sup> Vgl. Hirschauer, Ethnographisches Schreiben (s. Anm. 6) 438. – „Verbal aufgedeckt wird das, ‚worüber man nicht spricht‘, dann nur noch durch besondere Sprecher, vor allem durch Kinder, die etwa Behinderungen, Gewalttaten oder Peinlichkeiten unbefangen zur Sprache bringen.“

## Evangelische Einmischung – erwartungsvolle Seelsorge

Skizzen und Illustrationen zu einer Pastoral im Geiste Jesu

### 1. Handlung und Vorstellung

„Die Seelsorge, die religiöse Pflege der Individuen, ist in ihrer rational-systematischen Form gleichfalls ein Produkt prophetischer offener Religion [...]. In dem Maß ihrer praktischen Einwirkung auf die Lebensführung verhalten sich Predigt und Seelsorge verschieden. Die Predigt entfaltet ihre Macht am stärksten in Epochen prophetischer Erregung. Schon weil das Charisma der Rede individuell ist, sinkt sie im Alltagsbetrieb ganz besonders stark bis zu völliger Wirkungslosigkeit auf die Lebensführung herab. Dagegen ist die Seelsorge in allen Formen das eigentliche Machtmittel der Priester gerade gegenüber dem Alltagsleben und beeinflusst die Lebensführung um so stärker, je mehr die Religion ethischen Charakter hat.“<sup>1</sup>

Seelsorge war und ist in vielerlei Gestalt eine Praxis der Aufsicht von Priestern über Laien. Max Webers religions-historisch soziologische Diagnose aus den frühen 1920er Jahren deckt diese Machtstruktur als allgemein wirkende auf. Mag auch die im europäischen Kulturraum lange Zeit verbreitete Praxisform der Seelsorge, die Beichte, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehr und mehr verfallen sein, so ist der Interaktionstyp der Betreuung von Laien durch Priester in vielen Formen beratender und therapeutischer Seelsorge erkennbar geblieben und vielfach identifiziert worden.

Seit Carl Immanuel Nitzschs differenzierter Diagnostik für die Seelsorge, seiner ursprünglich pädagogisch gedachten Orthotomie, hat sich das Arzt-Patient-Interaktionsmodell als Grundstruktur der Seelsorgepraxis nach und nach auch überkonfessionell etabliert. Neue Problemlagen und Interaktionsformen, zuletzt Notfall-Seelsorge, Sterbebegleitung und Internet-Chats stabilisierten die Betrachtung der pastoralen Praxis in der Interaktionsdyade und nach gesellschaftlichen Funktionen und Handlungsfeldern.

Die sozialwissenschaftliche, problemorientierte Seelsorge entspricht mit ihren beratend-therapeutischen Handlungsmodellen der Grundstruktur ärztlicher Behandlung, also dem Modell des Arztpriesters, von dem Heil erwartet wird.<sup>2</sup> Die starke Individualisierung in der modernen Gesellschaft verbirgt den Herr-

<sup>1</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen <sup>5</sup>1972, 283.

<sup>2</sup> Vgl. Reinhard Schmidt-Rost, *Seelsorge zwischen Amt und Beruf*, Göttingen 1988.

schaftscharakter der medizinischen Praxis, die in der Pastoral mit der religiösen verschmolzen wurde.

Die Einsicht in den Charakter der funktionalen Seelsorge als quasi ärztliches Handeln hat Dietrich Rössler dazu veranlasst, die moderne Seelsorge dem Handlungsfeld der Diakonie zuzuordnen.<sup>3</sup> Diese Zuordnung unterstreicht den Eindruck, dass die moderne Seelsorgelehre vor allem als Handlungstheorie ausgearbeitet wird.

Die Praxis Jesu aber war zunächst und vor allem eine prophetische Praxis, die neue Vorstellungen entwickelte und den Menschen, denen er begegnete, eine andere, neue, zukunftsorientierte Bedeutung zusprach. Eine Pastoral aus dem Geist Jesu ist deshalb nicht zuerst eine Handlungstheorie, sondern viel eher eine prophetische Praxis der Vermittlung von Vorstellungen, die an den vielen prägnanten Aussagen der Evangelien zur Situation des Menschen vor Gott und in der Welt ihr Profil gewinnt und dieses Profil anderen Deutungen noch in jeder Gegenwart entgegengesetzt hat.<sup>4</sup> Jesus vermittelt vor allem Vorstellungen über den Menschen. Ob eine moderne funktionale Seelsorge den Rückweg zu solcher prophetischer Pastoral findet? Dazu müsste eine Umstellung gelingen, die im Begriff „Seel-Sorge“ durchaus angelegt ist: Prägnante Vorstellungen bringen das Evangelium wirksamer zur Geltung als jede noch so engagierte Aktion.

In einer Zeit, die von besonderer Aufmerksamkeit für Massenkommunikation geprägt ist, bietet es sich an, den Begriff der Vorstellung durch den Programm-Begriff zu ergänzen und zu präzisieren, um die öffentliche Wirksamkeit von Vorstellungen zu beschreiben.

## 2. Das Evangelium – das „andere“ Programm

Längst vorgewarnt durch die kritischen Erkenntnisse der Leben-Jesu-Forschung einerseits, aber auch durch burn-out-trächtige Jesus-Nachfolge-Forderungen andererseits, vor allem aber interessiert an der Frage nach dem spezifischen Profil christlicher Praxis im Geist Jesu und an der Frage nach der nahezu zweitausendjährigen Beschäftigung mit den Evangelien, trat für mich im Zusammenhang mit der Wirkung der modernen Massenmedien eine Beobachtung in den Vordergrund, die ich anderweitig schon etwas ausführlicher aufgeschrieben habe: Das Evangelium, die Botschaft, die Jesus von Nazaret ver-

<sup>3</sup> Vgl. Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin – New York <sup>2</sup>1994, Kap. 3.

<sup>4</sup> Auch die urgemeindliche Praxis des *mutuum colloquium fratrum* war vom hierarchischen Gefälle vom Priester zum Laien noch frei.

kündet hat und für die er vermutlich hingerichtet wurde, lässt sich als Inszenierung eines spezifischen massenmedialen Programms beschreiben.<sup>5</sup> Während sich im Hauptprogramm der meisten Kulturen seit der Sesshaftwerdung der Menschheit die Reichen, Weisen und Starken ihres Reichtums, ihrer Weisheit und ihrer Stärke rühmen (vgl. Jer 9,22f.), inszenieren die Vertreter des „anderen“ Programms die Kraft der Liebe, Güte und Barmherzigkeit als die wahrhaft Leben spendenden Kräfte. Jesus Christus und auf ihn sich berufend die Apostel, vor allem Paulus, haben diese schon von den Propheten und Betern in Israel bekannte Inszenierung der väterlichen Güte und Barmherzigkeit universalisiert, in alle Welt getragen, auf alle Menschen bezogen und immer wieder als das einzig Leben spendende Programm menschlicher Kulturen behauptet. Dieser Perspektive wird man nur ansichtig, wenn man Jesus von Nazaret nicht vorweg mit metaphysischen Qualitäten ausstattet und mit Gewaltvorstellungen von einem Allmachtsherrscher verbindet, sondern seine Gottesprädikation auf eben diesen Einsatz für das spezifische Programm der „entgegenkommenden Liebe“ zurückführt. Die Verkündigung von der Nähe des Reiches Gottes und von Gott als Vater aller Menschen ist von den Mächtigen seiner Zeit offenkundig nicht als billiger Gnadenzuspruch, sondern als herausfordernder Deutungsanspruch aufgefasst worden und hat zur Hinrichtung Jesu geführt. Der Glaube an die Auferstehung Jesu ist im Zusammenhang dieses Programms zu verstehen als symbolische Gestalt der immer neu Leben schaffenden Kraft der Liebe.

## 3. Prophetische Pastoral – evangelische Einmischung

Versteht man alle Praxis aus dem Geist des Evangeliums als Inszenierung des „anderen Programms“ von der Leben schaffenden und bewahrenden Güte und Barmherzigkeit, die in reiner Form allein von Gott auszusagen ist,<sup>6</sup> so ergibt sich eine alle Praxis des christlichen Glaubens verbindende Auffassung als Zeugendienst für diese Gottesvorstellung, ein Dienst, der sich durch diese Vorstellung in das öffentliche Leben einmischt. Diese evangelische Einmischung geschieht in vielerlei Gestalt, in Gebeten und Liedern, in Gottesdiensten und Prozessionen, in Unterrichtsstunden und Diskussionen, in diakonischen Diensten und politischen Aktionen, überkonfessionell, aber keineswegs unprofiliert, vielmehr stets orientiert an der Grundvorstellung, dass allen

<sup>5</sup> Vgl. Reinhard Schmidt-Rost, Massenmedium Evangelium. Das „andere“ Programm, Hannover 2011 (Amt der VELKD).

<sup>6</sup> Will man eine ontologisierende Gottesvorstellung vollständig ausschließen, so kann man auch sagen, dass Gott nur als die Kraft der Barmherzigkeit und Liebe in der Welt wirkt.

Menschen ihr Leben geschenkt ist, dass allen damit Güte und Barmherzigkeit von Anfang an zugewandt ist und sie ohne diese gar nicht leben könnten. Menschliches Leben findet dementsprechend seine Erfüllung in der Antwort auf dieses Geschenk des Lebens, und zwar in verantwortungsvollem Umgang mit dem eigenen und mit fremdem Leben.

Als ein eindrückliches Beispiel solcher evangelischer Einmischung ist vor kurzem eine Predigt von Reinhard Feiter mit dem Bonner ökumenischen Predigtpreis prämiert und in der Laudatio als ein solches Beispiel für eine einleuchtende Antwort auf das Evangelium gewürdigt worden. Beide Texte, Predigt wie Laudatio, illustrieren das hier vorgetragene Verständnis von Seelsorge als einer Haltung und Praxis, die ihre Gedanken und Aktionen immer wieder am Evangelium, der frohen Botschaft des Jesus von Nazaret, überprüft, damit der Geist Gottes auf Leben und Welt befreiend, tröstend und stärkend durch Menschenwort wirkend Einfluss nehmen kann.

Reinhard Feiter, Predigt über Joh 20,19–23

27.05.2012 in der Pfarrkirche St. Bartholomäus in Niederkrüchten

Das eine Mal ist alles laut und raumgreifend: Lärm erfüllt die Gassen, vielsprachige Rede ertönt, die Menschen der Stadt laufen zusammen und geraten außer sich vor Staunen. So erzählt Lukas in seiner Apostelgeschichte vom Geschenk des Geistes zu Pfingsten. Das andere Mal spielt sich alles im Haus ab: hinter verschlossenen Türen, im kleinen Kreis, bei Zimmerlautstärke. So erzählt das Johannes-Evangelium.<sup>7</sup>

Die Erzählung, die bildmächtig geworden ist und unsere fromme Phantasie prägt, ist die dramatische Version der Apostelgeschichte. Doch es lohnt sich, unser Ohr einmal den leiseren Tönen des Johannes-Evangeliums zu leihen – und es lohnt sich zumal heute.<sup>8</sup>

Die Geschichte des Johannes spielt drinnen, im Haus, inmitten einer verunsicherten und verängstigten Jüngerschaft. Jesus ist tot; und zu allem Unglück gibt es verwirrende Vorkommnisse und unglaubliche Botschaften. Verunsichert ziehen sich seine Jüngerinnen und Jünger hinter verschlossene Türen zurück. Ängstlich rücken sie zusammen. Doch so eng zusammenrücken können sie gar nicht, dass nicht immer noch die Leere bliebe, die der Tod ihres Meisters hinterlassen hat. So dicht können sie gar nicht die Reihen schließen,

<sup>7</sup> Vgl. die Lesungen des Pfingstsonntags: Apg 2,1–11; Joh 20,19–23.

<sup>8</sup> Der Gottesdienst, in dem die Predigt gehalten wurde, war zugleich die Feier der sog. Primiz eines Neupriesters in seiner Heimatpfarrei.

dass nicht weiterhin diese Lücke klaffte und die Wunde schmerzte, die das Fehlen Jesu bedeutet.

Wer füllt die Lücke? Das war die Schicksalsfrage der Jüngerinnen und Jünger angesichts der Erfahrung des Entzugs und des Fehlens Jesu. Das war die Frage schlechthin der entstehenden Kirche. Viel spricht freilich dafür, dass dies nicht allein eine Frage aus der Frühzeit der Christenheit ist, sondern uns Heutige nicht minder quält. Und viel spricht dafür, dass diese Frage auch nicht nur Christinnen und Christen bedrängt. Wer füllt die Lücke? – das ist eine Frage, die in vielleicht unerwarteter Weise vielfältiges Fragen versammelt.

Wer füllt die Lücke? – fragen Schulleiterinnen und Schulleiter in Anbetracht rückläufiger Schülerzahlen oder fragen angesichts eines rapiden Mitgliederchwundes die verbleibenden Mitglieder von Gewerkschaften und Vereinen. – Wer füllt die Lücke? – ist immer und immer wieder die quälende Frage im Angesicht von Trennung und Tod und ist der Aufschrei, wenn Menschen die Hälfte ihres Lebens weggerissen worden ist. – Wer füllt die Lücke? – fragen Menschen in den Pfarrgemeinden unseres Bistums; traurig und leider auch immer erbitterter fragen sie so, wenn sie sehen, was bleibt beziehungsweise wie viele „nicht bleiben“ nach Erstkommunion und Firmung. – Wer füllt die Lücke? – fragen Katholikinnen und Katholiken zwischen Rhein und Maas, an Schwalm und Niers nicht zuletzt mit Blick auf die immer größer werdenden Löcher, die der Priestermangel ins Gewebe eines jahrhundertealten kirchlichen Lebens reißt.

Wer füllt die Lücke? Finden wir darauf heute Antwort? – Durchaus! Denn sie steht ja vor Ihnen; und die Antwort trägt heute einen Namen und hat ein Gesicht: den Namen und das Gesicht Ihres Thomas Schlütter. Trotzdem: Auf ihn allein zu schauen, würde zu kurz greifen – selbst und gerade heute. Auf ihn, den Neu-Priester, allein zu schauen, wäre im wahrsten Sinne des Wortes kurzsichtig, und wir drohen unseren Primizianten derart anzuschauen, als ob es seine Aufgabe wäre, Lücken zu füllen.

So lohnt es sich aber, auf die leisen Töne des Johannes zu hören und zu entdecken: Die Lücke, die die Jüngerinnen und Jünger im Johannes-Evangelium schmerzlich erfahren, die Lücke, die Jesu Fehlen bedeutet zu aller Zeit, lässt sich nicht füllen – durch nichts und niemanden, außer durch Jesus selbst! Und das geschieht. Genau das erzählt Johannes in seiner „Pfingst“-Geschichte. Jesus füllt die Lücke mit sich selbst: Er tritt in die leere Mitte, die er hinterlassen hat, und füllt sie mit seinem Frieden und seinen Wunden. Er tritt in die leere Mitte und füllt sie mit seinem Atem, füllt sie mit seinem Geist.

Was für eine Dramatik also in dieser kleinen Geschichte! Denn das ist nicht nur das Pfingsten des Lukas – das ist vielmehr Pfingsten *und* Ostern, das ist

Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung auf einen Schlag, in einem Atemzug, im leisen Hauch. Jesus lebt! – bedeutet er uns. Gott hat ihn aus dem Tod errettet. Er ist da: *Auferstehung*. – Aber dieser auferstandene Jesus geistert nicht als Untoter durch die Gegend. Er kehrt nicht einfach wieder in sein früheres Leben zurück, um von Neuem mit den Seinen auf den Straßen Galiläas und Judäas unterwegs zu sein. Er ist da *als* der, der zu Gott hin auferstanden ist: *Himmelfahrt*. Lebendig und nahe ist er nicht länger nur für wenige. Vielmehr ist er für die Menschen aller Orten und Zeiten da, und zwar weil er da ist als der, der die Seinen auf Gott hin verlassen hat. – Doch wie ist denn der, der nicht da ist, jetzt da in seiner Gemeinde? Indem dasselbe, was ihn, Jesus, erfüllt hat im Leben und im Sterben, was sein Atem, sein Hauch, sein Leben ist, nun auch in uns ist: *Pfingsten*. Das meint ja biblisch „Geist“, „Heiliger Geist“: Dasselbe in ihm *und* in uns – und zwar in uns *allen*, in einer jeden und einem jeden von uns. Was ihn erfüllt, erfüllt auch uns. Was ihn treibt, treibt auch uns. Was ihn bevollmächtigt, bevollmächtigt auch uns, und zwar alle – und füllt so die Lücke.

Es ist schon eine denkwürdige Spannung, Thomas, zwischen dem gestrigen Tag Deiner Priesterweihe und dem heutigen Deiner Primiz.<sup>9</sup> Gestern im Dom: All die ehrwürdigen Gesten der Kirche, in denen sie sich präsentiert als ein gegliedertes und geordnetes Ganzes mit Ämtern und Diensten, mit Vollmachten und Verpflichtungen. Und heute: Heute lesen wir im Evangelium von der Jünger-Gemeinde des Johannes, in der die Zwölf (die zwölf Apostel, wie wir oft sagen) kaum eine Rolle spielen und die noch kaum amtliche Strukturen erkennen lässt. Es braucht keine Vermittlung; im Hören auf das Evangelium hat diese Gemeinde unmittelbar Gemeinschaft mit Jesus.

Gestern im Dom: Zweien wird in der Ordination, in der Weihe zu Priestern, Konsekrations- und Absolutionsvollmacht übertragen. Und heute im Johannes-Evangelium: Allen und nicht nur einigen wenigen wird die Vollmacht zu vergeben anvertraut. An allen liegt es fortan, ob den Menschen die Sünden vergeben sein werden oder ob sie darin – wie es wörtlich übersetzt heißt – „festgehalten“ sein werden.

Was für eine Spannung! Was für eine Spannung, in die Du, Thomas, fortan hineingestellt bist, und zwar umso deutlicher, je mehr und je größer die Lücken werden, für die keine Priester zur Verfügung stehen; und vielleicht sind es ja eben diese vielen sich auftuenden Lücken, die es uns lehren können und lehren werden, was es bedeutet, dieser Spannung nicht auszuweichen

<sup>9</sup> Der Primiziant war am Vortag in der Kathedrale des Bistums zusammen mit einem weiteren Diakon zum Priester geweiht worden.

und sie nicht aufzulösen, sondern sie im Gegenteil die Dynamik jenes Dienstamtes sein zu lassen, das Dir, Thomas, übertragen ist.

Und so ist es gut, den leisen Tönen des Johannes zu lauschen und in seiner Erzählung vom österlichen Geschenk des Geistes an alle zu entdecken, was es heißt, dass Du zu einem Priestertum bestellt bist, das in den Dienst des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen gestellt ist. Gerade das „johanneische Pfingsten“ kann es uns zeigen, was es heißt, dass Du eine Gabe des Geistes empfangen hast, die Dich nicht von den anderen trennt oder gar über sie erhebt, sondern die Du empfangen hast, um dem Geistlich-Sein aller dienen zu können. Denn die Geistes-Gabe zieht eine dreifache Aufgabe nach sich; dem Geschenk entsprechen, kurz gesagt, drei Imperative.

Der erste Imperativ lautet: *Fülle nicht die Lücke*. Versuche nicht, die vielen Lücken zu füllen, die heute eine vergehende Gestalt der Kirche zurücklässt, und versuche erst recht nicht, *die* Lücke zu füllen, die die Menschen, denen Du begegnest und für die Du da sein wirst, im Innersten bewegt. Denn es gibt einen Mangel oder eine Leere, die kostbar ist im Dasein der Einzelnen und der Gemeinschaften. Diese leere Mitte zu hüten und sich selbst davor zu hüten, sie zu füllen, das mag vorderhand als etwas bloß Defensives erscheinen. Nichtsdestoweniger ist es der Kern aller Pastoral, denn es geht dabei um jene Lücke, die die Offenheit von Menschen verwahrt für Gott und das Wirken seines Geistes in Jesus Christus. Verstopfe diese Lücke nicht mit Dir selbst, sondern halte diese Mitte frei.

Der zweite Imperativ ist eng damit verbunden. Er heißt – ebenfalls nur scheinbar negativ: *Hab' keine Angst vor der Wunde* – nicht vor den Wunden der anderen und nicht vor den eigenen. Mit seinen Wunden weist sich Jesus bei Johannes vor den Jüngerinnen und Jüngern aus. Die Wunden bezeugen ihnen: Der hier erscheint, ist Jesus, der gekreuzigt worden ist. Die Wunden sind die Identitätsmarker Jesu. In gewisser Weise gilt dies aber auch für uns und alle Menschen. Die Verletzungen, die wir in unserer Lebensgeschichte erfahren, bestimmen und prägen uns. Das hat nichts mit falscher Leidensmystik zu tun, sondern mit schlichter Menschlichkeit. Wir kommen nicht unbeschadet durchs Leben; und in unseren Wunden erkannt und geachtet zu werden, heißt, als die unverwechselbare Person anerkannt zu werden, die ich bin. Was freilich diejenigen, die den Geist Jesu Christi empfangen haben, auszeichnet, ist, dass sie in den Wunden nie nur die Niederlage – Tod und Scheitern – erkennen, sondern dass sie ihnen immer auch Wahrzeichen sind für die Anwesenheit Jesu im Leben eines Menschen – so verborgen diese Nähe auch sein mag. Und deshalb: Achte die Wunde.

Ein dritter und letzter Imperativ schließlich lautet: *Sei Zeuge für den Ursprung*. Sei Zeuge für die Ursprungserfahrung der Kirche und des Glaubens, die da ist: kraft des Geistes Jesu in seine Sendung einzutreten und seine Verkündigung fortzusetzen. Die sogenannte Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche hat dies in einem Passus über die Bischöfe, als deren Helfer die Priester ja bestellt sind, in überraschend einfacher Weise zur Sprache gebracht. An der betreffenden Stelle ist davon die Rede, dass die Sendung, die von Christus den Aposteln anvertraut worden sei, bis zum Ende der Welt fortbestehen werde. Warum? Weil die Apostel und ihnen folgend die Bischöfe und mit ihnen die Priester das Evangelium zu überliefern haben? Ja natürlich. Das Konzil aber sagt mehr; es sagt: *Weil das Evangelium – das sie zu überliefern haben – zu aller Zeit für die Kirche Ursprung ihres ganzen Lebens ist.*<sup>10</sup> Das also ist Deine Aufgabe, Thomas, zu verkünden, woraus die Kirche in all ihren Facetten lebt, wenn sie denn aus dem Ursprung lebt: das Evangelium. Dafür bist Du mit der Gabe des Geistes ausgerüstet, das zu verkünden, was Menschen, welcher Herkunft und Ausrichtung auch immer, sofern sie nur nach Gründen des Lebens suchen, solche eröffnen kann: das Evangelium.

Das ist priesterlicher Dienst an einer Gemeinde von „Geistlichen“, von Menschen, die in Taufe und Firmung mit dem Geist Jesu begabt sind: Halte die leere Mitte frei. Achte die Wunde. Und: Verkünde freimütig das Evangelium. Der Kirche ist das Evangelium Ursprung ihres Lebens und da ist es – für alle.

#### Das Evangelium als Lebenskraft – eine Meditation zu Reinhard Feiters Pfingstpredigt 2012 (Reinhard Schmidt-Rost)

Es war nicht erst gestern, dass Jesus von Nazaret auf den Straßen und Wegen seiner Heimat unterwegs war,  
es war nicht erst gestern, dass Menschen gebannt von der Kraft seiner Worte ihm nachfolgten,  
es war nicht gestern, dass die Kraft seiner Worte seinen Tod provozierte!

Wie aber kam es zu dieser Hinrichtung und wieso reden wir heute davon?  
Welche Kraft steckte in seinen Worten, welche Kraft rief so viele bewegende Worte und Taten in zwei Jahrtausenden hervor, welche Kraft steckt in der hochaktuellen Pfingstpredigt unseres Preisträgers?

<sup>10</sup> Vgl. Lumen gentium, Art. 20, Satz 1.

War es die besondere Person, Jesus Christ Superstar? Für die einen ein Provokateur, für die anderen der Heiland, der Retter?

Lag es an der politischen Konstellation zur Zeitenwende?

War seine Botschaft revolutionär?

Eine Parole des Aufstands war es jedenfalls nicht, kein zweiter Spartakus trat hier auf den Plan.

War es seine Lehre, die Neuigkeit seiner Botschaft, nie gehört – oder doch eher bis auf den heutigen Tag un-erhört? Das kommt der Sache näher.

„Ich bin gekommen, das Gesetz zu erfüllen, nicht aufzulösen“ – ein großer Anspruch, mehr und etwas ganz anderes als eine Revolution. Die Ordnung, jede bestehende Ordnung mit Leben und Geist zu erfüllen, das war der Anspruch Jesu, das hat gewirkt.

Jesu Worte vermittelten die Kraft, die Leben schafft, die Leben für alle hervorruft, aber gerade deshalb keineswegs anerkannt ist, schon gar nicht, wenn sie aus den Worten eines Einzelnen zu Ohren kommt und zu Herzen geht, und wenn sie so konzentriert in die Ohren dringt, wie Jesu Worte offensichtlich wirkten.

Es ist die Kraft des Geistes, sagt uns die Pfingstpredigt des Reinhard Feiter, und er beschreibt diese Kraft des Geistes weiter aus ihren Wirkungen. Es ist die Kraft der Erkenntnis, die die Lücke findet und offenhält, die Lücke, durch die der Geist Gottes in unser Leben einfließen kann, die Lücke in den zwingenden Ordnungen der Natur und der Notwendigkeit, der Spalt, den ein lebendiges Auge findet zwischen Angst und Ordnung, die Fuge im Mauerwerk, in dem eine Blume Wurzeln schlagen kann, der kunstvoll gestaltete Spalt in einem Stück Holz oder Metall, durch den Luft dringt und wunderbare Töne hervorruft.

Es ist die Kraft des Geistes Gottes, der noch im engen Hinterzimmer die Leere in der geschlossenen Reihe der Geängstigten wahrnimmt: „Verunsichert ziehen sich seine Jüngerinnen und Jünger hinter verschlossene Türen zurück. Ängstlich rücken sie zusammen. Doch so eng zusammenrücken können sie gar nicht, dass nicht immer noch die Leere bliebe, die der Tod ihres Meisters hinterlassen hat.“ (Feiter)

Die Lücken der Verluste und Mängel machen Angst und man sehnt sich nach dem, der in die Lücke tritt.

Es fühlt sich ja gut an, wenn dann einer da ist, der in die Lücke tritt, der die Verantwortung übernimmt und sich, wenn etwas schief geht, persönlich verantwortlich macht.

Die Kraft des Evangeliums aber ist die Kraft, die die Lücke offenhält, wo sich ein Menschenherz verschließen will, und die Barmherzigkeit nicht eintreten soll,

und es ist die Kraft, die die Brücke schlägt über den Abgrund der Geschichte und über vielfältige abgründige Erfahrungen unseres Lebens.

„Wer füllt die Lücke? Das war die Schicksalsfrage der Jüngerinnen und Jünger angesichts der Erfahrung des Entzugs und des Fehlens Jesu. Das war die Frage schlechthin der entstehenden Kirche. Viel spricht freilich dafür, dass dies nicht allein eine Frage aus der Frühzeit der Christenheit ist, sondern uns Heutige nicht minder quält. Und viel spricht dafür, dass diese Frage auch nicht nur Christinnen und Christen bedrängt. Wer füllt die Lücke? – das ist eine Frage, die in vielleicht unerwarteter Weise vielfältige Fragen versammelt.“ (Feiter).

Die Kraft des Evangeliums, so zeigt uns der Prediger, ist überall in unserem Leben wirksam, es ist die Kraft, die die Spannung zwischen Gesetz und Gnade erkennt und aushält, denn menschliches Leben rein nach Gesetz endet tragisch, nur die Gnade kann Lebensmöglichkeiten retten und erhalten ... Deshalb beten Christen auch täglich um Vergebung ...: „Unser tägliches Brot gib uns heute und vergib uns unsere Schuld“.

Die Kraft des Evangeliums ist die Kraft der Augen, die mit dem Herzen sehen, die die Wunde von Not und Leid als Kennzeichen des Menschen identifiziert und nicht als selbstverschuldeten Makel verurteilt, die Kraft, die das Leiden an der eigenen Unzulänglichkeit aushält, aushält und zugleich Besserung erstrebt, nicht resigniert, die Kraft, die den Riss zwischen Wollen und Vollbringen immer wieder so behandelt, dass das Gute-Wollen nicht am mageren Erfolg den Mut verliert, es ist die Kraft Gottes, die Menschen ergreift und ihre Worte benutzt, um wirken zu können, sie ist durch die Worte auch dieser Predigt ganz fein und doch unfehlbar wirksam.

Und das in einer erst nachkonziliar denkbaren ökumenischen Konzilianz:

„Er ist da: Auferstehung. – Aber dieser auferstandene Jesus geistert nicht als Untoter durch die Gegend. Er kehrt nicht einfach wieder in sein früheres Leben zurück, um von Neuem mit den Seinen auf den Straßen Galiläas und Judäas unterwegs zu sein. Er ist da als der, der zu Gott hin auferstanden ist: Himmelfahrt. Lebendig und nahe ist er nicht länger nur für wenige. Vielmehr ist er für die Menschen aller Orten und Zeiten da, und zwar weil er da ist als der, der die Seinen auf Gott hin verlassen hat. – Doch wie ist denn der, der nicht da ist, jetzt da in seiner Gemeinde? Indem dasselbe, was ihn, Jesus, erfüllt hat im Leben und im Sterben, was sein Atem, sein Hauch, sein Leben

ist, nun auch in uns ist: Pfingsten. Das meint ja biblisch ‚Geist‘, ‚Heiliger Geist‘. Dasselbe in ihm und in uns – und zwar in uns allen, in einer jeden und einem jeden von uns. Was ihn erfüllt, erfüllt auch uns. Was ihn treibt, treibt auch uns. Was ihn bevollmächtigt, bevollmächtigt auch uns, und zwar alle – und füllt so die Lücke.“ (Feiter)

Man kann diese Kraft nur an ihren Wirkungen erkennen, darin aber ist sie unzweifelhaft und unverkennbar, so wie die Worte dieser Predigt auf den wirken, dem sie zu Ohren kommen und zu Herzen dringen.

Die Kraft des Evangeliums ist „überkonfessionell“, sie kommt vor aller Konfession, aber sie kommt nur im Bekenntnis und in der Erkenntnis des mitfühlenden Herzens und des wachen Geistes – und oft kommt die Kraft des Evangeliums nicht einmal ans Licht der Öffentlichkeit, aber sie kommt zur Wirkung. Das haben wir erlebt – auch an der Predigt von Reinhard Feiter. Das ist gewisslich wahr.

#### 4. Erwartungsvolle Seelsorge – Pastoral im Geist Jesu – ein Fazit

Pastoral, Hirtendienst, ist in ökumenisch-pfingstlichem Geist zunächst der Blick, der von den Menschen Gutes erwartet, ihnen zutraut, Leben weiterzugeben, auch gegen den bitteren Augenschein, dass alle immer wieder aneinander schuldig werden, weil jeder gerade auch in verantwortlichem Handeln andere in den Schatten stellt.

Pastoral ist sodann der Hinweis, man mag sagen: die Lehre, dass die Hoffnung auf Leben für alle aus der Einsicht in diese Grenzen und aus der Hoffnung auf die Überwindung dieser Grenzen durch die Liebe, die Gott ist, erwächst. Diese Hoffnung kann sich auf Erfahrung berufen.

Pastoral ist schließlich die Anleitung zur Suche nach einer geistvollen Antwort auf das Geschenk des Lebens, und mit dieser Suche fängt jeder Pastor bei sich jeden Tag selbst an.



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.soziaethik.uni-bonn.de/PT/schmidt-rost/>

\*\*\*

## Predigttext:

Prof. Dr. Reinhard Feiter  
 Seminar für Pastoraltheologie an der  
 Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster  
 Hüfferstr. 27  
 D - 48149 Münster  
 Fon: +49 (0)251 83-28382  
 Fax: +49 (0)251 83-30037  
 eMail: feiterr(at)uni-muenster(dot)de  
 Web: <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/pastoral/feiter.html>

Dorothea Steinebach

## Inspirationen aus dem Christushymnus für eine Berufungs- und Ermöglichungspastoral

Angenommen, es gäbe Gott, und angenommen, er hätte sich gezeigt im Leben eines Menschen, in einem *Jesus von Nazaret*. Man hätte nichts Eiligeres zu tun, als sein Handeln zu befragen, sein Wesen zu erkunden und es im eigenen Leben nachzuahmen. Natürlich. Nichts anderes tun Christen seit fast 2000 Jahren. Und doch scheint Jesus Christus heute vielen von ihnen uninteressant geworden, nichtssagend, ohne Relevanz für ihre Lebensvollzüge. Andere, die sich kirchlich engagieren und sich in ihrem Engagement verantwortlich fühlen für das Weiterleben des christlichen Glaubens – ob beruflich oder ehrenamtlich –, bekommen dies oft schmerzlich zu spüren. Sie suchen verstärkt nach ermutigenden Impulsen, nach Orientierung und Vergewisserung für ihre Leitungsverantwortung in den Wurzeln ihres Glaubens, im Evangelium und in der christlichen Tradition. In dieser Suchrichtung setzt dieser Beitrag bei der Entscheidung für ein christliches, trinitarisches Gottesbild an. Er möchte aufzeigen, was sehr praktisch und sehr konkret gewonnen ist für eine Pastoral, die sich dem Menschen zuwendet, wenn sie Maß nimmt an einem Gott, der sich in Jesus Christus den Menschen zugewandt und sich im Heiligen Geist den Menschen aller Zeiten zuzuwenden versprochen hat. Denn das spiegeln die Grundhaltungen und Kompetenzen innovativ tätiger Seelsorgerinnen und Seelsorger wieder: die Urbewegung Gottes in Jesus Christus auf die Menschen zu – und Jesu Verhalten unter den Menschen ist ihnen Vorbild für die Art ihrer eigenen Kommunikation und Kooperation in den so unterschiedlichen Begegnungen mit den Menschen im individualisierten und pluralisierten kirchlichen Umfeld. Diese Bewegung Gottes in Jesus auf die Menschen zu motiviert sie, in ihrem pastoralen Handeln die Impulse der *Pastoral der Berufung*<sup>1</sup> mit denjenigen einer *Ermöglichungspastoral*<sup>2</sup> zu verknüpfen.

So behauptet dieser Beitrag, dass in der Urbewegung Gottes auf die Menschen zu ein äußerst reizvolles pastoral-theologisches Paradigma entdeckt werden kann für die *kopernikanische Wende* (Karl Berkel) im pastoralen Lei-

<sup>1</sup> Vgl. Michael Bredeck, Berufung als pastorales Strukturprinzip? Zur theologischen Prägung kirchlicher Veränderungsprozesse am Beispiel des Erzbistums Paderborn, in: *Theologie und Glaube* 102 (2012) 114–139.

<sup>2</sup> Grundlegend dazu: Joachim Eckart, *Ermöglichungspastoral. Ein neues Paradigma in der Seelsorge*, Norderstedt 2004.

tungsverständnis – besonders dort, wo es um die alten und neuen Formen des kirchlichen Ehrenamtes geht.<sup>3</sup>

## 1. Maß-Nehmen an Jesus Christus

Der Christushymnus im Philipperbrief (Phil 2,6–11) enthält dazu interessante Konkretisierungen. Er meditiert in verschiedenen Stufen das Christusgeheimnis in jener Selbst-Mitteilung Gottes, in der Gott in Jesus Christus auf die Menschen zukommt, um unter ihnen zu sein und um „im Verhalten als Mensch angetroffen“ zu werden, wie Norbert Baumert übersetzt.<sup>4</sup>

Drei Inspirationen aus dem Blick auf Jesus Christus, die sich aus den Versen des Philipperhymnus ableiten lassen, scheinen mir pastoralpraktisch besonders wertvoll.

### 1.1 Kenosis

Als Erstes kann die Meditation des Christushymnus dazu inspirieren, so etwas wie *Kenosiskompetenz* zu gewinnen und weiterzuentwickeln.

„Er [Christus Jesus] war Gott gleich,  
hielt aber nicht daran fest wie Gott zu sein.  
Sondern er *entäußerte* sich,  
wurde wie ein Sklave  
und den Menschen gleich.“  
(Phil 2,6–7c)

Was Verantwortungsträger aus ihrer Beziehung zu Jesus Christus von ihm lernen können, ist *Selbstentäußerung* im Sinne eines völligen Sich-Zurücknehmens, einer inneren Distanz zur eigenen Macht – bis in die Situationen

<sup>3</sup> Vgl. Dorothea Steinebach, *Getauft und engagiert. Zum innovativen Umgang mit den alten und neuen Formen des kirchlichen Ehrenamtes*, Würzburg 2011.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die neueste Übersetzung von Phil 2,6–8 von Norbert Baumert, „Kein unrechtmäßiger Besitz“ – eine Litotes in Phil 2,6, in: *Biblische Zeitschrift* 56 (2012) 1, 113–117, hier 117: „<sup>6a</sup> Er (Christus Jesus, der unter den Menschen lebte), *der in der Art und Form von Gottes Wesensgestalt war* (also zugleich Gott war und blieb), <sup>6b</sup> *hat das* (einem) *Gott entsprechende Verhalten völlig als seinen rechtmäßigen Besitz* (als ‚Nicht-Raub‘) *betrachtet* (es war ihm wesensmäßig zu eigen; ihm war bewusst, dass er jederzeit darauf zurückgreifen konnte). <sup>7a</sup> *Doch nahm er sich selbst zurück* (dennoch hat er von sich aus das einem Gott entsprechende Verhalten, das ihn über Leid und Tod erhaben gemacht hätte, freiwillig zurückgestellt): <sup>7b</sup> *nachdem er* (ja bereits) *eine Knechtsgestalt ergriffen hatte*, <sup>7c</sup> *als ein wirklicher Mensch geboren* (worden war) <sup>7d</sup> *und im Verhalten als Mensch angetroffen worden war, machte er* (schließlich) *sich selbst – gehorsam geworden – gering und schwach bis zu einem Tod, und zwar einem Tod an einem Kreuz.*“ (Hervorhebungen: im Original)

hinein, die unvorteilhaft sind für einen selbst; Ungerechtigkeiten und Scheitern eingeschlossen.

Maß nehmend an Jesus Christus geht es in der Begegnung mit den Menschen darum, bei ihnen anzukommen, sich ihnen vorbehaltlos zuzuwenden als eine/einer von ihnen, sie wahrzunehmen, ihnen nahe zu sein – um ihnen aus dieser Nähe und aus der Kenntnis ihrer Lebenswelten heraus *zu Diensten zu sein* und zu ermöglichen, was ihrer Berufung entspricht und was der ihnen von Gott her zuge dachte Beitrag zum Wachsen des Reiches Gottes sein kann. Im Maß-Nehmen an Jesus Christus verblasst das Interesse an einer eigenen *Kompetenzdomäne* und an der eigenen (rechtmäßigen) Macht, und es dominiert das Sich-Zurücknehmen mit einem Reichtum an Phantasie, „einander den Vorrang zu geben“<sup>5</sup> (Phil 2,3), an Vertrauen in die Berufung jedes Menschen und an Ehrfurcht vor seiner Autonomie.

Wer sich für den Umgang mit seiner Macht an Jesus Christus orientiert, der vertraut auch dann noch dem Wirken seines Geistes, wenn dieser vollenden muss, was nicht (mehr) in der Macht des Seelsorgers/der Seelsorgerin liegt. Das kann ihm/ihr den Weg zu *innerem Frieden* ebnen inmitten einer Situation, die angesichts abnehmender Kolleg(inn)enzahlen und in den territorial immer größer werdenden seelsorglichen Räumen zur Dauerüberforderung prädestiniert ist.

### 1.2 Inkarnation

In der gleichen Linie kann die Meditation des Christushymnus verantwortliche Seelsorgerinnen und Seelsorger dazu inspirieren, so etwas wie *Inkarnationskompetenz* zu gewinnen und weiterzuentwickeln. Aus der Beziehung zu Jesus Christus will der Satz

„Sein Leben war das eines Menschen.“  
(Phil 2,7d)

auch dort gelebt werden, wo Menschen in der funktional strukturierten, ausdifferenzierten und individualisierten Gesellschaft mit ihrer Milieu-Vielfalt der christlichen Botschaft gegenüber immer fremder werden. Ihnen gegenüber hätte Jesus Christus keine *Berührungängste* gehabt, wäre auch unter ihnen „im Verhalten als Mensch angetroffen“ worden und hätte sich auf das Fremde eingelassen. Im Maß-Nehmen an Jesus Christus und an seinem menschlichen Verhalten tun Seelsorgerinnen und Seelsorger gut daran, sich die Überbrückung der Fremdheitserfahrungen zur Aufgabe zu machen, wo immer sie Menschen begegnen, die mit der christlichen Botschaft wenig oder nichts

<sup>5</sup> Baumert, „Kein unrechtmäßiger Besitz“ (s. Anm. 4) 117; vgl. z. B. auch Mk 10,42–45.

mehr anfangen können. Mit *Inkarnationskompetenz* bilden sie eine Plattform für ein milieuübergreifendes Kirche-Sein. Mit *Inkarnationskompetenz* und der zwischenmenschlichen Gesinnung, die den Anderen den Vorrang gibt, sind sie disponiert zum Abschied von einer negativen Weltsicht und von der Vorstellung, das Evangelium sei nur in einer, und zwar in der eigenen Perspektive authentisch zu erschließen.<sup>6</sup> *Inkarnationskompetenz* ermutigt sie zum angstfreien Blick auf die Anderen, auf ihre Weltsicht und auf ihre Perspektiven und tritt mit ihnen ein in den *Dialog* miteinander und mit der Heiligen. Schrift.<sup>7</sup>

### 1.3 Sendung

Schließlich kann die Meditation des Christushymnus Seelsorgerinnen und Seelsorger auch dazu inspirieren, die eigene *Sendungskompetenz* neu zu reflektieren und weiterzuentwickeln: durch Maß-Nehmen an der *Sendung* Jesu, der *dem Willen des Vaters gehorsam* war bis zum Tod am Kreuz.

„Sein Leben war das eines Menschen.  
Er erniedrigte sich  
und war gehorsam bis zum Tod,  
bis zum Tod am Kreuz.“  
(Phil 2,7d–8)

Aus der engen Beziehung zum Vater ist die Sendung Jesu Christi ausgerichtet auf das Reich Gottes und auf die Heiligung der Welt:

„Darum hat ihn Gott über alle erhöht  
und ihm den Namen verliehen,  
der größer ist als alle Namen,  
damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde  
ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu  
und jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr‘ –  
zur Ehre Gottes, des Vaters.“  
(Phil 2,9–11)

<sup>6</sup> Rainer Bucher beschreibt Inkarnationskompetenz in dieser Linie als „die Fähigkeit, von den anderen her die Bedeutsamkeit des Evangeliums erschließen und entdecken zu können. So wie Jesus vom Menschen her Gott erschlossen hat – und sich offenkundig vor nichts und niemandem dabei fürchtete.“ Rainer Bucher, Mehr als Adressaten. Grundsätzliche Überlegungen zum Konzept einer milieusensiblen Pastoral, in: Michael N. Ebertz – Hans-Georg Hunstig (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg <sup>2</sup>2008, 67–91, hier 74.

<sup>7</sup> Vgl. Dorothea Steinebach, Den Anderen begegnen. Zur Zukunft von Haupt- und Ehrenamt in der katholischen Kirche, Würzburg 2010, 326–333.

Eine an der Sendung Jesu Christi Maß nehmende *Sendungskompetenz* disponiert Seelsorgerinnen und Seelsorger in ihrem pastoralen Alltag zur Ausrichtung all ihres Handelns auf das Heil im Kommen des Reiches Gottes. Diese Ausrichtung trägt und entlastet durch das Wissen: „Ich muss die Welt nicht erlösen“ – und fordert zugleich heraus: „gehorsam bis zum Tod“. So verankert kann der Seelsorger/die Seelsorgerin als Ausdruck seines/ihres eigenen Sendungsbewusstseins in großer Gelassenheit die Berufung der Anderen in den Blick nehmen, sie mit ihnen entdecken und sie ihnen zusprechen. Denn seine Sendung verwirklicht sich nicht *zweckgebunden*, etwa um die Anderen zum Erhalt der bestehenden Kirchengestalt zu bekehren, sondern *freilassend*.

Madeleine Delbrêl hat diese Ausrichtung auf das Reich Gottes inmitten einer atheistischen Umgebung vorbildlich gelebt; sie schreibt:

„So ist unsere Berufung, ein Feuer zu sein, das sich in kleinen Funken versprüht und alles anzündet, was ihm unterwegs an Brennbarem begegnet. Aber die Funken, die die Halme entzünden, sind zu niemandem Bestimmten geschickt. Sie sind die kleinen Flammen dieses brennenden Dornbusches, der Jesus ist; sie wählen die Leute nicht aus, denen sie begegnen, sondern können gar nicht anders, als immer zu lieben, weil sie Jesus selbst sind. Die kleinen Taten der Liebe, die von ihnen verlangt werden, sind völlig zweckfrei“<sup>8</sup> – und verbunden mit einem großen Zutrauen in das Wirken des Heiligen Geistes.

## 2. Impulse für eine Pastoral der Berufung und eine Pastoral der Ermöglichung

Die drei genannten Inspirationen durch Kenosis, Inkarnation und Sendung Jesu Christi liefern nun eine spirituell-theologische und pastoralpraktische Grundlage für die Verknüpfung von Berufungs- und Ermöglichungspastoral. Diese Verknüpfung steht für ein Leitungshandeln, das vor der Vorliebe heutiger Menschen zu selbstbestimmtem Engagement an selbstbestimmten Orten und zu selbstbestimmten Zeiten nicht zurückschreckt. Das Paradigma der *Ermöglichungspastoral* beinhaltet ein seelsorgliches Leitungshandeln, dem es um die subjektsensible Moderation der Sendung der Menschen unter Bewahrung ihrer Autonomie geht<sup>9</sup> und das sich auch offen hält und öffnet für Menschen, die ihren Glauben neu und anders ins Wort und ins Handeln bringen (würden), als es in vielen christlichen Gemeinden bisher üblich ist. Ermöglichungspastorales Leitungshandeln agiert auf Augenhöhe mit den Menschen

<sup>8</sup> Madeleine Delbrêl, Gott einen Ort sichern. Texte – Gedichte – Gebete. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Annette Schleinzer, Ostfildern 2007, 50.

<sup>9</sup> Vgl. Magnus Striet, Zu sehr autonomieverliebt? Eine andere Gotteshypothese, in: Herder Korrespondenz Spezial 2 (2011) 28–33, hier 30.

und von ihnen her: differenziert, subjektsensibel und freilassend in Ermöglichung einer maximalen Selbstführung mündiger Subjekte und ihres freien Ergreifens der Mitwirkung mit der Gnade Gottes.

Im Folgenden möchte ich dieses Verständnis eines ermöglichungspastoralen christlichen Leitungshandelns vor dem Horizont des Christushymnus theologisch vergewissern und verdeutlichen, dass und wie es im Blick auf Jesus Christus und sein Verhalten als Mensch unter Menschen seine tiefste Motivation und Inspiration erhält. Mit den Stichworten: *differenziert*, *subjektsensibel* und *freilassend* möchte ich dazu jeweils einen im pastoralen Alltag beobachtbaren Sachverhalt kurz darstellen und mit dem bisher Reflektierten verknüpfen.

## 2.1 Differenziert

Wer die Menschen in ihrer Unterschiedlichkeit wahrnimmt, der beschreibt – auch in der pastoralen Praxis – heute üblicherweise ihre *Kompetenzen*. Was ist damit gemeint? Kompetenz meint die Disposition eines Menschen, in bestimmten Kontexten mittels erlernten Wissens und Könnens (Fähigkeiten und Fertigkeiten) Probleme lösen zu können und dies auch tun zu wollen. Mit dem Augenmerk auf die *Kompetenzen* eines Menschen steht also sehr grundsätzlich die einzelne, originelle Person im Mittelpunkt des Interesses und ihre *Disposition zur Selbstorganisation*. Pastorale Verantwortungsträger/-trägerinnen, die auf die Kompetenzen der Menschen wertschätzend und professionell eingehen wollen, tun gut daran, sehr individuell und differenziert auf ihre große Vielfalt und Unterschiedlichkeit mit einer Vielfalt in den eigenen *Verantwortungsrollen* zu reagieren.

Insbesondere liegt es in der Verantwortung einer Führungskraft, die *Entwicklungsrichtung* der Kompetenzen eines Menschen im Blick zu haben. Ein Anliegen, das z. B. das so genannte *Reifegrad-Modell*<sup>10</sup> von Hersey & Blanchard verfolgt, wenn es den Verantwortlichen nahelegt, ihr Rollenverhalten und ihren Führungsstil sensibel situations- und vor allem persönlichkeitsgerecht auszurichten: denjenigen, die auf Vorgaben, Unterweisung und Strukturierung des Arbeitsfeldes angewiesen sind („Reifegrad“ 1), gewissermaßen als ‚Lehrer‘; denjenigen, die an Überzeugung und Verstehen von Abläufen interessiert sind („Reifegrad“ 2), als ‚Coach‘ (im engeren Sinn);<sup>11</sup> denen, die

<sup>10</sup> Der *Reifegrad*-Begriff erscheint unglücklich gewählt, da er einen elitären Beigeschmack transportiert. Das Modell selbst überzeugt aber durch sein Anliegen der Sensibilisierung jeder Führungskraft für die *Voraussetzungen* einer Mitwirkung der Anderen.

<sup>11</sup> Hier greift ein enger Begriff von *Coaching* als „eine spezielle, zeitlich begrenzte, intensivere Kooperation zwischen einer Führungskraft und einzelnen MitarbeiterInnen“; so Michael Fischer – Pedro Graf, *Coaching*. Ein Fernworkshop, Augsburg 2000, 106.

Partizipation und Ermutigung zu eigener Verantwortungsübernahme wünschen („Reifegrad“ 3), als ‚Moderator‘, und denen, die von sich aus weitgehend selbstständig, flexibel und initiativ tätig sein können und wollen („Reifegrad“ 4), als ‚Beobachter‘. „Autorität, die stets nur eine Form kennt“, so der Kommentar von Karl Berkel zu diesem Modell, „stellt ihren dienenden Charakter selbst in Frage.“<sup>12</sup> Und: Autorität sollte in der Begegnung mit anderen Menschen ihnen stets einen höheren Reifegrad unterstellen und entwicklungsorientiert vorgehen bis hin zur Moderation ihrer Selbstorganisation.

Warum aber, so kann man sich manchmal fragen, zeigen Verantwortliche in der Seelsorge nicht immer ein wirklich echtes Interesse an den Kompetenzen der Menschen, selbst wenn sie sie zur Mitarbeit – z. B. in der Sakramentenpastoral – auffordern? Warum behandeln sie sie manchmal so *von oben herab* und ohne Beteiligungsmöglichkeiten an Entscheidungen und geben bisweilen ganz undifferenziert *irgendwem* und *gleichgültig wem* zu verstehen, was sie *wie* zu tun haben, Hauptsache, eine Aufgabe wird erledigt?

Dieses Leitungshandeln steht – neben Gründen, die in der jeweiligen Seelsorgerpersönlichkeit liegen mögen – unter dem Einfluss einer anderen Denkwelt. Sie sei kurz erinnert durch eine Rückblende in die Zeit der 20er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. In diesen Jahren suchte man im Kirchengvolk, unter den sogenannten *Laien*, nach Helfern und Helferinnen für die Seelsorge, obwohl *Seelsorge* zu dieser Zeit ausschließlich Sache der geweihten Priester war. Die Initiative war daher Ausdruck einer tiefen Krise. Man rang darum, Menschen, die sich von der christlichen Religion abgewandt hatten, zum christlichen Glauben in der katholischen Kirche zurückzuführen. Das erforderte viele neue Kräfte, die man zunächst im sogenannten ‚Laienapostolat‘ suchte. Bald erkannte man aber, dass diese ‚Laien Helfer‘, die gewisse seelsorgliche Hilfstätigkeiten in ihrer Freizeit übernahmen, schon angesichts ihrer zeitlichen Inanspruchnahme durch Beruf und Familie überfordert waren. Man musste nach Laien-Mitarbeitern Ausschau halten, die bereit waren, ihr Leben ganz – und das bedeutete erstmals: *beruflich* – dem kirchlichen Dienst zu widmen. Arbeit gab es in dieser ‚indirekten Seelsorge‘, für die man Frauen als besonders geeignet ansah, mehr als genug. Und so mussten die berufstätigen *Gemeindehelferinnen*, wie sie zunächst genannt wurden, ihrerseits selbst wieder nach Unterstützung unter den unentgeltlich tätigen ‚Laien Helfern‘ suchen, die genau dies waren: *Helfer* der Gemeindehelferin. Wenn die Gemeindehelferin den Anforderungen, die an sie gestellt waren, allein

<sup>12</sup> Karl Berkel, *Leitung – Führung – Management. Moderne Managementtheorien und Spiritualität*, in: Erich Garhammer – Udo Zelinka (Hg.), *Gemeindeleitung heute – und morgen? Reflexionen, Erfahrungen und Modelle für die Zukunft*, Paderborn 1998, 128.

nicht mehr gerecht werden konnte, traten diese mit auf den Plan, in gemeinsamer Zu- und Unterordnung unter dem Pfarrherrn.

Mehr und mehr bildete sich dadurch das Grundmuster der ‚Hauptberuflichenkirche‘ aus, einer ‚Versorgungs-‘ und ‚Mitmachkirche‘. In ihrem Grundmuster ist das Gewinnen ehrenamtlicher Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen *für das Leben der Gemeinde* ein zentraler Auftrag aller ‚Hauptberuflichen‘. So brachte es der bekannte Slogan im Aufbruch nach der Würzburger Synode auf den Punkt: *Wer mitmacht, erlebt Gemeinde!* Als ‚Multiplikatorinnen‘ und ‚Multiplikatoren‘ ließen sich die Ehrenamtlichen vom pastoralen Personal für das Mitmachen schulen und bei der Erfüllung übernommener Aufgaben unterstützen und begleiten. Es waren Menschen, die ein bestimmtes Leitungshandeln gewohnt waren, das ihnen Sicherheit und Halt gab und das sie auch einforderten: einen Leiter oder eine Leiterin, der bzw. die ihnen sagte, wo es langging. Sie erwarteten eine *klare Ansage* und möglichst genaue Vorgaben, wo und wie sie die Verantwortlichen entlasten konnten, sofern diese die Dinge nicht mehr alleine erledigen konnten. Dem entsprach dann auch, dass ihre *Beteiligung* z. B. an der Planung und Durchführung von Veranstaltungen *von oben nach unten* gedacht und gehandhabt wurde, als ein Ergebnis von Erlaubnis – sofern der Leiter bzw. die Leiterin solche Beteiligung überhaupt wünschte.

## 2.2 Subjektsensibel

Als Reaktion auf die vielschichtigen Entwicklungen in der fortschreitenden Moderne, auf die Meinungs-, Lebenswelten- und Werte-Vielfalt und die Hochschätzung von Pluralität und Individualität sowie spirituell-theologisch motiviert durch das Vorbild Jesu Christi geht ein konsequent entwicklungsorientiertes Leitungshandeln anders vor. Angesichts der aktuellen Veränderungen, Provokationen und Umbrüche ermutigt das Vorbild Jesu Christi zu jener *subjektsensiblen* Haltung der Verantwortlichen, die heute mit der stärkeren Differenzierung in den Verantwortungsrollen einhergehen muss. Maß nehmend an der Gesinnung Jesu Christi, die anderen den Vorrang einräumt, und mit Inkarnationskompetenz werden verantwortliche Seelsorgerinnen und Seelsorger – von den Anderen her denkend und handelnd – heute individuell differenziert auf die Vielfalt ihrer Kompetenzen eben mit einer Vielfalt an entwicklungsförderlichen Rollen antworten.

Vorgaben benennen, andere unterweisen und anleiten, Strukturierung anbieten: All das ist also nicht *in jedem Falle* unangebracht; die Voraussetzungen dazu müssen nur stimmen. Und diese liegen in einem Gegenüber, das im Blick auf eine bestimmte, es interessierende Aufgabe einen echten Unterweisungsbedarf anmeldet und sich somit nach Hersey & Blanchard *situativ*

auf dem Niveau des *ersten Reifegrades* bewegt. Besonders im Bereich der Erwachsenen Katechese und -bildung spüren Seelsorger und Seelsorgerinnen heute den enormen Bedarf an solcher Unterweisung zur Auseinandersetzung mit den biblischen und tradierten Grundlagen des christlichen Glaubens und an mystagogischer Seelsorge, damit die Anderen dem Geheimnis Gottes in ihrem eigenen Leben unter Umständen auch ganz neu auf die Spur kommen können.

## 2.3 Freilassend

Das Interesse an den Anderen lässt Seelsorgerinnen und Seelsorger mit einer *Fülle an Engagement* in Berührung kommen: in Familie, Nachbarschaft, Gesellschaft und Politik und nicht zuletzt auch mit den verschiedenen Aufbrüchen und Ideen von und in Gemeinde(n), die sich aber oft eher im Schatten und unbeachtet vom Geschehen der sogenannten *Kerngemeinde* einen Weg suchen. Es ist ein Engagement, das Aufmerksamkeit verdient als Ausdruck dafür, wo und wie Menschen heute *Nächstenliebe* als ihre *Berufung und Sendung* leben – ob getauft oder nicht. Es ist aber ein Engagement, das sich nicht einfach einbinden lässt in das, was klassisch mit *Ehrenamt* gemeint ist. Denn *Ehrenamt* ist das freiwillige, unentgeltliche, kompetente, öffentlich akzeptierte Engagement für Dritte im Auftrag einer Organisation<sup>13</sup> – und der Begriff sollte um seiner Aussagekraft und Referenz willen auch genau dafür vorbehalten bleiben. Viele der genannten Engagementtypen sind im Sinne dieser Begriffsfassung *kein Ehrenamt* und *können* gleichwohl ein *Engagement aus Berufung* sein. Für diese Engagementtypen, für diese verantwortliche Tätigkeit und dieses Tätig-Sein im Dienst anderer aus der freien Annahme der je persönlichen Berufung durch Gott habe ich vorgeschlagen, von *freitätigem Engagement* zu sprechen – oder kürzer von *Freitätigkeit* im Unterschied zu Berufstätigkeit.<sup>14</sup> Ich sehe *Freitätigkeit* als theologische Kategorie gegründet in der Freiheit aus Gnade, die von Gott her jeden Menschen meint; auch den, der sich vielleicht erst noch danach sehnt, sie auch bewusst als solche annehmen zu können. Sie gilt es in der Gesinnung Jesu Christi zuvorkommend zu stärken und zu unterstützen.

<sup>13</sup> Vgl. Herbert Haslinger, Konkretion: Ehrenamt, in: ders. u. a. (Hg.) Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2, Durchführungen, Mainz 2000, 316f.

<sup>14</sup> Vgl. Steinebach, Den Anderen begegnen (s. Anm. 7) 141–148; 254f. Der Begriff der *Freitätigkeit* fand bereits 1979 in der Studie von Teresa Bock – Louis Lowy – Monika Pankoke u. a., Kooperation freitätiger und beruflicher Mitarbeiter in Sozialen Diensten, Freiburg/Br. 1979, Verwendung, wurde damals aber nicht weiter rezipiert.

Auf der Suche nach neuen pastoralen Orten und Gelegenheiten in den pastoralen Räumen zeichnet sich in solchem Vorgehen ein Gewinn für das Weiterleben des Glaubens ab. Engagierte Verantwortungsträger/-trägerinnen, die ihre Christusbeziehung pflegen und Maß nehmen an den drei großen Inspirationen des Philipperhymnus, an Kenosis, Inkarnation und Sendung Jesu Christi, schöpfen neue Kraft. Sie erfahren Ermutigung und Vertrauen in das Wirken des Heiligen Geistes: für den oft aufreibenden seelsorglichen Alltag mit den Menschen vor Ort – im gemeinsamen Ausschauen nach dem Gewinn auch der Anderen.

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

Christoph Theobald

## Jesus – das Evangelium Gottes

„*Pastorale d'engendrement*“, zu Deutsch „*zeugende Pastoral*“, bezeichnet einen aus Frankreich und Belgien kommenden Vorschlag eines neuen pastoralen Stils. Dieser wurde nicht am Schreibtisch konzipiert. Er wurde vielmehr entdeckt in Gruppen, in denen Menschen von ganz unterschiedlicher Nähe und Ferne zum Christlichen miteinander die Bibel lesen; und er erwuchs einer Aufmerksamkeit dafür, welche Bedeutung andere Menschen dabei haben, dass jemand zum Glauben kommt. Nebensächlich ist das freilich nicht, wie Christoph Theobald im Folgenden zeigt. Denn die Pastoral wird dort festgemacht, woraus sie entspringt: dem Zusammenhang von Evangelium und Glauben, von Gott und seinem Christus Jesus. (Die Redaktion)<sup>1</sup>

Unter den wenigen lapidaren Formeln, die aus dem komplexen Relief des Zweiten Vatikanischen Konzils herausragen und das Ganze oder fast das Ganze auf einen Nenner bringen, hat die folgende Aussage immer wieder meine Verwunderung erregt, die den Fortbestand der Kirche in der Geschichte der Menschheit begründet:

„Jene göttliche Sendung, die Christus den Aposteln anvertraut hat, wird bis zum Ende der Welt dauern (vgl. Mt 28,20). Denn das Evangelium, das sie zu überliefern haben, ist für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche.“ (Lumen gentium 20)

Worauf die Kirche *gründet*, ist demnach das Evangelium, und auf dessen Weitergabe ist sie *ganz* hingeordnet, nicht mehr und nicht weniger. Doch: *Was ist das Evangelium?*

### 1. Das Evangelium „von Gott“ für alle

Ein Blick auf die Etymologie lässt uns die menschliche und geistliche Kraft des Wortes erkennen: Das Evangelium (*eu-angelion*) ist eine Botschaft (*-angelion*), die sich als absolut neu erweist – jedes Mal, wenn man sie wirklich hört.<sup>2</sup> Sie

<sup>1</sup> Der Text ist mit freundlicher Genehmigung des Autors entnommen aus: Christoph Theobald, *Evangelium und Kirche*, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2012, 112–121. Die französischsprachige Vorlage (ders., *L'Évangile et l'Église*) ist erschienen in: Philippe Bacq – Christoph Theobald, *Passeurs d'Évangile, Autour d'une pastorale d'engendrement*, coll. *Théologies pratiques*, Bruxelles u. a. 2008, 17–40.

<sup>2</sup> Im griechischen Wort *angelion* klingt das Wort *angelos* an: Engel oder Abgesandter, der eine gute Nachricht überbringt. Es ruft uns ins Gedächtnis, was in Mamre geschah

ist die stets neue Botschaft eines radikalen Gutseins (*eu-*)<sup>3</sup>, in der Sprache des Konzils der Ursprung, aus dem sich alles ergibt.

### 1.1 Leben und „Glauben“

Als Erstes fällt auf, wie wenig offensichtlich das ist: Die Botschaft eines Gutseins ist nicht im Geringsten selbstverständlich. Der Zustand unseres Planeten und all das Böse, das unsere Geschichte und unser Leben in vielfältiger Weise verwüstet, Krankheit, Unglück, Feindseligkeiten<sup>4</sup>, widerlegen sie Tag für Tag. Es ist also eine Botschaft, die unser Fassungsvermögen übersteigt. Allein der, den wir „Gott“ nennen, kann sie verbürgen. Deshalb bindet sie das Neue Testament immer an „Gott“. Das Evangelium kann nur „von Gott“ sein (Mk 1,14) – eine Formel, die man auch so übersetzen könnte, dass „Gott“ selbst die Botschaft eines unerhörten Gutseins ist.

Zweitens fällt die universale Gültigkeit dieser Botschaft auf. Unter den vielen Nachrichten von einem Gutsein, die seit Beginn der Menschheit unter den wenigen Glücklichen der Erde kursieren, stellt schon die Ankündigung, dass mit der Evangelienbotschaft wirklich alle gemeint sind, eine absolute Neuheit dar. Sicher kommt hier der Einwand, das so unterschiedlich verwendete und wegen seiner allzu belastenden Anklänge vielfach sogar verbannte Wort „Gott“ könne nicht mehr als universal gültig angesehen werden. Das stimmt. Doch es stimmt auch, dass jeder Mensch tagtäglich so lebt, als sei das Leben der Mühe wert, gelebt oder zumindest weitergelebt zu werden. Hält es nicht auch Überraschungen bereit, und nicht nur böse? Niemand kann ja in seinem Dasein weiterkommen ohne das Verlangen, es möge gelingen, auch wenn niemand dabei präzise angeben könnte, was denn „gelingen“ für ihn oder für sie heißt. Ihr Leben ist durchzogen und angezogen von der Botschaft eines Gutseins, die sie dazu bringt, immer weiterzugehen. Mit anderen Worten: Es gibt kein menschliches Leben ohne „Glauben“.<sup>5</sup>

Dies ist der dritte Aspekt, der auffällt, wenn wir das Evangelium im elementaren Sinn des Wortes als Botschaft von einem in jedem Leben verborgenen

(Gen 18 und 19): „Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt“ (Hebr 13,2).

<sup>3</sup> Denken wir an den ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1 – 2,3), wo dieses Gutsein vom ersten Tag an zu erkennen ist: „Gott sah, dass das Licht *gut* war ... Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war *sehr gut*.“

<sup>4</sup> (Anm. d. Übers.) Im Französischen verraten die Worte *mal-adie*, *mal-heur*, *mal-veillances* die Gegenwart des Bösen (*mal*).

<sup>5</sup> Jedes Mal, wenn dieser elementare, für ein menschliches Leben unverzichtbare „Glaube“ gemeint ist, setze ich das Wort in Anführungszeichen, um diese Bedeutung von der Bindung an Christus und an Gott im eigentlich christlichen Sinn zu unterscheiden.

Gutsein verstehen. Es ist dieser „Glaube“, der universal ist als eine Art des Umgangs mit dem, was im Leben nicht von allein weitergeht. Dieser „Glaube“ darf nicht mit dem christlichen Glauben verwechselt werden. Er lässt sich in verschiedener Weise umschreiben: Um zu leben, geben wir dem Leben einen „Vertrauensvorschuss“. Es braucht „Mut“, um im Leben standzuhalten. Ich muss darauf setzen, dass es sein „Versprechen hält“, ohne die Wette genau bestimmen zu können. Versprechen oder Verheißung – im Grunde sind es biblische Wendungen, die einem angesichts eines neugeborenen Kindes und der unvermeidbaren Frage in den Sinn kommen: „Was wird wohl aus ihm werden?“ Wie wir alle muss sich dieses Kind der einzigen wirklichen Herausforderung seines Lebens stellen, nämlich der schlichten Tatsache zu existieren, ohne gefragt worden zu sein. In diesem Sinn ist jeder Mensch konstitutiv unvollendet, wenn er zur Welt kommt, und er bleibt es Zeit seines Lebens. Dieses Unvollendetsein ruft nach der Fähigkeit, dem Leben zu vertrauen und sich für das Leben zu entscheiden. Aber man muss jedes Mal eine Schwelle passieren, wenn man die Angst vor dem Unbekannten zurückstellt und dem Mut Raum gibt, weiterzugehen. Wir wissen sehr wohl: Es gibt Zeiten, da geht alles gut, da gehen wir unseren Weg mit Leichtigkeit; und es gibt andere, da muss dieses Vertrauen, der Glaube an das Leben, jedes Mal neu die Kraft dazu geben.

### 1.2 Das Zeugen des „Glaubens“

Der „Glaube“ ist also ein absolut notwendiger, immer neu zu vollziehender Akt, um den jeweiligen Tag leben zu können. In keiner Weise ist er einfach garantiert: Niemand kann ihn stellvertretend für einen anderen vollziehen. Wir stoßen hier auf das grundlegende Paradox des Lebens, auf etwas, was man seine evangelische Struktur nennen könnte: Wir sind wirklich gezeugt, um Vertrauende zu sein, durch andere, die auf uns hin Vertrauende waren, ohne dass uns damit allerdings die Verantwortung für unsere eigene Entscheidung, an das Leben zu glauben oder nicht, abgenommen werden könnte. Freilich ist ein Wort von außen, ein Wort der Eltern oder eines Übersetzers, einer Übersetzerin, unerlässlich; aber was nützt ein solches Wort, wenn es mich nicht zu überzeugen vermag? Muss ich nicht auf mein inneres Zwiegespräch hören: „Ja, es stimmt; das Leben ist der Mühe wert, gelebt zu werden; aber glaube ich daran?“ Der Begriff *con-viction* (Überzeugung) sagt schon durch seine Wortherkunft, dass es sich hier um einen Sieg handelt (*victoire*) – ich erringe einen Sieg über die negativen Botschaften in meinem Leben – einen Sieg aber, der des Zusammenspiels (*con-cours*) anderer Personen bedarf, und zugleich einen Sieg, den kein anderer an meiner Stelle erringen kann.

Leben und glauben, dass es gut ist zu leben, ist ein und dasselbe. Die Weitergabe oder auch Zeugung des Lebens ist das augenfälligste Zeichen für diesen „Glauben“; und neues Leben zu zeugen bedeutet, mit diesem Leben auch einen Vertrauensvorschuss in das Leben hervorzurufen, der aber selber nicht weitergegeben werden kann. Darum sorgen sich alle Gesellschaften mittels Initiation und Erziehung. Gewiss drückt sich der dadurch wachgerufene elementare „Glaube“ seit den Anfängen der Menschheit in religiöser Gestalt aus. Doch übersehen wir nicht seine wesenhafte Verbindung mit dem Leben, wie sie uns das *Buch der Anfänge (Genesis)* oder – wie der Titel des Buches in der Hebräischen Bibel heißt – das *Buch der Generationen (Toledot)* exemplarisch vor Augen führt. Die evangelische Struktur des Lebens, das Gutsein, das Gott zugeordnet wird, der erschafft und das Gutsein des Geschaffenen schaut, ist darin vom ersten Tag an angekündigt. Doch mit jeder neuen Generation beginnt die Geschichte neu, wie es die Erzählkreise um die Gestalten Abraham, Jakob und Josef zeigen. Ein Mann und seine Frau sind von Unfruchtbarkeit bedroht, aber am Ende gelangen sie zur Vaterschaft und Mutterschaft. Die Brüderlichkeit, die Schwesterlichkeit und die Beziehungen zwischen Mann und Frau geraten durch Vergleich und Wettstreit, Eifersucht und Gewalt in Unordnung; doch gleichzeitig wirkt in ihnen die Anziehungskraft der gegenseitigen Zuneigung und der Versöhnung. Aus der Josefsgeschichte und dem Buch Exodus erfahren wir, wie sich das Leben auf einem Fleckchen Erde entfaltet, auf dem es Nahrung findet und inmitten einer rauen Umwelt und der Gewalttätigkeiten zwischen Geschwistern und Völkern politische Strukturen der Vorsorge und der Verteidigung entwickelt. Obwohl Gott von Anbeginn an mit dem Gutsein assoziiert wird, droht er im konkreten Leben zum Spiegelbild unserer unmittelbaren Reaktionen und zu einem Zerrbild zu werden. Aber sein evangelisches Antlitz zeigt sich unbezweifelbar dort, wo das Leben triumphiert: in der Geburt eines Kindes (Gen 33,1–7), in der glücklichen Begegnung zweier Brüder nach einem langen tödlichen Konflikt (Gen 33,1–11)<sup>6</sup>, in der wahren Versöhnung zwischen Brüdern und Völkern (Gen 50,15–21)<sup>7</sup> und vielem mehr. Nur Erzählungen können dies verständlich machen: Leben ist sinnerfüllte Beziehung; sein Hervorrufen hängt für immer an einem unvorhersehbaren Ereignis, das die Geburt des „Glaubens“ ist bzw. der abso-

<sup>6</sup> „Nicht doch, entgegnete Jakob, wenn ich dein Wohlwollen gefunden habe, dann nimm das Geschenk aus meiner Hand an. Denn dafür habe ich dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht, und du bist mir wohlwollend begegnet. Nimm doch mein Begrüßungsgeschenk an, das man dir überbracht hat. Denn Gott hat mir Wohlwollen erwiesen, und ich habe alles, was ich brauche.“ (Gen 33,10–11)

<sup>7</sup> „Josef aber antwortete ihnen: Fürchtet euch nicht! Stehe ich denn an Gottes Stelle? Ihr habt Böses gegen mich im Sinn gehabt, Gott aber hatte dabei Gutes im Sinn, um zu erreichen, was heute geschieht: viel Volk am Leben zu erhalten.“ (Gen 50,19–20)

lut einzigartigen Fähigkeit jedes Menschen, Vertrauen in das Leben zu setzen, Vertrauen auf sich selbst und auf den anderen.

Scheinbar haben wir uns vom Evangelium, wie wir es zunächst verstehen, entfernt. Dafür erkennen wir jetzt besser die verborgene Präsenz dieser Botschaft eines Gutseins in jedem Leben und damit ihre Universalität, ihre niemals aufzuhebende Unselbstverständlichkeit und ihre Angewiesenheit auf den elementaren und stets einzigartigen „Glauben“ der Menschen. Wenn aber nun auf diese Weise das Evangelium schon in jedem Leben gegenwärtig ist, warum muss es dann noch verkündet werden? Wie ist zu verstehen, dass das Evangelium die Kirche begründet?

## 2. Warum noch die Kirche?

Die Frage nach der Kirche impliziert als elementarere Frage die nach ihrem Gründer: Warum müssen wir auf Christus Bezug nehmen, wenn die Frohbotschaft schon in der Tiefe eines jeden Lebens zu vernehmen ist? Die Antwort ist einfach: Es gibt keine Frohbotschaft ohne einen Boten, der sie verkündet. An das Gutsein des Lebens zu glauben, ist nur möglich, wenn es Eltern gibt oder andere, die ihre Stelle einnehmen, oder, das ganze Leben lang, Übersetzer in schwierigen Lebensabschnitten sind, in denen der „Glaube“ an das Leben unterzugehen droht: „Meine Tochter, mein Sohn, dein Glaube hat dich gerettet.“

### 2.1 Die Glaubwürdigkeit des Evangeliums in Jesus

Wer würde dabei nicht sehen, wie entscheidend die Glaubwürdigkeit der Person ist, die ein solches Wort auszusprechen wagt! Wie könnten wir denn an das Leben glauben, wenn diejenigen, die uns ins Leben gerufen haben, es aus eigennütziger Absicht getan haben und dem Leben ohne ihr Wissen zu viele Todesbotschaften beigemischt und uns so ein vergiftetes Geschenk gemacht haben? Die Bibel ist bei ihrer Erzählung vom Nacheinander der Generationen schonungslos realistisch, aber sie überrascht uns auch mit dem Auftauchen eines Engels (Gen 18,1ff.) oder mit dem einen oder anderen Überbringer dieser Botschaft eines radikalen Gutseins, die das Leben wieder in die gute Richtung lenkt. Aus dieser Geschichte taucht der Messias von Nazaret auf. Seine absolute Glaubwürdigkeit und die Glaubwürdigkeit der Botschaft, die er verkündet, gründen in drei Dimensionen seines Lebens, das ganz darauf hinzielt, unter den Menschen seiner Zeit einen Raum der Gastfreundschaft für alle zu schaffen.



Was sich als Erstes an Jesus von Nazaret zeigt, ist seine Autorität (vgl. Mk 1,21.27), die er allein schon durch seine Anwesenheit ausstrahlt, weil in ihm Gedanken, Worte und Taten in einer Einfachheit zusammenstimmen, die den Nächsten unmittelbar zugänglich ist: Jesus sagt, was er denkt, und tut, was er sagt.

Wenn er dem Menschen, der ihm auf seinem Weg begegnet, mitzuteilen vermag, was ihn ausmacht, seine Einfachheit und – so könnte man sagen – sein Heilsein, dann deshalb, weil er auch fähig ist, von diesem anderen zu lernen, wer er selbst ist und was er kann (vgl. Mk 1,40f.; 5,30; 6,34; 7,29). Das ist ein zweites Kennzeichen seiner Glaubwürdigkeit. Von einer Begebenheit zur anderen zeigen die biblischen Erzählungen die erstaunliche Distanz dieses Jesus von Nazaret zu sich selbst. Spricht er von sich, dann wie von einem anderen – z. B. vom Menschensohn, vom Sämänn oder vom Hausvater. Die Frage seiner Identität schiebt er hinaus und weigert sich, sie vorzeitig festzulegen (vgl. Mk 1,40ff.). Das schafft um ihn einen Raum der Freiheit. Allen, die zu ihm kommen, vermittelt er durch sein bloßes Dasein eine wohl-tuende Nähe. Er sieht, was in ihnen vergraben ist: der „Glaube“ an das Leben, der nur darauf wartet, in dieser oder jener Grenzsituation geweckt zu werden. Es ist schon deutlich geworden: zu leben und an das Gutsein des Lebens zu glauben, ist ein und dasselbe. Jesus nun verortet sich hier, wo der sensibelste Punkt ist, wo nämlich Leben entsteht, weil „Glauben“ ist – oder wo es nicht entsteht, weil kein „Glaube“ ist. Mehrere der schon verwendeten Begriffe bezeichnen, was er ist und was er vermittelt: Indem bei ihm übereinstimmt, wie er lebt und was er verkündet, ist er Präsenz des Evangeliums (*présence*); indem er hinter dem, was er im anderen weckt, verschwindet, ist er Über-setzer des Evangeliums (*pasteur*); indem er der Gastfreundschaft einen Raum öffnet, in dem seine erste Sorge dem Letzten, dem verlorenen Schaf gilt, ist er Hirte (*pasteur*).

Hier klingt ein drittes Kennzeichen der Glaubwürdigkeit Jesu an: Jesus nimmt für sich nicht die Fähigkeit in Anspruch, sein Gegenüber von außen von der Richtigkeit der guten Botschaft zu überzeugen. Im Gegenteil – er weckt, was in ihrem Herzen und ihrem Denken schon lebt und wovon er eben dadurch anerkennt, dass es seinen Ursprung anderswo hat: Das ist der „Glaube“. An dieser Stelle tritt der Name Gottes in seiner ganzen Wahrheit hervor: Er ist der, den die Worte Gutsein und Neuheit kennzeichnen. Er ist es, der will, dass das Evangelium aus dem Munde eines Menschen – Jesus – und gleichzeitig aus dem Innersten des Lebens eines jeden von uns auftaucht. Er ist der Vater. Das Evangelium kann nur von Gott sein, er allein kann dafür bürgen, denn das Evangelium übersteigt, was ein Mensch fassen kann: Es ist universal, für alle, und es ist unvertretbar dem „Glauben“ jedes Einzelnen überantwortet. Doch die Jünger Christi erkennen, dass ihr Meister

und die Frohbotschaft eine Einheit bilden: Er ist für sie das Evangelium Gottes. Warum? Aufgrund seiner uneingeschränkten Glaubwürdigkeit und weil er den Ursprung des Evangeliums nie sich selbst zurechnet, sondern die Seinen auf Gott und auf den in jedem Menschen zu findenden „Glauben“ an das Leben weist.

Theologische Begriffe wie Sendung und Sakrament, die oft unscharf oder abstrakt verwendet werden, klären sich in diesem Zusammenhang, in dem es um die Frage der Glaubwürdigkeit des Evangeliums geht. Sie finden ihren Sinn in Jesus, dem Messias, den eine besondere Beziehung zu einer und einem jeden auszeichnet. Niemand kann die Botschaft eines radikalen Gutseins im eigenen Namen verkünden, auch Jesus von Nazaret nicht. Zu sagen, dass er es im Namen seines Vaters tut oder dass er sich als gesandt weiß, ist ein und dasselbe. Niemand kann durch seine Präsenz beim anderen hier und jetzt das Gutsein präsent machen, ohne von ganzem Herzen danach zu verlangen, dass der andere aufgrund seines eigenen „Glaubens“ einen Zugang zu diesem Gutsein findet. Diese Präsenz zu verkünden, die sich klein macht, um zum anderen über- und in ihn einzugehen und zu sagen: Christus ist Sakrament, ist ein und dasselbe.

Indem wir so verstehen, warum wir uns auf Christus beziehen, sind wir schon bei unserer ersten Frage nach der Kirche. Weil das von Christus hervorgerufene Ereignis des Evangeliums von äußerster Zerbrechlichkeit ist, kann es aus der Geschichte wieder verschwinden, ohne deswegen allerdings das in jedem menschlichen Leben verborgene Gutsein aufzuheben; das ist uns heute deutlicher bewusst. Schließlich dauerte Jesu Dienst der Evangelisierung in Galiläa nur etwas länger als zwei Jahre, bevor er von der Gewalt verschlungen wurde; er hätte in Vergessenheit geraten können. Doch die Präsenz des Messias war derart, dass sie bis auf den heutigen Tag ohne Unterlass weitere Menschen, die Kirche nämlich, hervorbringt, die wie er und in seinem Namen die Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen fortsetzen. In Christus und in seiner Daseinsweise entdecken sie die Achse ihrer eigenen Existenz. Darauf zielt der Glaube an die geheimnisvolle Präsenz des Auferstandenen, und genau dies besagt die oben zitierte Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils:

„Jene göttliche Sendung, die Christus den Aposteln anvertraut hat, wird bis zum Ende der Welt dauern (vgl. Mt 28,20). Denn das Evangelium, das sie zu überliefern haben, ist für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche.“ (Lumen gentium 20)

## 2.2 Empfangen und Weitergeben

Die Kirche ist also nichts anderes als dieser in der Geschichte immer gefährdete Fortbestand der göttlichen Mission, die Botschaft eines radikalen Gutseins weiterzugeben und zu feiern. Am einfachsten könnte man die Kirche definieren als eine Geschichte von Empfangen und Weitergeben und von Präsenzweisen des Evangeliums. Die innere und lebensnotwendige Verbindung zu ihrem Gründer ist konstitutiv für die evangelische Mission der Kirche und drückt sich auf zwei Weisen aus, denen beiden Rechnung zu tragen ist.

Einerseits hat diese Verbindung die Gestalt einer Fremdheit, einer Differenz, eines Abstandes. Erinnern wir uns an die bei Lukas zu findende Formel: „Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, geh umher!“ (Apg 3,6). Unsere Beziehung zu Christus, in der wir „mit ihm“ sind, bedeutet, dass wir uns auch mit seinem pastoralen Dienst identifizieren, aber wir sind nicht Christus. Wir verweisen stets auf ihn, so wie Christus auf seinen Vater verweist. Dieses Spiel des Rückverweisens und der Sendung *ist* die Kirche. Es gehört zum Evangelium Gottes, weil seine Botschaft jedes Maß sprengt. Wir verkünden es im Namen Christi, des Apostels unseres Glaubens. Christus verkündet es im Namen seines Vaters: „Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch.“ (Joh 20,21)

Aber das ist nur die eine Seite des pastoralen Fortbestands der Kirche in der Geschichte. Dazu gehört zugleich eine Präsenz, etwas, was man als ein Innewohnen bezeichnen könnte. Bei Paulus stoßen wir auf dieses Innewohnen Christi in uns: „Ich lebe“, bekennt er, „aber nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Und das vierte Evangelium sagt dasselbe mit dem Wort „bleiben“: „Bleibt in mir wie ich in euch“ (Joh 15,4). Diese Art der Angleichung an oder sogar Identifikation mit Christus erlaubt, zwischen der Vergegenwärtigung des Evangeliums und Taufe und Eucharistie eine innere Verbindung wiederzufinden. Christus bleibt nicht außerhalb von uns. Das Bild vom Empfangen und Weitergeben oder des Handelns „in seinem Namen“ setzt noch dieses Von-außen-Kommen voraus. Doch wir gehen in Christus ein, und Christus geht in uns ein. Deshalb führen die Handlungsfäden in den vier Evangelien zu einer eucharistischen Auflösung: Das Erzählte zeichnet den Weg Jesu nach und legt dar, was er *in* den Menschen, die seinen Weg kreuzen, und was er für sie wird.

Was wir kirchliche Institution nennen, ist demnach nichts anderes als dieser sakramentale, im Evangelium selber enthaltene Prozess von Empfangen und Weitergeben und von Präsenz. In diesem evangelischen Prozess ist niemand in seinem eigenen Namen da, und doch ist jeder wirklich da in sinn-erfüllten Beziehungen zum Nächsten. Es gibt nicht zuerst die Frohbotschaft und dann die Kirche, sondern die Kirche wird von Menschen gebildet, die

Präsenzweisen und Übersetzer des Evangeliums sind und durch die Art und Weise ihres Naheseins bei anderen auf Christus und Gott verweisen. Ihre Glaubwürdigkeit ist daher von größter Bedeutung.

Nicht selten argumentiert man zugunsten der Institution rein soziologisch: Ein Fortbestand des Lebens sei nicht möglich ohne Strukturen, die ihm förderlich sind. Dieses Argument ist in sich richtig, aber es ruft rasch eine anti-institutionelle, von den Soziologen mitunter „charismatisch“ genannte Reaktion hervor und macht uns zu Gefangenen des falschen Gegensatzes zwischen Institution und Leben. Das Evangelium dagegen verortet die kirchliche Institution im Innern der stets unvorhersehbaren Weitergabe des Lebens selbst: dort nämlich, wo der „Glaube“ zugleich aus einem Ruf von außen und aus der innersten Freiheit des Subjektes hervorgeht; dort, wo der Gehorsam bis dahin geht, sich selbst zurückzunehmen, damit der andere dem Ruf zu einer eigenen Entscheidung nachkommen kann. Wir laufen Gefahr, die kirchliche Institution auf Gebäude und Grundstücke, auf Riten und Gewänder, auf Gesetze und Gewohnheiten zu reduzieren – lauter Dinge, die dem Leben nützen. In Wirklichkeit aber bekundet sie sich jedes Mal, wenn es zum evangelischen Ereignis des Glaubens kommt.

Indessen: Zu behaupten, dass es das Evangelium ist, das die Kirche begründet, und dass diese ihre Heiligung ausschließlich zu seiner Weitergabe erhalten hat, heißt das nicht, viele andere Elemente ihres geistigen Schatzes, für die sie sich starkmacht, zu vernachlässigen? Vielleicht! Man kann aber auch zu der Auffassung gelangen, dass der Wandel, dem die Kirche in unseren Gesellschaften unterliegt, sie zum einzig Nötigen führt und uns die Augen öffnet für ihr ständiges Entstehen im Herzen der unscheinbarsten Äußerungen des Lebens.

Prof. Dr. Dr. h.c. Christoph Theobald s.j.  
 Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik  
 Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris  
 35bis, rue de Sèvres  
 F-75006 Paris

## Kann die Praktische Theologie ohne Jesus Christus auskommen?

### Einführung

Die Frage, ob die Praktische Theologie ohne Jesus Christus auskommen kann, ist natürlich eine höchst provokative Frage. Was geschieht, wenn die Antwort empirisch und normativ negativ sein sollte? Könnte man dann die Praktische Theologie noch eine theologische Disziplin nennen? Ich werde zur Beantwortung der empirischen Frage erst eine Stichprobe aus der niederländischen praktisch-theologischen Literatur präsentieren, weil diese den meisten deutschen Lesern sicherlich nicht sehr bekannt sein wird. Daraus resultiert eine Anfrage, deren Ziel nicht ist, ein Problem zu lösen, sondern eine Diskussion in Gang zu bringen, die für dieses Fach nützlich ist.

### Kommt die Praktische Theologie faktisch ohne Jesus Christus aus?

Bei dieser kurzen Durchsicht wird, wie gesagt, keine Vollständigkeit intendiert; es geht mir vielmehr um die Entwicklung einer Fragestellung. Ich beschränke mich auf das Feld der Reflexion über den Aufbau der Kirche. Es wäre die Mühe wert, zu evaluieren, ob die Resultate auch gültig sind für die anderen Subdisziplinen der Praktischen Theologie, wie z. B. Katechetik, Homiletik, Diakonik, Poimenik, Liturgik, und für die anderen Disziplinen, die bisweilen auch zur Praktischen Theologie gezählt werden (wie etwa Kirchenrecht und Moraltheologie).

Der *grand old man* auf dem fraglichen Gebiet ist in den Niederlanden Jan Hendriks. Dessen bekannteste Arbeit ist: *Gemeente als Herberg*.<sup>1</sup> Der Kernbegriff des Buches ist theologisch höchst bedeutsam: Es geht um den Begriff der *koinonia*. Diese *koinonia* entsteht, weil „Gott oder Jesus ruft“<sup>2</sup>. Hendriks entfaltet diese Aussage in drei Dimensionen: im Umgang mit Gott, in der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern untereinander und im Dienst an der Welt.<sup>3</sup> Dass diese drei Dimensionen untrennbar miteinander verbunden sind, wird am Abendmahl illustriert. Das beginnt schon mit der Einladung: Der

---

<sup>1</sup> Vgl. Jan Hendriks, *Gemeente als herberg*. Een concrete utopie, Kampen <sup>4</sup>1999.

<sup>2</sup> Hendriks, *Gemeente als herberg* (s. Anm. 1) 36.

<sup>3</sup> Vgl. Hendriks, *Gemeente als herberg* (s. Anm. 1) 36–46.

Herr selbst lädt ein, nicht der Priester oder Prediger. Die Kommunion, die Gemeinschaft mit dem Herrn, begründet erst unsere Gemeinschaft, und wir werden aufgefordert die Armen nicht zu vergessen.<sup>4</sup> Diese Stellen sind die einzigen im Buch, an denen Jesus Christus explizit genannt wird.

An dieser Stelle sollte auch ein Blick auf eine frühere Publikation von Jan Hendriks zur Theorie des Kirchen- und Gemeindeaufbaus geworfen werden, die in den Niederlanden sehr einflussreich war: *Een vitale en aantrekkelijke gemeente*.<sup>5</sup> Dort verwendet Hendriks ein Modell, das er auch mit Hilfe eigener organisationssoziologischer Studien entwickelt hat. Er unterscheidet fünf Faktoren, die bestimmend sind für die Vitalität und den Reiz einer Gemeinde: (1) ob ein positives Klima herrscht, (2) ob die Führung der Gemeinde stimulierend ist, (3) wie sie strukturiert ist (Beziehungen zwischen der Gemeinde als Organisationsform und ihren einzelnen Mitgliedern sowie zwischen ihren verschiedenen Gruppierungen), (4) ob die Aufgaben für Personen und Gruppen anziehend und die angestrebten Ziele motivierend sind (also ob die Aufgaben als bedeutungsvoll erfahren werden können) und schließlich (5) ob die Gemeinde eine ansprechende Identitätskonzeption hat.<sup>6</sup> Für Hendriks ist dabei die Gleichheit aller Mitglieder der Kirche die entscheidende theologische Kategorie. Bei der Führung ist darum entscheidend, ob sie das Subjektsein der Gläubigen ernst nimmt.<sup>7</sup> Man könnte diese theologische Position ‚typisch reformiert‘ nennen, aber es lassen sich – gerade nach dem II. Vatikanum – auch ‚gut katholische‘ Argumente dafür nennen. Für unser Thema ist jedoch bedeutender, dass Jesus Christus in dem Buch kaum explizit genannt wird.

Ich gehe zu einem anderen Autor über, der jetzt in den Niederlanden zunehmend an Bedeutung gewinnt: Henk de Roest. 2005 präsentierte er ein Buch, in dem er seine Erfahrungen mit der Strömung *Building bridges of hope* praktisch-theologisch reflektiert: *En de wind steekt op* (übersetzt: „Und der Wind erhebt sich“).<sup>8</sup> De Roest sieht die Pneumatologie als zentrale Kategorie und neue Chance. Wenn Gemeinden aussterben, kann der Heilige Geist zu wehen anfangen; es können Neuanfänge realisiert werden, die man vorher kaum für möglich gehalten hätte. Und doch wird die Kirche nicht spiritualisiert. So zeichnet de Roest drei Modelle von Kirche: a) die Kirche als „Schutz-Netz“, b) als Herberge oder c) als Tempel, wobei das Maß der Bindung sich sukzes-

<sup>4</sup> Vgl. Hendriks, *Gemeente als herberg* (s. Anm. 1) 39.

<sup>5</sup> Vgl. Jan Hendriks, *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en methode van gemeenteopbouw*, Kampen 1990.

<sup>6</sup> Vgl. Hendriks, *Een vitale en aantrekkelijke gemeente* (s. Anm. 5) 33–40.

<sup>7</sup> Vgl. Hendriks, *Een vitale en aantrekkelijke gemeente* (s. Anm. 5) 66–75.

<sup>8</sup> Vgl. Henk de Roest, *En de wind steekt op. Kleine ecclesiologie van de hoop*, Zoetermeer 2005.

siv verringert.<sup>9</sup> Es geht ihm deutlich um das Funktionieren der konkreten Kirche. Dabei ist es theologisch wichtig, das er sich nicht für ein Modell entscheidet, weil jedes einzelne seine Wahrheit enthält. Die Kirche braucht eine auf Dauer hin angelegte Gemeinschaft, aber ohne den Zwang und die Enge eines „Schutz-Netzes“, weil ein zu starkes Schutzbedürfnis und -verhalten zu Sektierertum führen kann. De Roest erinnert an eine Tradition aus dem 16. Jahrhundert, die innerhalb der calvinistischen Kirche der Niederlande eine Rolle gespielt hat. Dort hatten Gemeinden neben Mitgliedern, die durch Taufe und Konfirmation mit der Gemeinde verbunden waren und gemäß ihren Rechtsregeln leben wollten, auch einen anerkannten Kreis von Zuhörern.<sup>10</sup> Solche Kombinationen sollten auch heute möglich sein. Diese Reflexionen stehen bei de Roest im Zusammenhang mit den missionarischen Herausforderungen unserer heutigen Kirche. Gerade vor diesem Hintergrund gilt es, den Heiligen Geist wehen zu lassen, so dass Kirche und Welt in Bewegung geraten. De Roest lässt im Hinblick auf die Identität des Heiligen Geistes keinen Zweifel zu: Es ist der Geist Jesu Christi. Er nennt den Heiligen Geist „einen christozentrischen Führer der Mission der Kirche“<sup>11</sup>. Wenn Henk de Roest von einem Neuanfang einer sterbenden Gemeinde spricht, spürt man, dass der Heilige Geist der Geist ist, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat.<sup>12</sup> Aber dabei bleibt es: Mehr finden wir nicht über Jesus Christus. Es ist nicht nichts, es ist auch nicht sehr viel.

Doch nun eine kurze selbstkritische Reflexion. Wie steht es mit meinen eigenen Publikationen? In dem Artikel *Geloof en kerk in de moderniteit* habe ich über die Gestalt des Glaubens in einer Gesellschaft reflektiert, die gekennzeichnet ist durch eine Verringerung der Macht vieler kollektiver Institutionen (inklusive die Kirche) und die Qual der Wahl, die den Individuen auferlegt wird. Welche Chancen bietet das für den Glauben und welche Probleme verursacht diese Situation für die katholische Kirche?<sup>13</sup> Jesus Christus kommt nur einmal explizit in diesem Aufsatz vor. Wo Religion und Glaube – auf welche Weise auch immer – unterschieden werden, müssen wir die Identität des christlichen Glaubens genauer bestimmen. In dem genannten Aufsatz nenne ich fünf Basiselemente, um das Wesen und das unterscheidend Christliche

<sup>9</sup> Vgl. de Roest, *En de wind steekt op* (s. Anm. 8) 41–50.

<sup>10</sup> Vgl. de Roest, *En de wind steekt op* (s. Anm. 8) 238–239.

<sup>11</sup> De Roest, *En de wind steekt op* (s. Anm. 8) 82.

<sup>12</sup> Siehe dazu auch den Artikel über sterbende Gemeinden in: Rein Brouwer – Kees de Groot – Henk de Roest – Erik Sengers – Sake Stoppels, *Levend Lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Kampen 2009, 199–238.

<sup>13</sup> Vgl. Jozef Wissink, *Geloof en kerk in de moderniteit. Enkele praktisch-theologische notities*, in: G.A.F. Hellemans – M.A.G.T. Kloppenborg – H.J. Tieleman (Hg.), *De moderniteit van religie* (Utrechtse Studies 1), Zoetermeer 2001, 55–69.

zu beschreiben. Das zweite Element ist eben das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Auferstandenen: Ihm sind Christen im Gehorsam verbunden.<sup>14</sup> Selbstkritisch gesagt im Hinblick auf die Fragestellung, wie häufig Christus vorkommt: Nun, das ist nicht nichts, es ist aber auch nicht sehr viel.

Auch in meinen *Fingerübungen für eine praktische Ekklesiologie*<sup>15</sup> wird Jesus Christus nur ein Mal genannt. Es geht um eine Auseinandersetzung mit Manfred Josuttis (1996)<sup>16</sup>. Ich verteidige hier die These, dass die Kirche zugleich Institution, Gemeinschaft und Bewegung ist und sein soll und dass alle drei Momente theologisch positiv gewürdigt werden sollen, weil sie bedeutende Werte vergegenwärtigen. Zugleich sollen alle drei Aspekte theologisch-kritisch geprüft werden, ob sie der Sache, worum es im Glauben geht, wirklich dienlich sind.<sup>17</sup> Josuttis spricht über die Kirche als Umwelt, die Kirche als Organisation und die Kirche als Leib Christi. Lediglich das letzte Konzept funktioniert als theologisches Konzept, und es dient dazu, ironisch über das Klima der Gemeinschaft und die organisatorischen Aufgaben des Pfarrers zu sprechen.<sup>18</sup> Hier werden die Institution und die Gemeinschaft ent-theologisiert – und das soll nicht geschehen. Dieser Diskussionspunkt ist die einzige Stelle, an der der Name Jesu Christi vorkommt.

Diese Fragelinie nach der praktischen Ekklesiologie hat mich in letzter Zeit auf die Spuren der Missiologie geführt (*Mission and Modernity*): Was ist die Sendung der Kirche? Wie soll sie Gestalt annehmen in der heutigen Phase der Modernität?<sup>19</sup> Auch in diesem Aufsatz gibt es nur eine Stelle, an der Jesus Christus explizit zur Sprache kommt; allerdings ist es schon ein zentraler Punkt im ganzen Aufsatz, wenn im Folgenden zur Bestimmung der Sendung der Kirche ein Textabschnitt aus *Apostolicam Actuositatem* angeführt und kommentiert wird:

„Das Erlösungswerk Christi zielt an sich auf das Heil der Menschen, es umfasst aber auch den Aufbau der gesamten zeitlichen Ordnung. Darum besteht die Sendung der Kirche nicht nur darin, die Botschaft und Gnade Christi den Menschen nahezubringen,

<sup>14</sup> Vgl. Wissink, *Geloof en kerk in de moderniteit* (s. Anm. 13) 61–62.

<sup>15</sup> Vgl. Jozef Wissink, *Een kerk met toekomst. Vingeroefeningen voor een praktische ecclesiologie*, in: Staf Hellemans – Willem Putman – Jozef Wissink (Hg.), *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960–2020*, Kampen 2003, 138–160.

<sup>16</sup> Vgl. Manfred Josuttis, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996.

<sup>17</sup> Vgl. Wissink, *Een kerk met toekomst* (s. Anm. 15) 151–152.

<sup>18</sup> Vgl. Josuttis, *Die Einführung in das Leben* (s. Anm. 16) 72–74; 78–79.

<sup>19</sup> Vgl. Jozef Wissink, *Mission and Modernity. Reflections on the Mission of the Church in Advanced Modern Society*, in: Staf Hellemans – Jozef Wissink (Hg.), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions*. Wien u. a. 2012, 257–274.

sondern auch darin, die zeitliche Ordnung mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen und zu vervollkommen.“ (AA 5).

Mit diesem Zitat wird betont, dass sowohl (Neu-)Evangelisation als auch diakonaler Einsatz für eine barmherzige und gerechte Gesellschaft notwendig sind.<sup>20</sup> Damit ist ein zentrales Thema aus der Christologie zur Sprache gebracht: das Heil im engeren und weiteren Sinne und die Bezogenheit Christi auf dieses uns zugesagte Heil.

Natürlich kann eine etwas willkürliche Stichprobe wie diese keine Allgemeingültigkeit beanspruchen, aber ich denke, dass sich – von der evangelikalen Literatur einmal abgesehen – der Befund, dass Jesus Christus explizit kaum vorkommt, bestätigt wird.

### Kann die Praktische Theologie ohne Jesus auskommen?

Die erste Reaktion auf diese Frage ist für gewöhnlich, dass eine christliche Praktische Theologie selbstverständlich nicht ohne Jesus auskommen kann. Unter dieser Voraussetzung bedeutet das Resultat dieser kurzen Analyse, dass es um die Praktische Theologie nicht gut steht, die evangelikale Literatur möglicherweise ausgenommen. Es ist in der Tat schon erschreckend zu sehen, wie wenig Jesus in der Praktischen Theologie vorkommt. Aber spricht die Selbstverständlichkeit, mit der man denkt, dass Jesus in der Praktischen Theologie sehr oft vorkommen sollte, für sich? Im Folgenden sollen verschiedene Perspektiven zur Sprache kommen und dialektisch miteinander verbunden werden.

(1) Ist Jesus so abwesend, wie es scheint, wenn man sozusagen nur ins Namensregister schaut? Ist er in der Verteidigung bestimmter Werte nicht anonym anwesend?

(2) Welche dieser Werte sollen tatsächlich in den Theorien vom Aufbau der Kirche und der Gemeinden berücksichtigt werden?

(3) Ist eine gewisse Zurückhaltung im Sprechen von Jesus vielleicht auch eine Folge des besonderen Fachprofils der Praktischen Theologie, weil sie eine Handlungswissenschaft ist?

(4) Vielleicht dürfte es doch „etwas mehr Jesus“ in der Praktischen Theologie geben als es heute der Fall ist, aber was sind gute Kriterien einer praktisch-theologischen Jesusrede?

<sup>20</sup> Vgl. Wissink, *Mission and Modernity* (s. Anm. 19) 259–261.

*(1) Ist Jesus so abwesend wie es scheint?*

Natürlich ist es nicht ausreichend, lediglich zu konstatieren, dass der Name Jesus oder der Titel Christus in einem Artikel fehlt. Es könnte sein, dass die Sache Jesu präsent ist. Die Frage ist, inwiefern die Sache Jesu als Sache von seiner Person zu scheiden ist. Eine negative Antwort auf diese Frage kann bedeuten, dass man einen Verweis auf die Sache als bloßen Humanismus betrachtet; man kann diese Antwort auch dahingehend deuten, dass Jesus gemeint ist, wenn seine Sache genannt wird. Jan Hendriks nennt z. B. als Charakteristikum des Diakonats, dass hier versucht wird, die Welt mit den Augen des Asylanten, der Witwe, des Armen oder mit denen der Eltern eines geistig behinderten Kindes zu sehen.<sup>21</sup> Das eben ist bedeutsam für die Sache Jesu, denn darin begegnet uns das Erbe der Tora und das Erbe Jesu Christi. Wenn Hendriks in seinem früheren Buch die Führung der Kirche nur dann gut nennt, wenn sie das Subjektsein der Gläubigen respektiert,<sup>22</sup> so kann man das zurückführen auf das Erbe der Aufklärung, aber auch (wie dieses Erbe der Aufklärung überhaupt) auf den Geist der Freiheit der Kinder Gottes oder auf die Vision des Menschen als *imago Dei*. Als Andreas und ein anderer Jünger Jesus folgen, ist seine erste Frage an sie: „Was verlangt ihr?“ (Joh 1,38). Im Hinblick auf meine eigenen Aufsätze könnte ich auf die universale Ausbreitung des Heils verweisen, die darin befürwortet wird und die sowohl in Zusammenhang mit der Schöpfungslehre steht als auch mit der Universalität der Erlösung, die uns im Pascha Jesu geschenkt worden ist. Auch hier kann ich keine Vollständigkeit anstreben; es geht mir nur um die Entwicklung der Fragestellung.

*(2) Welche Werte sollten von der Christologie her in der Praktischen Theologie berücksichtigt werden?*

Bei dieser Frage wird absichtlich von Christologie gesprochen, weil hier thematisiert werden soll, was wir meinen, wenn wir über Jesus Christus sprechen. Sprechen wir vom historischen Jesus? Welchen historischen Jesus meinen wir dann? Den am Kreuze scheiternden Apokalyptiker Albert Schweitzers? Den frommen Naturmystiker von Harnacks? Oder den Revolutionär und Befreier der Befreiungstheologie? Diese Fragen klingen leicht ironisch – und so sind sie auch gemeint. Ich achte die Historiker sehr und habe viel von ihnen gelernt, aber die Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese lassen sich doch in folgenden drei Aussagen zusammenfassen: 1) Jesus war – wie wir –

<sup>21</sup> Vgl. Hendriks, *Gemeinde als Herberg* (s. Anm. 1) 37.

<sup>22</sup> Siehe oben S. 102 mit Anm. 7.

ganz Mensch mit Fragen, auch religiösen Fragen. 2) Jesus war wirklich Jude und lebte im jüdischen religiösen Milieu seiner Zeit – mit großer Nähe zum Pharisäertum. 3) Es ist fast unumgänglich, dass die eigene Theologie des Historikers/der Historikerin das Bild Jesu beeinflusst, das er oder sie uns zeichnet. Die Literatur dieses Genres ist deshalb mit einer gewissen Vorsicht zu behandeln.

Vorzuziehen ist aus meiner Sicht eine differenzierte, vielschichtige Betrachtungsweise: Da ist zum einen das Bild, das uns die Evangelien präsentieren, sodann das im rechten Sinne verstandene kirchliche Dogma und schließlich die historisch-kritische Forschung mit ihren relativ gesicherten Erkenntnissen. Von daher würde ich für den Kirchen- und Gemeindeaufbau (und die diesbezügliche Theorie) z. B. das Dogma von der Inkarnation für unverzichtbar halten: Die ganze menschliche Natur ist aufgenommen vom Logos. Deshalb soll auch unser Glaube den ganzen Menschen sehen in seiner unverwechselbaren Würde: als Mann und Frau, als Wesen mit Leib und Seele, mit Angst und Mut, Lust und Schmerz, mit personaler Freiheit und als Gemeinschaftswesen, mit seinem Interessen und der Möglichkeit, diese zu opfern, wenn die Not eines Anderen das erfordert. Es geht um den ganzen Menschen und um alle Menschen, deren Bruder Christus geworden und für die er gestorben ist. Darum ist auch das missiologische Thema der Inkulturation mit dem Thema der Inkarnation verwandt. Auch die Sündenthematik und die Fragen hinsichtlich Versöhnung und Vergebung sind unentbehrlich: Vergebung hat viel mit Tragkraft zu tun. Die Sünde wird eher abnehmen, wenn sie, ohne sie zu leugnen, getragen wird als wenn große Programme zu ihrer Überwindung erdacht werden. Praktische Theologie sollte sich überdies immer der Gefahr bewusst sein, dass sie auf eine gewisse Art und Weise gewalttätig wird, besonders dann, wenn Menschen zu viel aus eigener Kraft und Überzeugung durchsetzen wollen. Nur der Herr kann das Haus bauen (Ps 127,1) – und Er wird es tun, zu Seiner Zeit. Damit kommen wir zum nächsten großen Thema: zur Auferstehungshoffnung. In dieser Hoffnung dürfen Christen getrost auf das Vorletzte setzen, weil sie Zutrauen haben zum Letzten, um mit Worten von Dietrich Bonhoeffer zu sprechen.<sup>23</sup> Von der Christologie her ist schließlich das Thema, in welchem Verhältnis die Kirche zur Welt steht, unentbehrlich. Die Kirche steht im Dienst an der Welt (auch wenn sie ab und zu legitim mit internen Angelegenheiten beschäftigt ist). Sie soll die Welt zwar unterrichten, aber sie muss auch sehr viel zuhören, weil ihr Herr sie in der Welt zu neuen Entdeckungen und neuen Aufgaben herausfordert. Ich nenne dieses Thema (auch) christologisch, weil der Herr in der Auferstehung auf verborgene Weise Herr der Welt geworden ist. Die von der Kir-

<sup>23</sup> Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (DBW 6), Gütersloh 1992, 128–150.

che geforderte Offenheit für das Sprechen Christi von der Welt her hat ihre Entsprechung beim irdischen Jesus, wie die von Ihm geforderte Offenheit in der Begegnung mit der syrophönizischen Frau zeigt: Diese Frau ist in ihrem Glauben hilflos und zugleich Lehrerin für Jesus (Mt 15,21–28).

*(3) Ist eine gewisse Abwesenheit Jesu vielleicht eine Folge des besonderen Fachprofils der Praktischen Theologie?*

Das besondere Fachprofil der Praktischen Theologie besteht m. E. darin, dass sie eine akademische Disziplin mit einer starken Handlungsorientierung ist. Wir versuchen als praktische Theologen Handlungen von Menschen und Institutionen zu untersuchen, Theorien über dieses Handeln zu formulieren, dieses Handeln im Lichte des Evangeliums und unter dem Aspekt des gelingenden Handelns zu evaluieren und dann mögliche Strategien zu entwerfen, um das Handeln zu verbessern. Oft geschieht dies alles in Zusammenarbeit mit Menschen, die in Kirche und Gesellschaft arbeiten und die unseren akademischen Erkenntnisfortschritt unterstützen und von den gewonnenen Erkenntnissen selbst profitieren. Ich sage nicht, dass jede akademische praktisch-theologische Studie unmittelbar auf die Verbesserung irgendeines Handelns bezogen ist; die Beziehung kann auch indirekt sein. Aber auch dann bleibt die Bezogenheit auf die Verbesserung menschlichen Handelns.

Die Frage ist nun, ob eben diese Orientierung auf das Handeln damit zu tun hat, dass Jesus in der Praktischen Theologie weniger genannt wird, und ob das nicht auch ein positives Signal sein könnte. Ich meine, dass eine Handlungstheorie eine gute Deskription des Handlungsfeldes bietet und sich dann an Werten und Handlungsprinzipien orientiert, nach denen die Handlungssituationen evaluiert werden. Das führt dann wieder zu Strategien, die eine Verbesserung der Handlungssituationen ermöglichen. Jesus aber ist kein Handlungsprinzip, das wir funktionalisieren können. Er ist der Herr. Er hat versprochen, dass Er uns und unseren Dienst gebrauchen wird. Er darf nicht umgekehrt für unseren Dienst und unsere Pläne instrumentalisiert werden. Hier können leicht Verwechslungen auftreten. Wenn man Situationen vorschnell moralisierend vom Vorbild Jesu her analysiert, kann das eine Form von Fundamentalismus sein, der sich Jesus aneignet und in den Dienst der eigenen Sicherheit zwingt. Man sieht in amerikanischen Spielarten dieses Typs pastoraler Handlungsbegründung oft ein hohes Maß an Machbarkeitsdenken, wobei in der Praxis wenig Platz ist für die theoretisch so hoch gepriesene Gnade. Eher dem Sendungsauftrag der Kirche entspricht demgegenüber eine nüchterne Praxis von solidem Gemeindeaufbau, der in dem Bewusstsein geschieht, dass ihr Gelingen Sache des Herrn ist – und dies auch dann, wenn der Name Jesu nicht so häufig fällt.

*(4) Darf es etwas mehr sein?*

Dennoch ist das eingangs aufgeworfene Problem mit diesen Reflexionen nicht einfach gelöst. Ist der Befund einer wenig expliziten Christologie in der Praktischen Theologie wirklich kein Grund zur Sorge? Darum ende ich mit der Frage, die der Metzger mir oft stellt, wenn ich Fleisch bei ihm kaufe: „Darf es etwas mehr sein?“

Vielleicht könnte der Begriff der Nachfolge in der Praktischen Theologie einen größeren Platz einnehmen. Gemeint ist hier mit Nachfolge nicht, dem moralischen Vorbild Jesu durch Nachahmen seiner Tugenden und Wertausrichtungen zu folgen, sondern das Hören und Antworten auf den Ruf Jesu, um in seiner Nähe zu leben, so wie die Schüler ihm buchstäblich auf seinem Weg gefolgt sind. Wie für die Schüler, so gilt auch für uns: dem Meister zu folgen und ihm nicht im Wege zu stehen, wie Petrus das tut, wenn er zu Jesus sagt, dass der Weg nach Jerusalem nicht der richtige Weg sei.

Doch wie wird das praktisch, ohne fundamentalistisch zu werden? Vielleicht hätten wir noch einmal nachzudenken über die herkömmliche Art und Weise unserer Entscheidungsfindung. Von der Ordensleitung der niederländischen Jesuiten wurde mir erzählt, dass sie bei wichtigen Entscheidungen die ignatianische Unterscheidung der Geister praktiziert. Ich bin noch nicht sicher, ob die Methode ohne Weiteres auf die heutigen Herausforderungen des Kirchen- und Gemeindeaufbaus übertragbar ist, aber es könnte doch zumindest ein Anfang sein, die genannte jesuitische Praxis näher zu untersuchen. Das würde auch der Beziehung von Praktischer Theologie und wissenschaftlich reflektierter Spiritualität zugutekommen – und auch dies wäre eine Chance, Jesus mehr Raum zu geben.

Prof. Dr. J.B.M. (Jozef) Wissink  
Emeritierter Professor der Tilburg School of Catholic Theology  
Spinsterlaan 12  
NL-3454 WZ De Meern  
Fon: +31 (0)30 6664732  
eMail: wiszeg(at)casema(dot)nl

## Befreiendes Engagement?!

### Brasilianische Sicht auf einen deutschsprachigen Kongress

#### Einführung

Im Folgenden geht es darum, eine brasilianische Perspektive zum Thema „Zwischen Lust und Ehre: Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft“ aufzuzeigen, ein Thema, das der Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. 2011 behandelt hat.<sup>1</sup> Der Kongress war reich an Bildern, von Schmetterlingen angefangen<sup>2</sup> bis zum Hund von Lorient<sup>3</sup>. Aber was haben eigentlich Schmetterlinge und Hunde mit Lust, Ehre und freiem Engagement in Kirche und Gesellschaft zu tun? Sind es nur Sinnbilder für Freizeitbeschäftigung, für Hobbys, oder haben sie auch etwas mit Engagement zu tun? Wenn wir unsere Augen nicht davor verschließen, dürften auch die Käfer und die Frösche, selbst die Einhörner und Elefanten, die Wale und die Delfine, die Regenwälder und die Steppen uns daran erinnern, dass freies Engagement mehr denn je in unserer heutigen Gesellschaft vonnöten ist. Wenn wir hinzunehmen, was uns die Schreckensbilder von Hunger und Flüchtlingsschicksalen, von einsamen Kranken und von Gewalt vor Augen führen, und wenn wir auf die vielen behinderten Menschen in unserer Umgebung, auf die leider nicht selten dahinvegetierenden Menschen in Altersheimen oder zuhause achten, so wird uns bewusst, welche große Herausforderung sich uns im Hinblick auf das freie Engagement stellt. Dabei sind wir noch nicht einmal bei der Kirche angekommen.

So scheint es mir sinnvoll, mit den gleichen Bildern, die in Umwelt und Gesellschaft wahrzunehmen sind, auch die Situation der Kirche zu beschreiben. Sind nicht auch ihre großen Kirchengebäude, ihre Strukturen, ihre Macht und ihr Einfluss, ihr Angebot an Sinngebung von einem dramatischen Bedeutungsverlust bedroht? Sind nicht vielerorts die Gemeinden samt ihrer Leitung wie verlassene Heime? Sind nicht bestimmte Formen des Amtes, ähnlich wie bedrohte Tier- und Pflanzenarten, vom Aussterben bedroht?

---

<sup>1</sup> Vgl. die Dokumentation der Kongress-Beiträge in: PThI 32 (1/2012) 7–127.

<sup>2</sup> Vgl. die Kongresseinführung von Richard Hartmann, in: PThI 32 (1/2012) 7f., hier 7.

<sup>3</sup> Vgl. Magnus Striet, Engagement – Ehrenamt. Freiheitstheoretische Erwägungen, in: PThI 32 (1/2012) 49–58, hier 49f.



Wenden wir das Bild des Hundes auf das freiwillige Engagement in der Kirche an, dürfen wir uns die Frage stellen: Sollen vielleicht die sogenannten freiwilligen Mitarbeiter an der kurzen Leine gehalten und, möglichst mit Maulkorb ausgestattet, gezähmt oder gezüchtet werden? Dürfen sie vielleicht gelegentlich ins Freie, z. B. anlässlich eines Papstbesuches? Man nimmt den Kindern ja nicht etwas weg, um es den Hunden zu geben, auch wenn dann die Krümel, die vom Tisch des Herrn fallen, für sie zu haben sind (vgl. Mk 7,24–30)<sup>4</sup>! Das heißt, glauben müssen sie schon, denn der Glaube ist ihr einziges Gut, das sie vielleicht bei Jesus ankommen lässt – jedoch nicht unbedingt bei seinen Stellvertretern. Oder sollten wir vielleicht an einen Schäferhund denken, der dem hauptamtlichen Hirten behilflich ist bei der Bewachung der Schafe oder beim Schutz vor den Wölfen? Ein Schäferhund kann aber ein Wolf werden, und ein Hirte kann auch ein schlechter Hirte (vgl. Ez 37), d. h. ein Schlachter oder Metzger werden! Die Bibel warnt uns vor solchen Hirten! Wenn andererseits ein Hund, ein nach allgemeiner Überzeugung nicht denkendes Tier, von jemandem gefunden und entsprechend dressiert wird, kann er sogar einen Blinden führen, kann seinem Herrn Freiraum schaffen. Wäre dies für freiwilliges Mitarbeiten in der Kirche zutreffender? Müsste man hier nicht an die Möglichkeit einer wegweisenden Wirkung des freiwilligen Dienstes in Kirche und Gesellschaft denken? Sollten sich nicht die Hirten besser mit ihren Helfern/Helferinnen verstehen – um der guten Zusammenarbeit willen?

Es stimmt möglicherweise, dass frei herumfliegende Schmetterlinge (*Lepidoptera*) ein Gefühl von Freiheit wecken können. Stimmt es aber wirklich, dass sie so frei herumfliegen dürfen – angesichts unserer vergifteten Umwelt? Sind sie nicht gerade bedroht von dem, was unsere industrialisierten und zubetonierten Städte als Lebens- oder Überlebensraum bieten? Wie oft haben wir schon Schmetterlinge in unseren Gottesdiensten erlebt? Haben wir es schon einmal erlebt, dass sich auch nur ein einziger auf unserem Altar niedergelassen hat? Oder werden sie durch den Weihrauch eher vertrieben? Ist es dann doch nicht so, dass Lust, Ehre und freies Engagement unter Artengefährdung leiden, dass sich die kirchliche und gesellschaftliche Umgebung für ihre Entfaltung nicht gerade günstig gestalten?

Auf der anderen Seite gibt es gerade in Brasilien, genauer in Porto Alegre, freies Engagement im Rahmen einer Stiftung, die sich dem Schutz des Lebens

<sup>4</sup> Dieser Text wird als Beispiel dafür gelesen, dass Anerkennung ein grundlegendes Element im Prozess des Menschwerdens ist. Vgl. Manuel Gilberto Hurtado, Nascidos do reconhecimento: O reconhecimento como um elemento humanizador fundamental, in: Élio Estanislau Gasda (Hg.), *Sobre a Palavra de Deus: Hermenêutica bíblica e Teologia Fundamental*, Petrópolis 2012, 163–183, hier 172–177.

im Straßenverkehr verschrieben hat – und diese Stiftung hat als Symbol und Wahrzeichen einen Schmetterling. Die Stiftung verdankt sich der Initiative von Eltern, besonders der Mutter eines 18-jährigen Jugendlichen, der als Beifahrer starb, weil das Auto auf einen ordnungswidrig abgestellten Container aufprallte. Heute sieht man diese Schmetterlinge überall: auf Straßen aufgemalt, als Aufkleber an den Wagen, als Schilder am Wegesrand, jeweils verbunden mit dem Hinweis: „Vida Urgente“ (Achte das Leben!). Etwa 18.000 freiwillige Mitarbeiter/-innen beteiligen sich an verschiedenen Aktionen zur Vermeidung von Verkehrsunfällen, besonders unter Jugendlichen. Es sei nebenbei bemerkt, dass in Brasilien jedes Jahr 50.000 Menschen, meistens Jugendliche, Opfer von Verkehrsunfällen werden.

Schauen wir auf das Tagungsplakat des Kongresses, dann sehen wir dort Hände. Sie sind weder verbergend noch schützend; sie sind freisetzend. Hände sind – wie es das berühmte Deckengemälde von Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle zeigt – dazu da, Leben und Freiheit zu übertragen. Oder denken wir an die Hände Noahs, die eine Taube in die Freiheit entlassen, bis sie nicht mehr zurückkommt, weil sie festen Boden gefunden hat (vgl. Gen 8,8–12); oder denken wir an die Hände Jesu, die das Brot brechen (vgl. Mk 6,4 par; 14,22 par), Kranke heilen, Kinder empfangen, das Kreuz tragen und ans Kreuz genagelt werden, immer befreiend. Es sind die dienenden Hände der Fußwaschung (vgl. Joh 13), es sind die helfenden Hände der Menschen, die keine Hände haben oder verstümmelt sind, es sind die Zeichen der körperlichen Hingabe für das Leben der Schwestern und Brüder.

Für die Entschlüsselung des Begriffs „befreiend“ bediene ich mich im Folgenden des bekannten brasilianischen Pädagogen Paulo Freire sowie dessen, was als befreiend in der Kirche Brasiliens zu erleben war und – jedenfalls zum Teil – immer noch zu erleben ist (1.). Für das Thema „Engagement“ ist sodann an die französische Philosophie des Engagements zu erinnern (2.). Es folgen dann einige Überlegungen dazu, welche Zukunftsvisionen auf der Grundlage von Ekklesiologie und Gotteserfahrung möglich erscheinen (3.).

### 1. Freies Engagement in Brasilien – ein Kontrastbild?

Viele denken, dass es in Brasilien anders aussieht als in Europa, zumal es sich angeblich um ein katholisches Land handelt. Aber Brasilien war eher im volkstümlichen Sinne ein katholisches Land. Auf jeden Fall kann man nicht davon sprechen, dass katholische Bildung, Strukturen, Werte und Glaubenssätze fest im Bewusstsein der Bevölkerung verankert seien und die Mentalität der Menschen formten. Was an katholischer Religiosität vorhanden war oder ist, kann ohne Weiteres durch andere Glaubens- und Wertvorstellungen er-

setzt werden. Es gab noch nie solide kirchliche Strukturen und eine ausreichende Zahl von Hauptamtlichen, die eine kirchliche Gesinnung hätten festigen können. Die Laienausbildung ist nur vereinzelt im Laufe des 20. Jahrhunderts in Gang gekommen. Daraus erklärt sich teilweise auch die Erosion der jetzigen katholischen Kirche Brasiliens. Während bei manchen religiösen Gruppierungen eine Zunahme festzustellen ist, verzeichnet die katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten einen permanenten Rückgang der absoluten und mehr noch der relativen Mitgliederzahlen. Zugleich haben die Daten der letzten Volkszählungen und einzelne Untersuchungen bestätigt, dass weniger als 65 % der Bevölkerung sich als zur katholischen Kirche zugehörig bekennen, und dieser Prozentsatz fällt bei der Jugend noch deutlich geringer aus. Während am Anfang der Republik, im Jahre 1889, etwa 99 % katholisch waren, liegt in manchen Städten der Anteil der Katholiken mittlerweile unter 50 %; in der lange konservativ geleiteten Erzdiözese von Rio de Janeiro sind es sogar nur noch knapp 46 %.<sup>5</sup> Bezeichnend ist hier der wachsende Anteil der Reinkarnationisten und Pfingstler.

Dieser Abwärtstrend ist natürlich nicht allein auf die Haltung der katholischen Kirche zurückzuführen, sondern hat viel mit der Entwicklung der heutigen Gesellschaft zu tun. Dennoch müssen die Fragen, die sich aus den genannten Statistiken ergeben, ernst genommen werden: Kann eine Kirche dem Auftrag des Evangeliums treu sein, wenn sie nicht Schritt halten kann mit der Bewegung der Freiheit? Inwiefern ist sie ein Angebot an die Menschen, die nicht einfach die Kirche verlassen, weil sie den Glauben preisgeben, sondern weil sie sich anderswo mehr beheimatet fühlen?

Vor welchem Hintergrund ist die kirchliche Situation Brasiliens zu sehen? Hier ist zunächst zur Bedeutung des Tagungsthemas etwas zu sagen. Im Allgemeinen würde ein Brasilianer, wenn er den Tagungstitel „Zwischen Lust und Ehre“ hören würde, auf den ersten Blick lächeln. Aber beim zweiten Hinschauen würde er dann vielleicht doch eine Bedeutung herauslesen. Die Kirche in Brasilien kann eigentlich nur als Kirche der Freiwilligen gelebt werden – heute mehr denn je. In Deutschland sind die Zahlen und die Bedeutung von Menschen, die als freiwillige oder ehrenamtliche Mitarbeiter/-innen bezeichnet werden, wohl besser bekannt als in Brasilien.

Ohne zwischen Basisgemeinden und solchen, die sich nicht dazurechnen, zu unterscheiden, gibt es in Brasilien mehr als 8.000 Pfarreien und schätzungsweise 70.000 Gemeinden, in denen der sonntägliche Gottesdienst ohne

<sup>5</sup> Siehe Fundação Getúlio Vargas, Novo mapa das religiões, Rio de Janeiro 2011; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião (online unter: <[http://www.ibge.gov.br/home/pressidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=2170&id\\_pagina=1](http://www.ibge.gov.br/home/pressidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1)>).

geweihte Priester stattfindet. Es gibt schätzungsweise 300.000 bis 350.000 Katecheten/Katechetinnen. Für jeden Pfarrer im pastoralen Dienst kommen in etwa 50 Laien, die üblicherweise ehrenamtlich tätig sind, hinzu. Das bedeutet, dass die Kirche in Brasilien eigentlich nur möglich ist, weil sie überwiegend von freien Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen getragen wird.<sup>6</sup>

Das Schlusspapier der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Aparecida (2007) würdigt das ehrenamtliche/freiwillige Engagement, das sich aus der sozialen Pastoral entwickelt hat (Nr. 99), genauso wie die „vielen verschiedenen Arten missionarischer Freiwilligendienste“, die als ein wichtiges Zeichen der Zeit bezeichnet werden (Nr. 372). Neben den hauptberuflich Tätigen bezeugen die freiwilligen Jünger/-innen des Herrn die Mütterlichkeit der Kirche, z. B. in Krankenhäusern (Nr. 420). Sie werden dankbar erwähnt neben Priestern, die in den Strafanstalten arbeiten (Nr. 429), und neben Ordensfrauen und Ordensmännern, die sich der Betreuung von älteren Menschen widmen (Nr. 450). Zum Schluss setzt sich das Dokument dafür ein, dass u. a. die sozialen Freiwilligendienste „gebührend geschätzt und unterstützt werden“, zumal Staat und Markt nicht in der Lage sind, alle menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen (vgl. Nr. 539).

Für Brasilien ist dies besonders von Bedeutung, da die Kirche dort noch nie eine gut ausgestattete und klar gegliederte Institution war und deshalb immer auf freie Mitarbeit angewiesen war.

## 2. Befreiendes Engagement – Paulo Freire

Ich weiß nicht mehr, ob der Titel „Befreiendes Engagement?! – Brasilianische Sicht auf einen deutschsprachigen Kongress“ von mir oder von den Organisatoren des Kongresses stammt. Es steckt auf jeden Fall schon etwas dahinter, wenn auf einmal aus „freiem Engagement“ „befreiendes Engagement“ wird. Ich werde im Folgenden versuchen, die angesprochene Thematik entsprechend dieser Formulierung anzugehen, und zwar im Licht einiger Gedanken, die von dem Pädagogen Paulo Freire (1921–1997) stammen. Er ist hierzulande möglicherweise bekannter als in Brasilien.

<sup>6</sup> Die Daten sind dem Papier der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), „Missão e ministério dos cristãos leigos e leigas“ (1999) entnommen. Obwohl die Zahlen heute anders aussehen und auch keine verlässlicheren Angaben vorhanden sind, stimmen die Verhältnisse im Großen und Ganzen.

## 2.1. Stichwort „befreiend“

Freies Pädagogik beruht auf dem Prinzip der *Conscientização*, d. h. der Bewusstseinsbildung. Trotz der relativen Unbekanntheit der Pädagogik Freires sind die wichtigsten Errungenschaften in Kirche und Gesellschaft Brasiliens wohl kaum von ihm zu trennen. Er hat uns gezeigt, dass wir die Menschen da auffangen müssen, wo sie sich befinden, um von hierher mit ihnen die Welt, die Geschichte und das Leben in Worte zu bringen, die aber immer vorläufig sind. Ganz besonders hat er uns die Überwindung der Kluft zwischen Lehrenden und Lernenden vermittelt: Niemand lehrt einen anderen: Alle lernen gemeinsam, alle bilden sich gemeinsam. Niemand lehrt einen anderen, niemand bildet sich selbst, die Menschen bilden sich gegenseitig – vermittelt durch die Welt.

Befreiendes Engagement bedeutet also, sich auf jemandem einzulassen, um mit ihr/ihm der Welt neu zu begegnen, mit der Geschichte und Gesellschaft etwas Neues Wirklichkeit werden zu lassen.

Da die pastorale Tätigkeit auch eine pädagogische ist und mit Veränderung und Umkehr zu tun hat, liegt es auf der Hand, dass auch umfassende pädagogische Konzepte mit ihr einhergehen. Es ist auch bekannt, dass Paulo Freire oft mit der „Theologie der Befreiung“ in Verbindung gebracht wurde.<sup>7</sup> Bei ihm geht es darum, Menschen zu befähigen, ihre eigene Welt zu begreifen und zu verändern.<sup>8</sup> Mithilfe der Bewusstseinsbildung (*Conscientização*)

<sup>7</sup> Als Beispiele seien genannt: Rogério Ignácio de Almeida Cunha, Pädagogik als Theologie. Paulo Freires pädagogisches Konzept als Ansatz für eine systematische Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen, Münster/Westf. 1975 (zum Teil veröffentlicht in: Fernando Castillo [Hg.]: Theologie aus der Praxis des Volkes, München – Mainz 1980, 61–124); Douglas Allen Zike, Transcendence the Difference between Secular and Christian Liberation as seen in „Pedagogy of the oppressed“ by Paulo Freire, and „A theology of human hope“ by Rubem Alves. Mikrofiche-Ausg., Ann Arbor, Mich. 1983; Michael Persie, Befreiung und Umkehr für die Zukunft. Paulo Freire, Theologie d. Befreiung u. praxisverändernde Bildung, München 1984; Hannibal R. Cabral, Dialog der Religionen. Ein neuer Ansatz zur christlichen Erziehung und Ausbildung im multireligiösen Kontext, Stuttgart 2001; Mauro Batista de Souza, Rhetorical Resources for a Homiletic of the Oppressed the New Homiletics of Fred Craddock and Eugene Lowry and the Liberation Pedagogy. Mikrofiche-Ausg. 2004; Stefan Berzel, Pädagogik und Theologie. Perspektiven nach den Ansätzen Paulo Freires, Oldenburg <sup>2</sup>2008; Alphonse Ndabiseruye, Politische Alphabetisierung und Bewusstseinsbildung. Aufgabe kirchlicher Erwachsenenbildung in Burundi am Beispiel der Pädagogik Paulo Freires, Berlin u. a. 2009.

<sup>8</sup> Das wichtigste Werk ist: Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro <sup>23</sup>1994 (1970) (dt. Ausgabe: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek b. Hamburg 1973). Berücksichtigt wird im Folgenden auch: Paulo Freire, *Educação como prática da liberdade*, Rio de Janeiro 1967 (dt. Ausgabe: Erziehung als Praxis der

können die Menschen ihr Schicksal mitbestimmen, sich ihrer sozialen Rechte bewusst werden, authentische Bürger/-innen und Subjekte werden. Besonders konkret wird dieses Prinzip in der Alphabetisierung von Erwachsenen, die zum großen Teil der untersten Schicht der Gesellschaft angehören und völlig anonymisiert und entmündigt den sozialen Strukturen ausgeliefert sind. Vom Pädagogischen her ist es also für Freire nicht ausreichend, den Menschen das Lesen und Schreiben beizubringen. Ihm geht es vielmehr darum, dass sie sich in die Gesellschaft durch Aneignung ihrer Welt und Geschichte eingliedern. Dies geschieht praktisch im dialogischen Lernen und Entdecken in den *Círculos de cultura* (Paulo Freire), also „Kulturzirkeln“, die ohne hierarchische Privilegien auskommen, in denen die Lehrer/-innen durch Leiter/-innen und die streng gegliederte Schule durch die kommunikative Form des Kreises ersetzt werden. So können sie sich mit den entsprechenden didaktischen Hilfsmitteln und der Bereitschaft der zuständigen – übrigens zum großen Teil ehrenamtlichen – Mitarbeiter/-innen dem realen alltäglichen Leben der Lernenden/Lehrenden<sup>9</sup> annähern.

Die Voraussetzung für diesen Prozess ist nach Paulo Freires Überzeugung, dass, so wie niemand einen anderen „bildet“, auch „niemand einen anderen befreit, niemand sich allein befreit, sondern die Menschen sich in Gemeinschaft [*comunhão*] befreien“. Befreiung geschieht also gemeinschaftlich und ist zugleich gemeinschaftsbildend. Freiwilliges, ehrenamtliches Mitarbeiten wird befreiend, wenn es *Communio* ermöglichen und stärken kann.

Dialog ist für Freire, phänomenologisch betrachtet, eine horizontale Beziehung zwischen A und B, die, wie er mit Bezug auf Karl Jaspers schreibt, ihren Ursprung im Kritischen hat und Kritisches erzeugt, „sich ernährt von der Liebe, der Bescheidenheit, der Hoffnung, von dem Glauben und dem Vertrauen“. Auf diese Weise entsteht eine Beziehung, mit der sich Partner/-innen in gegenseitiger Sympathie auf die Erkundung der Welt begeben können, und zwar, wiederum mit Jaspers, „im Glauben an den Menschen und seine Möglichkeiten, im Glauben, dass ich nur ich selbst werden kann, wenn alle anderen

Freiheit, Stuttgart – Berlin 1974). Ich benutze beide Texte nach der portugiesischen Ausgabe, 3. bzw. 1. Aufl.

<sup>9</sup> Wie oben bereits erwähnt, betont Freire immer wieder: „Niemand bildet einen anderen, so wie auch niemand sich selbst bildet: Die Menschen bilden sich in Gemeinschaft [*comunhão*], vermittelt durch die Welt“ (Freire, *Pedagogia do oprimido* [s. Anm. 8] 79). Von daher erklärt sich dann auch die Aufhebung des Gegensatzes Lehrender – Lernender durch den Begriff des Lehrers als eines Lehrenden *und* Lernenden und des Lernenden als eines Lernenden *und* Lehrerenden. In dieser fundamentalen Dialogizität und Wechselseitigkeit wird der Bildungsprozess zu einem *gemeinsamen Lernen und Erleben*.

auch sie selbst werden können“<sup>10</sup>. Der Dialog wird so zu einem Ereignis des Wortes, als subjektiv geschaffener Ausdruck der Welt, der notwendigerweise auch eine Praxis, d. h. ein reflektierendes Handeln an der Welt nach sich zieht.<sup>11</sup>

Im Gegensatz zum Dialog besteht, um wieder auf Karl Jaspers zurückzukommen, der Anti-Dialog aus vertikalen Beziehungen zwischen A und B nach dem Muster des Diktats. Der Anti-Dialog ist folglich lieblos, unkritisch, selbstgenügend, und es mangelt ihm an Sympathie. In dieser Art von Beziehung gibt es keine Kommunikation, nur Kommunikués.

Wenn man nun anstelle von Gesellschaft und Schule die Gemeinschaftsform der Kirche einsetzen würde, ergäbe sich ohne Weiteres die Möglichkeit, das Thema der freiwilligen und ehrenamtlichen Mitarbeit auf diesen Bereich zu übertragen. Sich ehrenamtlich in Kirche und Gesellschaft zu engagieren, heißt, sich als Subjekt einzubringen und sich an ihrer Gestaltung zu beteiligen. Ehrenamtliches Mitarbeiten birgt in sich die Möglichkeit, ein Selbstbewusstsein als Gleichberechtigte zu entwickeln und aus der Anonymität herauszukommen. Jede Person, die sich einbringt oder sich zum Mitarbeiten gewinnen lässt, kann dies nur aus freiem Willen tun und verwirklicht sich so als selbständiges Glied der Menschheit. Im kirchlichen Verständnis kommen Begriffe wie „Volk Gottes“ und „allgemeines Priestertum“ so zur vollen Geltung.

Es entsteht somit eine Grundstruktur von reifen zwischenmenschlichen Beziehungen, durch die echte Gemeinschaft in voller Verantwortung ermöglicht wird. Das zwischenmenschliche Leben wird so zu einem offenen, freien und einladenden Raum, in dem die Erfahrungen des Lebens und die Erlebnisse der einzelnen Personen geteilt werden können, ohne dass Gemeinschaft und Individuum gegeneinander ausgespielt werden, sondern so, dass diese Pole in Balance gehalten werden. Indem die Menschen so als gleichberechtigt angesehen werden, ihr Wort, im weitesten Sinne, ernst genommen wird, können sie sich auch an der Gestaltung von Kirche und Welt beteiligen. Die unterschiedlichen Gaben und Charismen, die die Menschen mitbringen, bilden eine vielfältige und bunte Gemeinschaft im Heiligen Geist, die Paulus als Leib Christi bezeichnet (vgl. u. a. 1 Kor 12,12–31).

<sup>10</sup> Freire, *Educação como prática da Liberdade* (s. Anm. 8) 107. Freire bezieht sich hier auf die brasilianische Ausgabe von Karl Jaspers, *Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit* (Drei Gastvorlesungen an der Universität Heidelberg 1950), München <sup>27</sup>1988 (brasilianische Ausgabe: *Razão e anti-razão de nosso tempo*, Rio de Janeiro 1958).

<sup>11</sup> „Wenn wir versuchen, den Dialog als menschliches Phänomen zu betrachten, zeigt sich etwas, das wir als das betrachten können, was er in sich ist: *Wort*.“ Konstitutiv für das Wort sind aber für Freire das Denken und das Handeln, so dass es „kein wahres Wort gibt, das nicht auch Praxis ist; ein wahres Wort zu sagen, bedeutet daher, die Welt zu verändern“ (Freire, *Pedagogia do oprimido* [s. Anm. 8] 91).

## 2.2. Stichwort „Engagement“

So – und nur so, wie eben beschrieben – wird Verantwortung möglich. Gerade da öffnet sich auch vom Französischen her eine interessante Perspektive. Als ich in Brasilien zum Thema *Compromisso* referieren sollte, fiel mir auf, dass dieses Wort im Deutschen einen weniger positiven Klang hat. Im Französischen stand *Engagement*, im Italienischen *Impegno* und im Englischen *Commitment*. Engagement besteht aus *en-gage* und meint, etwas als Garantie, als Pfand zu geben, in unserem Zusammenhang also: sich selbst als Pfand anzubieten. Ähnliches lässt sich auch aus dem Italienischen herleiten, während das deutsche Wort *Verantwortung* mit Antwort verbunden ist, was wiederum auf das Lateinische *respondeo* und andere davon abgeleitete Sprachen verweist und mit *spondeo* den Aspekt Bund, Zusage anklingen lässt. Bei dem Wort *Compromisso* schwingen natürlich *pro-missio* und *missio* mit: Versprechen und Sendung. Hier wird also deutlich, dass Engagement mit dem Aspekt des Sich-Verschenkens zu tun hat, aufgrund eines Bundes mit einem/einer Anderen. Eine Frage bleibt natürlich offen: Wie weit kann man hier gehen? Christlich gedacht erscheint das Kreuz die grenzenlose Grenze, letzter Erweis des freien Engagements. Ich denke an die vielen Jugendlichen, Frauen und Männer in Brasilien, die sich bis zum Tod ganz der Sache einer gerechteren Gesellschaft und Kirche hingegeben haben: von Landarbeitern/Landarbeiterinnen bis hin zu Richtern/Richterinnen; von einfachen Getauften bis hin zu Bischöfen. Hier wird Freiheit mit der Hingabe des Lebens bezeugt.

## 3. Mögliche theologische Folgerungen

Meine Perspektive soll zwar brasilianisch sein, ist aber in erster Linie eine mit den deutschsprachigen Pastoraltheologen und -theologinnen kommunizierende. Es geht nämlich darum, gemeinsame Erfahrungen auszutauschen und sich gegenseitig zu helfen, gerade dort, wo uns ähnliche Fragen und Probleme beschäftigen. Es ist ein großes Missverständnis zu meinen, die deutsche Theologie und die deutsche Kirche seien ein Fremdkörper in der gesamten *Oikumene*. Ein oberflächlicher Vergleich mit kulturell und geschichtlich unterschiedlichen Orts- und Regionalkirchen könnte ein solches Vorurteil bestätigen. Wenn die Kirche in den USA auch in vieler Hinsicht lebendiger erscheint, muss das nicht heißen, dass die Probleme, die es im deutschsprachigen Raum gibt, dort nicht vorhanden sind. Auch dort gibt es Spannungen und Trends, die dem Status quo im Wege stehen. In Afrika ist sicher vieles anders als im deutschsprachigen Raum. Es wäre aber illusorisch zu denken, die Zukunft könnte von dort kommen, indem man einfach das dort aktuell praktizier-

te Modell von Kirche übernehmen würde. Selbst auf dem afrikanischen Kontinent gibt es so viele unterschiedliche Ausgestaltungen des kirchlichen Lebens, dass es nicht möglich ist, ein allgemeingültiges Bild von der afrikanischen Kirche zu zeichnen. Im Übrigen haben die Kirchen in Lateinamerika und anderen nichteuropäischen Kontinenten noch zu wenig, vielleicht gegenwärtig sogar weniger Eigenprofil als früher, so dass eine deutschsprachige Kirche von ihnen her nicht die Veränderungen lernen könnte, die dort vermutet werden.

Wenn man den vom Denken und Leben bestimmten Kontext berücksichtigt, kann man sagen, dass die deutsche Kirche und die deutsche Theologie eine Erfahrung durchmachen, die für das westliche Christentum symptomatisch und deshalb auch ernst zu nehmen ist. Es muss also gefragt werden, ob die Herausforderungen, vor denen die Kirchen in Deutschland nach Ausweis der theologischen Wissenschaften stehen, nicht für die Kirchen weltweit zutreffend sind – dies erst recht, wenn es um gesellschaftliche, wirtschaftliche, wissenschaftliche, sittliche und geistige Entwicklungen geht. So wird sich das Christentum in Zukunft z. B. nirgends mehr als die einzige, nicht einmal mehr als mehrheitliche Instanz für religiöse Sinnggebung in einer pluralistischen Gesellschaft darstellen können. Das gilt, wie oben gezeigt wurde, heute auch für Brasilien. Es wird also zukünftig mehr denn je notwendig sein, die frohe Botschaft des Evangeliums im Gespräch mit dieser offenen Gesellschaft einzubringen. Die einzelnen Menschen, die heute nicht unbedingt selbständiger in ihrem Denken, sondern Fremdbestimmungen oder -einflüssen stärker ausgesetzt sind, können von der Kirchen nur erreicht werden, wenn sie in ihren eigenen Vorstellungen ernst genommen und in einem dialogischen Prozess hereingeholt werden.

### 3.1. Kirche und Gesellschaft

Es ist auch auf den ekklesiologischen Grundgedanken hinzuweisen, der im Titel des Kongresses anklingt, wenn es heißt: Freies Engagement in *Kirche und Gesellschaft*. Es wird sofort klar, dass es keine Kirche geben kann, die von der Gesellschaft getrennt existiert. Und dennoch sind Kirche und Gesellschaft nicht einfach identisch: Die Kirche ist Teil der Gesellschaft, ohne mit ihr zu verschmelzen. Dieses Bewusstsein hat sich in Europa seit der Moderne nach und nach entwickelt, mit unterschiedlichem Erfolg und auf verschiedenen Wegen. Dies war aber nicht überall der Fall, wenn man etwa auf die unterschiedlichen Modelle in Nord- und Südamerika schaut: Die USA, Brasilien und Uruguay sind ähnliche Wege gegangen, allerdings in unterschiedlichen Etappen. So wurde in den Vereinigten Staaten die Trennung ohne Trauma vollzogen, und zwar mit der politischen Unabhängigkeitserklärung, während

der Kirche in Brasilien ihr staatlicher Status erst mit der Einführung der Republik genommen wurde. Bei vielen Vertretern der katholischen Kirche herrscht deshalb immer noch die Vorstellung vor, dass die Kirche allein das Sagen habe. So tun wir uns noch schwer, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft unter den veränderten und sich weiter verändernden Bedingungen aussehen soll.

Auf der einen Seite tut sich die Kirche schwer damit, weil sie die Vorstellung hat, im Besitz der alleinigen Wahrheit zu sein, ohne zu merken, dass sich viele um sie herum nicht (mehr) an ihrer Lehre orientieren. Erschwerend wirkt sich aus, dass es kaum Dialogstrukturen und fachliche Kompetenzen gibt, mit deren Hilfe es möglich wäre, mit der Gesellschaft in einen solchen Dialog einzutreten. Andererseits hat sich die Gesellschaft in eine Richtung entwickelt, in der sich die Menschen zum Teil gegen die geschichtliche Verquickung von kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen wehren und eine strikte Trennung zwischen beiden Größen befürworten. Ein Gespräch wird gar nicht mehr gewünscht, erst recht nicht angesichts der geschichtlichen Verflechtung der Kirche mit den alten Herrschaftseliten und den reaktionären sozialen Ungleichheitsstrukturen. So sehen manche in der Kirche eine Vertreterin des *Ancien Regime*, mit der Folge, dass ihr eine Relevanz in gewichtigen gesellschaftlichen Fragen schlichtweg aberkannt wird.

Eine der Ursachen dieser Entwicklung ist in der fehlenden Begeisterung zu suchen, was dazu führt, dass viele der freiwilligen Mitarbeiter – ebenso wie die eigentlich als Vorbild dienenden Hauptamtlichen – nicht in der Lage sind, qualifizierte Gesprächspartner der Gesellschaft als Ganze, geschweige denn vermittelnde Personen zu sein. So schließt sich der Teufelskreis im Hinblick auf die parallel existierenden Größen *Kirche* und *Gesellschaft*. Welche Folgen hätte es für die Pastoraltheologie, wenn sie sich in einer Gesellschaft verorten müsste, in der es keine Kirche gibt und die sie neu erstehen lassen sollte. Wozu? Für wen? Immer mehr wird dies die Situation in der Zukunft sein – hier und weltweit.

Auf dem Kongress sind wichtige Begriffe und Inhalte geboten worden, von denen mir *Identität* und *Personsein* besonders aufgefallen sind. Erinnern möchte ich hier an die französische Philosophie der Person, wie sie teilweise schon bei Maurice Blondel zu finden ist, besonders aber bei Gabriel Marcel und Emmanuel Mounier, die mitten in den Kriegswirren das Menschsein bedachten – gerade angesichts der ideologischen Konflikte. Daraus entstand dann die Beschreibung der Person aus ihrer Beziehung heraus in der Begegnung mit dem Anderen (Levinas), das „Selbst als ein Anderer“ (*Soi-même comme un autre*) bei Paul Ricoeur.<sup>12</sup> Selbstsein wird dann zu einem vor, von

<sup>12</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

und mit dem Anderen sein. Für den deutschsprachigen Raum müssen natürlich der Beitrag Hegels und der dialogischen Philosophie (v. a. Martin Buber, *Ich und Du*) und viele andere erwähnt werden.

Die geschichtliche Entwicklung seit der Einführung des Person-Begriffs durch das Christentum beginnt mit der Aussage über Gott als einen dreieinen Gott und über Jesus als den menschengewordenen Sohn Gottes. Sie wird dann deutlicher mit dem Verständnis Gottes als kommunizierende Andersheit der als Einheit in Verschiedenheit begriffenen Dreieinigkeit.<sup>13</sup> In der Christologie wird der Begriff bekanntlich seit Chalcedon (451) als Erklärung der Einheit Jesu in zwei Naturen verwendet. Die Person des Sohnes ist das letzte Subjekt der göttlichen und menschlichen Natur und Freiheit, anders gesagt, der Sohn Gottes, die zweite Person, wird zum Menschen, so dass Menschliches sich dem Sohn übereignet, was dann, angelehnt an Hegel, die Rede von der Person als Vermittlung zweier Naturen ermöglicht.<sup>14</sup>

Freiwilliges Mitarbeiten ist sicherlich eine der stärksten Formen der Personwerdung im Sinne der Philosophie, die sich ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, besonders in Frankreich, herausbildete. In der Zeit um den Zweiten Weltkrieg entwickelte sich für das Verständnis des Individuums der Personbegriff als Alternative zu Liberalismus und Kollektivismus sowie angesichts der zunehmenden Anonymität und, wie man mit Herbert Marcuse<sup>15</sup> sagen könnte, angesichts der Eindimensionalität der Gesellschaft. Individualität kann zwar vor Kollektivismus und Anonymität schützen, reicht jedoch nicht aus, um eine Gesellschaft zu gestalten. Von daher erklärt sich der Rückgriff auf den Begriff der Person. In der heutigen, von technologischen Entwicklungen geprägten Gesellschaft gewinnt der Begriff der Person noch einmal eine

<sup>13</sup> Einen kurzen Überblick über die Entwicklung bietet Gisbert Greshake, *Der Dreieinige Gott*, Freiburg/Br. <sup>5</sup>2007, bes. 74–178. Die Ausführungen Greshakes verdeutlichen die Verbindung zwischen Person und Communion, was dem Begriff der Person eine zentrale Bedeutung zukommen lässt. Ähnliches ist bei John D. Zizoulas zu finden: *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Chrestwood, NY <sup>3</sup>2000, 27–66; ders., *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006, passim; zur frühchristlichen Geschichte vgl. Bernard Meunier, *La personne et le christianisme ancien*, Paris 2006; vgl. auch Regine Kather, *Person: Die Begründung menschlicher Identität*, Darmstadt 2007.

<sup>14</sup> Neben den christologischen Untersuchungen zu Maximus Confessor (Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner, Einsiedeln* <sup>2</sup>1961) vgl. John O'donohue, *Person als Vermittlung: Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Eine philosophisch-theologische Interpretation, Mainz 1993.

<sup>15</sup> Vgl. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München <sup>6</sup>2008 (USA 1964; deutsch <sup>1</sup>1967), bes. 21–138.

ganz neue Bedeutung durch die Möglichkeit der Manipulation von Menschen. Als besonders dringlich erweist er sich z. B. im Bereich der Embryonenforschung, der Genmanipulation und der Euthanasie. Personsein und -werden heißt, sich als Subjekt behaupten zu können und Anerkennung zu erlangen,<sup>16</sup> in Abhängigkeit vom Anderen und seiner Anerkennung. Aus sich selbst heraus ist Personwerdung also nicht möglich. Denkt man etwa an die Embryonenforschung, so wird deutlich, dass der personale Charakter der Lebewesen angewiesen ist auf die Wahrnehmung und Annahme durch eine(n) Andere(n).<sup>17</sup> Das sagt möglicherweise noch nichts zum ethischen Charakter aus, bringt aber ans Licht, dass Anerkennung, die zum Personwerden führen kann, nur möglich ist, wenn die Asymmetrie des Anerkennenden zum Anerkannten durch Verwundbarkeit und/oder Empfindlichkeit des Ersten gegenüber dem Zweiten geprägt ist. So zeigt sich auch, dass Personsein auf Sich-Schenken und Sich-beschenken-Lassen zurückgeht. Das Geschenk ist die unvermittelte Anwesenheit eines Anderen. Paul Ricoeur bemerkt mit Recht, dass die höchste Form der Anerkennung sich gerade im Schenken verwirklicht.<sup>18</sup>

An dieser Stelle soll auch die *Option für die Armen* erwähnt werden, umso mehr, als Brasilien heute zu den sechs reichsten Ländern der Erde zählt. Es gab seit der Einführung des Begriffs *Option für die Armen* immer wieder Auseinandersetzungen um die Bedeutung und die Reichweite dieser „Option“: Um welche Armut handelt es sich? Was bedeutet sie für die, die nicht arm sind? Ist sie exklusiv zu verstehen oder soll ihr zumindest ein Vorrang eingeräumt werden? Inwiefern handelt es sich um eine ideologische Deutung des Evangeliums? In letzter Zeit haben sogar einige, die früher einmal die *Option für die Armen* vertreten haben, behauptet, man habe Jesus gewissermaßen gegen die Armen ausgetauscht: Anstatt Christologie habe man *Pobretologie* (gemeint ist der Ersatz Christi durch die Armen) getrieben.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M. 1994; ders., *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M. 2005; ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt/M. 2010. Vgl. auch H.-C. Schmidt am Busch – C.F. Zurn (Hg.), *Anerkennung*, Berlin 2009.

<sup>17</sup> Zur Problematik siehe: Gregor Damschen – Dieter Schönecker (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen: pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin u. a. 2003.

<sup>18</sup> Vgl. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance – Trois études*, Paris 2004 (deutsch: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkennen*, Frankfurt/M. 2006). Hier wird die brasilianische Übersetzung (*Percurso do reconhecimento*, São Paulo 2006) benutzt.

<sup>19</sup> Die Debatte um diese Auseinandersetzung kann in Ludger Weckel (Hg.), *Die Armen und ihr Ort in der Theologie*, Münster/Westf. <sup>3</sup>2011 (online unter: <<http://www.itpol.de/wp-content/uploads/2008/10/DieArmenundihOrtinderTheologie.pdf>>) nachgelesen werden.

Auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils und biblischen Forschungen<sup>20</sup> fand die *Option für die Armen* ihren ersten großen kirchlichen Ausdruck im Schlussdokument der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla im Jahre 1979.<sup>21</sup> Die Formulierung lautet dort jedoch *vorrangige Option für die Armen*, und sie wird umrahmt von der geistlichen Armut im Sinne des Matthäusevangeliums: „Selig, die arm sind im Geist; denn ihnen gehört das Himmelreich“ (vgl. Mt 5,3). Dennoch wird deutlich gezeigt, dass sich die Kirche für die Evangelisierung in Lateinamerika vorrangig den Armen widmen muss, einfach deswegen, weil sie arm sind und der Auftrag des Evangeliums nicht von ihnen zu trennen ist. Papst Benedikt XVI. verdeutlichte bei seiner Eröffnungsrede in Aparecida wiederum die enge Verbindung beider Aspekte, indem er diese Option als eine „evangelische“ bezeichnete. Dies wurde als ein Hinweis darauf verstanden, dass es nicht möglich ist, sich zu der Botschaft Jesu zu bekennen, ohne gleichzeitig die Armen mit einzubeziehen.<sup>22</sup> Diese Aussage des Papstes kann sich natürlich auf den Text des Neuen Testaments stützen. Dieser Text wurde aber bisher nicht weiter für relevant gehalten; denn obwohl dieser Kontinent seit der Eroberung Südamerikas mit dem Christentum in Kontakt ist, haben christliche Autoritäten häufig – wenn nicht überwiegend – zunächst die Misshandlung der Indios, dann die Versklavung der Afrikaner und zuletzt die strukturelle Armut der Mehrheit der Bevölkerung ignoriert. Die Entstellungsmechanismen des Glaubensvollzugs sind aber sehr oft zu stark, um die Verbindung von Bibel und Realität, von Jesus und den Armen erkenntnistheoretisch zu erfassen oder gar praktisch umzusetzen. Den besten Beweis hierfür stellt die allgemeine Lage Lateinamerikas dar, was auch das Schlussdokument von Puebla so sieht, wenn es den Skandal der Ungleichheit zwischen Armen und Reichen erwähnt:

<sup>20</sup> Wichtige Forschungen zum „historischen Jesus“ in der Ära nach Bultmann stammen u. a. von Joachim Jeremias und Ernst Käsemann; zur Bergpredigt und zu den Seligsprechungen von Jacques Dupont (Les Béatitudes. 3. Bd. Paris 1958); vgl. auch Norbert Lohfink. *The Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, N. Richard Hills <sup>2</sup>1995.

<sup>21</sup> Vgl. Lateinamerikanische Bischofskonferenz, *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. Februar 1979, n. 1134–1164.

<sup>22</sup> Wörtlich sagte der Papst: „In diesem Sinn ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9).“ Zitiert nach <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070513\\_conference-aparecida\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_ge.html)>.

„Dieses Eintreten, das durch die ärgerniserregende Realität des wirtschaftlichen Ungleichgewichts in Lateinamerika notwendig wird, muß dazu führen, ein würdiges und brüderliches menschliches Zusammenleben herzustellen und eine gerechte und freie Gesellschaft aufzubauen.“<sup>23</sup>

Damit Jesus in den Armen erkannt werden kann, müssen sie selbst zuallererst wahrgenommen und mit den Aussagen des christlichen Glaubens in Verbindung gebracht werden.

In Lateinamerika sind – ebenso wie weltweit – die Armen in der Mehrheit, aber diese Armut ist nicht zufällig, sondern sie hat ihre Ursache in entsprechenden Strukturen, so dass sie als Opfer zu bezeichnen sind.<sup>24</sup> Es handelt sich um Menschen, die den wirtschaftlichen Interessen geopfert werden und deshalb arm sind oder arm werden.

Des Weiteren ist an die Prophetie zu erinnern. Es gibt ja tatsächlich so etwas wie ein allgemeines Prophetentum aller Christen und Christinnen. Überhaupt ist Prophetie immer nur allgemein, denn es gibt kein amtliches Prophetentum, auch wenn eine Amtsperson durchaus prophetisch sein bzw. wirken kann. So verstanden ist Prophetie immer notwendigerweise ein freies und höchst befreiendes Engagement, weil es nicht an Bürokratie gebunden ist und dennoch direkt mit Gott zu tun hat. Das Risiko der Prophetie liegt in der Einsamkeit und der Verachtung. Sie bietet aber m. E. die Chance schlechthin, mit dem Geheimnis Gottes in Verbindung zu bleiben, ohne an der Kirche zu verzweifeln; sich selbst geborgen zu fühlen, ohne sich zu verausgaben oder in Trostlosigkeit zu versinken. Obwohl Prophetie zu Einsamkeit führen kann, ist das nicht ihr notwendiges Schicksal. Die prophetische Dimension ist auch gemeinschaftsstiftend, zumal sie im Neuen Testament auch mit Mahlgemeinschaft in Verbindung zu bringen ist.

### 3.2. Ehrenamt als Grundstruktur des Christlichen und Kirchlichen

Besonders aus brasilianischer Sicht ist es leicht zu verstehen, dass Kirche nur ehrenamtlich möglich ist. Das Wort Ehrenamt oder freiwillige Mitarbeit(er) gibt es wie im Französischen und im Italienischen auch im Portugiesischen nicht. Das bedeutet dann auch, dass der begriffliche Einstieg anders sein muss, eher im Sinne von *Volontariat* – was mit Willen zu tun hat und gleichzeitig auf freier Entscheidung gründet, somit nicht von außen bestimmt werden kann, sondern eben vom Willen gesetzt ist. Auch wenn das Wort Ehre

<sup>23</sup> Lateinamerikanische Bischofskonferenz, *Die Evangelisierung Lateinamerikas* (s. Anm. 21) n. 1154; vgl. auch n. 28; 542.

<sup>24</sup> Vgl. dazu besonders die Ausführungen von Jon Sobrino, v. a. in seiner *Christologie*: Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus: Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008.

bzw. ehrenamtlich nicht vorkommt, könnte es aber dort gut aufgenommen werden. So verstanden ist Ehrenamt in Brasilien – und ich denke auch hier in Deutschland und weltweit – kirchenstiftend und strukturbildend.

Besonders erhellend ist in dieser Hinsicht die Erfahrung vieler Basisgemeinden. Obwohl sie kaum noch im Gespräch sind, waren es beim letzten (12.) Treffen vom 21. bis 25. Juli 2009 in Porto Velho, Amazonien, 3.010 Delegierte mit insgesamt 5.000 Teilnehmern aus fast allen 272 Bistümern Brasiliens, darunter 2.174 Laien, überwiegend Frauen, fast 200 Ordensfrauen, 41 Ordensmänner, 331 Priester und 56 Bischöfe, darunter ein anglikanischer Bischof. Hinzu kamen Pfarrer/-innen von verschiedenen anderen Konfessionen. Vertreten waren 38 indigene Volksstämme, daneben Beobachter aus anderen Kontinenten und verschiedenen Ländern Lateinamerikas. In Amazonien gibt es ca. 25 Millionen Einwohner mit über 500 Pfarreien und einem Netz von mehr als 10.000 Basisgemeinden.<sup>25</sup> Diese christlichen Gemeinden zeichnen sich durch eine enge Verbindung zwischen Leben und Glauben aus: Politik, Wirtschaft, Umwelt und Liturgie gehören hier zusammen.

Wenn wir auf das Neue Testament schauen, so wird klar, dass Jesus und Paulus ihr Amt in großer Freiheit und alles andere als „hauptamtlich“ ausgeübt haben. Obwohl das Neue Testament Jesus und seine Sendung beschreibt, wird auch deutlich, dass er keinen „offiziellen Auftrag“ hatte. Er war eben selbständig und frei. Paulus legte, stellvertretend für alle anderen, Wert darauf, der Gemeinde nicht zur Last zu fallen. Er übte vermutlich seinen Beruf aus, um damit dem Evangelium zu dienen. Wäre das nicht eine Überlegung wert im Sinne einer Pastoraltheologie unter neuen kirchlichen Bedingungen? Sollten die Dienste in der Kirche nicht stärker eine Freisetzung von Gaben sein?

Ekklesiologisch ist das Kirchesein durch Begeisterung von Menschen als Wirkung des Heiligen Geistes bestimmt; dementsprechend ist die Tischgemeinschaft diakonisch geprägt. Das Lk-Evangelium beschreibt Jesus als *ho diakonos*, der in unserer Mitte ist, um zu dienen (vgl. Lk 22,27). Der Bezug zur Tischgemeinschaft führt auch zur Gastfreundschaft – bei anderen Menschen eine Bleibe, nicht eine Wohnung zu finden, sich vom Ballast der eigenen Sicherheit befreiend. Vielleicht sollten vom Evangelium bewegte Menschen lernen, dass sie nur Gast auf Erden sind, und vielleicht sollten wir damit ernst machen, dass wir ein pilgerndes Volk sind, das darauf angewiesen ist, von anderen angenommen und aufgenommen zu werden.

<sup>25</sup> Die Daten sind entnommen aus dem Vorbereitungspapier: Cartilha do 12º intereclesial de Cebs, 9.

### 3.3. Welche Rolle spielt das Thema „Reich Gottes“?

Befreiendes Engagement ist bestimmt eines der besten Beispiele dafür, was unter „Reich Gottes“, „Reich Gottes und Kirche“ verstanden werden kann. „Reich Gottes“ ist bekanntlich ein zentrales Thema der synoptischen Evangelien und wurde im Laufe der Geschichte immer wieder in Verbindung mit Christentum und Kirche gebracht. Besonders im letzten Jahrhundert haben die Forschungen und das Bewusstsein der Kirche, wenn auch nicht unumstritten, den klaren Unterschied zwischen beiden Größen hervorgehoben und ihre Trennung ermöglicht.<sup>26</sup> Die Kirche hat den Auftrag, dem Reich Gottes zu dienen, es zu verkündigen und zu bezeugen. Die lateinamerikanische Theologie, besonders ausgeprägt bei Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino, hat diese Trennung wahrgenommen und programmatisch als Aufgabe für die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft fruchtbar gemacht.<sup>27</sup> Als Horizont der Kirche ist das Reich Gottes, verstanden als Dienst Gottes an den Schwächsten der Gesellschaft, die dauernde Herausforderung, sich selbst ganz zurückzunehmen, auf das Eigene zu verzichten zugunsten der Anderen. So hat die Kirche Brasiliens seit 1979, mit Ausnahme der Jahre 2008–2010, immer auf das Reich Gottes hingewiesen, wenn es um die Formulierung der Pastoral- bzw. Evangelisierungsrichtlinien ging.<sup>28</sup> Schaut man jetzt auf das, was unter freiwilliger Mitarbeit verstanden wird, so lässt sich die Annäherung an

<sup>26</sup> Neben dem Gesamtwerk von Ernst Staehelin (Hg.), Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, Basel 1951–1964. 7 Bde., sind es zunächst die Untersuchungen an den biblischen Texten des Alten und Neuen Testaments, besonders im deutschsprachigen Raum in den 1950er und 60er Jahren, und dann die Untersuchungen zu den soziologischen und kulturellen Hintergründen, auch in den USA, die eine soziale Deutung des Begriffs, wie er sich geschichtlich schon häufiger angedeutet hatte, neu begründet haben. Vgl. z. B. Joachim Jeremias, der 1971 zur Auslegung der ersten Seligsprechung bei Mt 5,3 und Lk 6,20 schreibt: „Die Königsherrschaft gehört *den Armen allein*“ (Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1988, 118 [Hervorhebung im Original]). Oder wie es u. a. bei Bruce Malina im Titel eines seiner vielen Bücher schon anklingt: The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective, Minneapolis 2001.

<sup>27</sup> Vgl. Ignacio Ellacuría, Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la Historia, Santander 1984. Für Jon Sobrino ist neben der „Christologie der Befreiung“ (Ostfildern 2008, Bd. 1) der Artikel: Jesus und das Reich Gottes. Mitleiden, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft, in: Concilium (D) 44 (2008) 312–322 exemplarisch.

<sup>28</sup> Vgl. die verschiedenen, für jeweils vier Jahre gültigen Leitlinien: „Diretrizes Gerais da Ação Pastoral“ bzw. „Diretrizes Gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil“, herausgegeben durch die Brasilianische Bischofskonferenz.



den eigentlichen Sinn des Reiches Gottes auch als Ziel dieses Dienstes betrachten.<sup>29</sup>

Die Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens für die Kirche kann vielleicht noch besser am Beispiel der Kinderpastoral der brasilianischen Kirche (*Pastoral da Criança*) verdeutlicht werden. Hier begegnen wir möglicherweise einer der größten gesellschaftlichen Leistungen der Kirche Brasiliens, ohne dass damit ein großes hauptamtliches Engagement verbunden wäre. Die Initiative geht auf Dr. Zilda Arns zurück, eine Kinderärztin, deren Ehemann 1978 an einem Herzinfarkt gestorben ist, als er ein Kind vor dem Ertrinken retten wollte. Im Jahr 1983 gründete sie die *Pastoral da Criança*. Ihr eigenes Leben endete auch im Einsatz für andere, als sie am 12. Januar 2010 Opfer eines Erdbebens in Haiti wurde. Es gab und gibt so etwas wie eine amtliche Legitimation, aber die eigentliche Arbeit wird von 228.000 freiwilligen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen, zum aller größten Teil von Frauen, getragen. Die Kindersterblichkeit und die Lebensqualität von Kindern haben sich dank dieser Frauen drastisch verändert. Zahlen verdeutlichen, was dieses Engagement bewirkt: So ist im Bereich der Kinderpastoral die Kindersterblichkeitsrate von 9,5 pro 1.000 Geborene um 50 % geringer als die nationale durchschnittliche Rate von 19,88 pro 1.000 Geborene.<sup>30</sup> Ohne dieses kirchlich inspirierte freiwillige Engagement dieser Frauen würden Tausende von Kindern ihr erstes Lebensjahr in Brasilien nicht überleben.

An diesem Beispiel wird deutlich, wie die Kirche für Menschen und Gesellschaft ein Zeichen des Reiches Gottes sein kann. Aber es zeigt auch, dass ein solches wohltätiges Engagement unter Umständen bis zur Hingabe des eigenen Lebens für den Anderen gehen kann.

#### 4. Schluss

Freiwilliges Engagement weist auf Befreiung hin und es stiftet Gemeinschaft, *Communio*. Befreiung befreit einerseits von sich selbst und sie befreit andererseits zur Subjektwerdung in einer anonymisierten Gesellschaft und ist somit Teil göttlichen Handelns an Mensch und Schöpfung. Engagement ver-

<sup>29</sup> Der Begriff *freiwilliges Engagement (Volontariat)*, wie er in der *Charte Du volontariat* der europäischen Dachorganisation *Association pour le volontariat* zu finden ist, hebt besonders die Bedeutung der Selbstlosigkeit hervor, wonach ehrenamtliche Arbeit eine Tätigkeit ist, die „in uneigennütziger Weise zum Nutzen einer Gruppe, Organisation oder Gemeinschaft durchgeführt wird“ (online unter: <<http://www.volontariat.be/documents/charte-volontariat.pdf>> ).

<sup>30</sup> Vgl. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Campanha da Fraternidade 2012 20-21 (online unter: <[http://www.vicariatonorte.org.br/arq\\_downloads/cf2012\\_textobase.pdf](http://www.vicariatonorte.org.br/arq_downloads/cf2012_textobase.pdf)> ).

weist auf das Füreinander-Dasein, auf die Bescheidenheit des Dienstes und der Gabe, durch die der nicht anerkannte und wahrgenommene Andere zum Du wird. Diese Entäußerung betrifft auch die Strukturen und die hierarchischen Verhältnisse der Kirche insgesamt sowie der Teilkirchen in ihrem Miteinander als Weltkirche. Freiheit vollzieht sich in der Befreiung zum Prophetischen und zum Diakonischen.

Lust und Ehre werden dann Eigenschaften eines vom Heiligen Geistes besetzten Menschen, wenn er Situationen des Leids und der Trostlosigkeit wahrnimmt und verändert und ein Zeichen der Freimütigkeit (*parresia*) in Situationen des Diktats und des Autoritarismus setzt.

Am Beispiel der *Basisgemeinden* zeigt sich eine Kraft, die Menschen für den gesellschaftlichen Dienst bereitstellt und sie in diesem Dienst begleitet. Sie sind heute fast vollständig aus dem Blickfeld der Medien verschwunden, verdrängt durch augenblickliche Machterscheinungen, bleiben aber in ihrer Kenose bei den Menschen und ihrer Lebenswirklichkeit, die sonst vergessen wären. Sie sind, um einen Begriff, der auf dem Kongress verwendet wurde, aufzugreifen, eine *erfüllte Erzählung*.

Befreiendes Engagement gründet also auf den freisetzenden trinitarischen Händen Gottes<sup>31</sup>, auf dem freisetzenden Reich Gottes, auf der geschenkten und schenkenden Anerkennung durch anerkennendes Handeln in Kirche und Gesellschaft.

Prof. Dr. Érico João Hammes  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Teologia  
Av. Ipiranga, 6681  
Predio 5, Sala 407  
Partenon  
90619-900 - Porto Alegre, RS - Brasil  
Fon: +51 33 20 35 72  
Fax: +51 33 20 36 13  
eMail: erico.hammes(at)gmail(dot)com  
Web: <http://www.pucrs.br/central/professor/index.htm?prof=22166&unidade=11>

<sup>31</sup> Diese Formulierung spielt auf das Bild von den zwei „Händen des Vaters“ an, das Irénäus von Lyon in Anwendung auf den Sohn und den Heiligen Geist verwendet hat.

## Führungskompetenz<sup>1</sup>

Herausforderung für die pastoralen  
Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger?!

### Einleitung

Nicht nur für die akademische Theologie ist – spätestens mit dem Bologna-Prozess – der Kompetenzbegriff zum bestimmenden Thema zukunftsorientierter Studien- und Fächergestaltung geworden, sondern längst auch in Aus- und Fortbildungseinheiten ehrenamtlicher wie hauptberuflicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Pastoral. Hierbei erweist sich die Grundfrage als leitend, welche Fähigkeiten, Fertigkeiten und Methoden sie als pastorale Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger in den unterschiedlichen kirchlichen Tätigkeitsfeldern erwerben und besitzen können/sollten, um angesichts der chancenreichen wie riskanten Herausforderungen der fortgeschrittenen Moderne Pastoral kompetent und authentisch zu gestalten. Je nach Perspektive und feldbezogener Schwerpunktsetzung wird dabei das Gewicht auf die eine oder andere pastoral relevante Kompetenz gelegt.<sup>2</sup> Im Kontext des allgemeinen Kompetenzdiskurses tritt nun eine Theorie- und Handlungsdimension hervor, die auf ganz eigene Art und Weise den Diskurs um die Kompetenzorientierung pastoraler Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger herausfordert – die sogenannte Führungskompetenz.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ulrike Senger hat im Rahmen eines internationalen Promotionskollegs den Aspekt der Führungskompetenz in den Kompetenzdiskurs eingeführt, vgl. Ulrike Senger, Pilotzentrum Internationales Doktorandenforum. Erster Meilenstein hochschuldidaktischer Personal-, Organisations- und Hochschulentwicklung, Bielefeld 2010, 42.

<sup>2</sup> Christoph Morgenthaler nennt vier Kompetenzen: 1. Beziehungskompetenz, 2. Selbstkompetenz, 3. thematisch-symbolische Kompetenz und 4. Kontextkompetenz. Vgl. hierzu ders., Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie 3, Gütersloh 2009, 225–234.

<sup>3</sup> Ähnliche Überlegungen über Führung und Kirche bieten die Themenhefte der Zeitschrift Lebendige Seelsorge (LS) 2/2008 „Führen und Leiten in der Kirche“ und 3/2012 „Von Gemeinde- zu GemeindeführerInnen“ an. Besonders hingewiesen sei auf den Beitrag von Christine Schrappe, Change Management: eine Aufgabe für GemeindeführerInnen?, in: LS 3 (2012) 187–192, und ihre Promotion, die unter dem Titel „Personalentwicklung im Bereich Seelsorgepersonal. Ein Schlüsselinstrument zur Gestaltung einer zukunftsfähigen Kirche“ (Würzburg 2012) erschienen ist. Sowohl des Themenheft 3/2012 als auch die Promotionschrift von Christine Schrappe konnten in diesem Beitrag nicht näher berücksichtigt werden, da sie nach seinem Verfassen erschienen. Zu früheren Überlegun-

Um sich dieser Herausforderung der Führungskompetenz aus praktisch-theologischer Perspektive nähern zu können, bedarf es im Vorfeld der näheren Betrachtung zweier Momente: (1) Zum einen ist der Kompetenzbegriff als solches zu konturieren – wohl wissend, dass dessen begriffliche Fassung derart komplex und prozesshaft ist, dass dies nur bruchstückhaft erfolgen kann. (2) Zum anderen ist zu klären, inwieweit es sich beim Kompetenzbegriff um eine genuin praktisch-theologische Frage handelt, die die pastorale Relevanz der ‚Herausforderung Führungskompetenz‘ anzeigt.

## 1. Kompetenzen

Eine griffige Zusammenführung dreier wesentlicher Momente von dem, was Kompetenz meint, findet sich in folgender Umschreibung:

„Kompetenz ist definiert als Fähigkeit, in einem gegebenen Kontext auf verantwortliche und angemessene Weise zu handeln und dabei komplexes Wissen, Fertigkeiten und Einstellungen zu integrieren.“<sup>4</sup>

Zwei der drei wesentlichen Momente von Kompetenz werden durch den Begriff *gegebenen Kontext* angezeigt: Eine Kompetenz steht und fällt mit der lebenslangen Bereitschaft, sich im Denken, Reden und Tun immer wieder neu von Situationen und Kontexten herausfordern zu lassen, die besonders unter spätmodernen Vorzeichen von einer hohen „Komplexität, Dynamik und Unsicherheit gekennzeichnet“<sup>5</sup> sind (das erste Moment). Eine lebenslange, kompetenzorientierte Situationsoffenheit und Kontextbezogenheit erfordert für alle in die Situationen und Kontexte involvierten Akteure den Willen und die Bereitschaft zur Veränderung – und zwar dahingehend, sich nicht nur immer wieder neu in den je eigenen ‚Dispositionen‘ (d. h. Fähigkeiten, Fertigkeiten, Standpunkten, Motivationen und Methoden) als situativ und kontextuell herausgefordert zu erfahren, sondern auch diese situativ und kontextuell hinterfragen, aktualisieren, korrigieren und/oder festigen zu lassen (das zweite Moment).

gen von Führung in der Pastoral vgl. Wolfgang Pax, Führung in der Kirche. Eine Führungskonzeption für die Katholische Kirche, München 2007, bzgl. des Ehrenamtes vgl. Christian Bernreiter, Persönlichkeitsentwicklung und Supervision. Eine pastoralpsychologische Studie zu Selbstkonzept und Supervisionserwartungen bei ehrenamtlichen MitarbeiterInnen in der Telefonseelsorge, Winzer 2001.

<sup>4</sup> Maria van der Blij (u. a.), Competentieprofielen. Over schillen en knoppen, Utrecht 2002, 69 [Übersetzung aus: Johannes Wildt, Kompetenzen als „Learning Outcomes“, in: Journal Hochschuldidaktik 17 (2006) 6–9, hier 6].

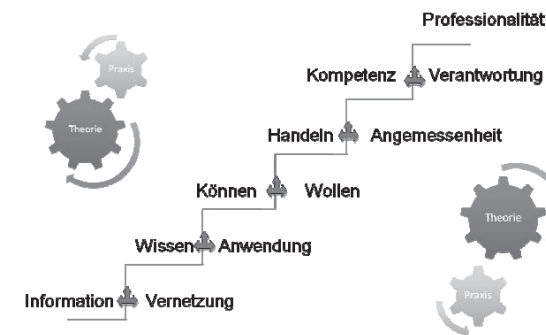
<sup>5</sup> Vgl. Wildt, Kompetenzen (s. Anm. 4) 7.

Neben dieser lebenslangen Situationsoffenheit, Kontextbezogenheit und Veränderungsbereitschaft zeigt die Kurzformel ein drittes Moment von Kompetenz an: Die professionelle Stoßrichtung kompetenzorientierter Deute- und Handlungsdimensionen impliziert immer auch die Frage nach ihrer faktischen Authentizität und damit die Frage nach einer angemessenen und verantwortbaren Pragmatik.

Schließlich ist der Kompetenzbegriff mit Franz Weinert um ein viertes Moment zu erweitern: Weinert beschreibt Kompetenzen als

„ein spezialisiertes System von Fähigkeiten, Können oder Fertigkeiten, die notwendig sind, um spezifische Ziele zu erreichen. Dies kann sich beziehen auf individuelle Dispositionen oder die Verteilung dieser Dispositionen in sozialen Gruppen oder Institutionen.“<sup>6</sup>

Kompetenzen sind also neben aller Situationsoffenheit, Kontextbezogenheit, Veränderungsbereitschaft, faktischen Authentizität und verantwortlicher wie angemessener Pragmatik immer auch auf organisatorische und systemische Komponenten bezogen; Komponenten, die dem Sachverhalt geschuldet sind, dass individuelles Handeln immer in Relation zu Anderen, zu Gruppen oder zu Institutionen und (in) deren Deute- und Handlungsstandards geschieht, sich also „in gesellschaftlichen Systemen bzw. Subsystemen“<sup>7</sup> organisiert und/oder diese erneuert, korrigiert, festigt und neue, gruppen- wie institutionsspezifische Deute- und Handlungsmuster generiert.<sup>8</sup> Mit Johannes Wild lassen sich die unterschiedlichen, aufeinander bezogenen Komponenten der Kompetenz wie folgt darstellen.<sup>9</sup>



<sup>6</sup> Franz Weinert, Vergleichende Leistungsmessung in Schulen. Eine umstrittene Selbstverständlichkeit, in: ders. (Hg.), Leistungsmessung in Schulen, Weinheim 2001, 17–31, hier 27ff.

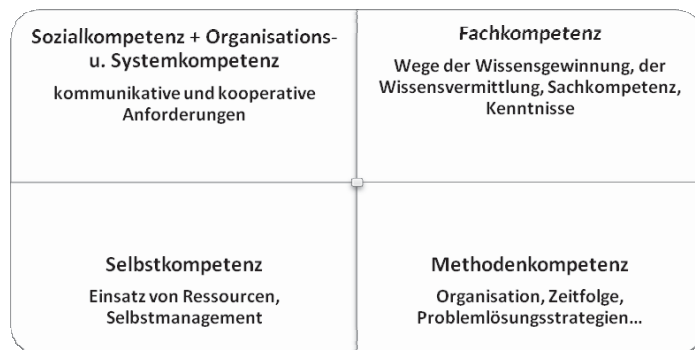
<sup>7</sup> Weinert, Leistungsmessung (s. Anm. 6) 8.

<sup>8</sup> Vgl. Weinert, Leistungsmessung (s. Anm. 6) 8.

<sup>9</sup> Vgl. Wildt, Kompetenzen (s. Anm. 5) 7.

Um eine gewisse Professionalität im Umgang mit Kompetenzen zu erreichen, ist es, wie die Graphik zeigt, in einem ersten Schritt notwendig, *Wissen* als *Vernetzung von Informationen* und in einem zweiten Schritt *Können* als *Anwendung* des so erworbenen *Wissens* zu verstehen. Im kritisch-kreativen Zusammenspiel mit dem *Wollen* (den jeweiligen Dispositionen) führt *Können* zum *Handeln*, das sich dann als kompetent erweist, wenn es „Wissen, Können und Wollen [...] auf seine *Angemessenheit*“<sup>10</sup> hin beurteilt. Um die Stufe der Professionalität im kompetenzorientierten Umgang mit Wissen, Können, Wollen und Handeln zu erreichen, ist schließlich die Komponente der Verantwortung einzubeziehen. Dass es sich bei diesem Stufenmodell und seinen einzelnen Komponenten um keinen rein statischen, sondern immer um einen dynamischen und wechselseitigen Theorie-Praxis-Prozess handelt, versteht sich aus der Sache selbst.

Dem Stufenmodell folgend, zielen Deute- und Handlungskompetenzen in erster Linie auf einen professionellen Umgang in bestimmten Kontexten (Handlungsfeldern), in denen konsensuelle Standards – wie z. B. bestimmte Sprach-, Denk- und Zeichencodes – gelten bzw. angewandt werden (müssen). Die einzelnen Kontexte können mithilfe folgender Graphik dargestellt werden.<sup>11</sup>



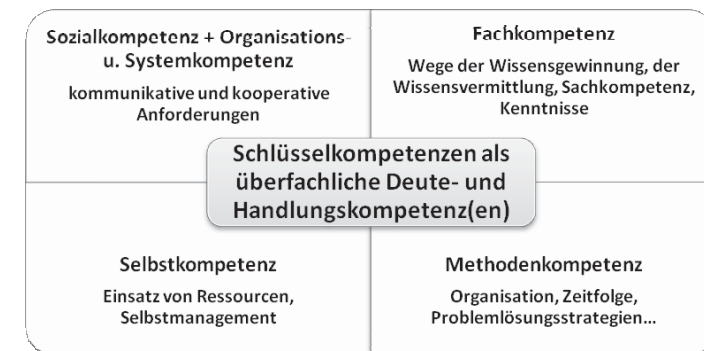
Bezeichnet *Fachkompetenz* die Bereitschaft und Befähigung zum fach- und sachbezogenen Wissenserwerb sowie zur sachgerechten und selbständigen Wissensvermittlung auf der Grundlage von fachlichem Wissen und Können, meint *Methodenkompetenz* ein konzeptionelles und zielorientiertes Management von Problemlösungsstrategien, das Fachwissen und Fachkönnen sachgemäß reguliert und strategisch koordiniert. Unter *Selbstkompetenz* wird

<sup>10</sup> Wildt, Kompetenzen (s. Anm. 5) 2 [Hervorhebung: S. L.].

<sup>11</sup> Vgl. Senger, Pilotzentrum (s. Anm. 1) 39.

einerseits die selbständige, verantwortungs- wie leistungsbereite und belastbare Selbst- und Fremdwahrnehmung mit wertegebundener Orientierung (Integrität), andererseits ein kritikfähiges und veränderungs- bzw. fortentwicklungsbereites Selbstverständnis (Identität) verstanden. Die *Sozialkompetenz* bezeichnet schließlich eine (individuelle wie systemisch bezogene) Kommunikations-, Kooperations-, Konflikt- und Konsensfähigkeit.

Nun existieren die einzelnen Kontexte nicht nebeneinander, sondern sie bedingen sich gegenseitig. So kann z. B. eine Sachkompetenz nur dann ‚kompetent‘ zum Tragen kommen, wenn sie kommunikativ und kooperativ (als Sozial- und Organisationskompetenz) umgesetzt wird. Dieser Sachverhalt führt damit zu der Frage, wann und wie von einer Authentizität gesprochen werden kann, die über die einzelnen Kontexte hinaus die Kompetenzorientierung der jeweiligen Akteure im Ganzen auszeichnet – eine Frage, die man mit dem Begriff ‚überfachliche Schlüsselkompetenzen‘ zu fassen sucht. Die obige Graphik lässt sich damit wie folgt ergänzen:



Wie die Graphik zu zeigen versucht, generieren sich überfachliche Schlüsselkompetenzen aus dem Zusammenspiel der einzelnen Kompetenzen, die sich im Kontext der praktisch-theologischen Fragestellung auch als überfachliche Deute- und Handlungskompetenzen bezeichnen lassen. Diese zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie professionellen „Verhaltensanker[n]“<sup>12</sup> folgen, deren praktische Stoßrichtung nicht darin besteht, möglichst versiert eigenes Theorie- und Handlungswissen auf augenscheinlich defizitäre Problemkontexte anzuwenden, sondern vielmehr darin, aus der Perspektive immer neu sich stellender Situationen und Kontexte nach solchen theorie- und handlungsgenerativen Wiedererkennungsmerkmalen zu suchen und theorie-

<sup>12</sup> Senger, Pilotzentrum (s. Anm. 1) 44.

und handlungsgenerative Sinnzusammenhänge herzustellen,<sup>13</sup> die das eigene Theorie- und Handlungswissen in kompetenzorientierte Deutungen und Handlungen bzw. Deute- und Handlungsoptionen integrieren; Deutungen und Handlungen bzw. Deute- und Handlungsoptionen also, die solche Aktions- und Kommunikationsradien als Mitte und Ziel haben, die das je eigene Theorie- und Handlungswissen „situativ und personal angemessen, fachlich fundiert“<sup>14</sup> und authentisch kontextuieren, es (selbst-)reflexiv transformieren und dabei das je eigene Theorie- und Handlungswissen immer wieder verändern, korrigieren und/oder auch bekräftigen.

Aufgrund seiner kompetenzorientierten Professionalität wollen und können überfachliche Deute- und Handlungskompetenzen die einzelnen Akteure einerseits entlasten, andererseits sie immer wieder neu in ihrer Kreativität und Veränderungsbereitschaft herausfordern – sowohl in unvorhergesehenen als auch in größeren, systemischen und/oder organisatorischen Bezugs- und Begründungszusammenhängen. Und genau an diesem Punkt stellt sich die Frage nach der theologischen Äquivalenz des Kompetenzbegriffs.

## 2. Der Kompetenzbegriff und seine theologische Äquivalenz

Selbstkritisch ist anzumerken, dass immer dann, wenn theologische Äquivalenzen benannt werden sollen, eine Rückbindung an das Zweite Vatikanum versucht wird – gegebenenfalls mit allen hermeneutischen Spitzfindigkeiten. Eine solche Form von Äquivalenzbenennung könnte auch auf die Frage der Kompetenzen zutreffen, wenn nicht die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (GS) selbst solche Äquivalenzen herstellen würde. Diese lassen sich aus dem „Weg der Pastoral“<sup>15</sup> herauslesen, den GS dem kirchlichen *Aggiornamento* für die Gegenwartsrelevanz und Zukunftsfähigkeit des Evangeliums nicht nur zumutet und verpflichtend vorschreibt, sondern für dessen (kontextuelle) Inkulturation kompetent zutraut. Die Schlüsselstelle hierfür bildet GS 4:

<sup>13</sup> Diese Form der *Selbstorganisation in Sozialen Systemen* wird als „bottom-up“ und „top-down“ bezeichnet, wonach „bottom-up“ als eine von der Situation bzw. dem Kontext ausgehende Wirkung bezeichnet werden kann, die angemessene und verhältnismäßige Theorie- und Handlungsstrategien generieren will (top-down).

<sup>14</sup> Morgenthaler, Seelsorge (s. Anm. 2) 226.

<sup>15</sup> Vgl. Hans Joachim Sander, Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit, in: Peter Hünermann u. a. (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg/Br. u. a. 2006 134–144, hier 136.

„Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und sie im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem Verhältnis antworten kann.“

Es handelt sich also um einen „Weg der Pastoral“, der sich nicht nur von pastoralgenerativen Kontexten und Orten (den „Zeichen der Zeit“) herausfordern lässt, sondern sich in diese angstfrei hineinwagt und von deren Perspektive aus solche Deutungen und Handlungen bzw. solche Deute- und Handlungsoptionen zu generieren (ver)sucht, deren Aktions- und Kommunikationsradien zur „situativ und personal angemessen[en], fachlich fundiert[en]“<sup>16</sup> und authentischen Exegese des Evangeliums vom „Deus Humanissimus“<sup>17</sup> werden – und zwar so, wie es Reinhard Feiter anzeigt, wenn er exemplarisch für die Pastoraltheologie als ‚Handlungswissenschaft‘ des Volkes Gottes schreibt:

„Aber wo die Pastoraltheologie in der religionspluralen Gesellschaft ankommt, wird sie denn vielleicht doch aus dem Traum aufgeweckt, die Unterschiede, Pluralitäten und Fremdheiten kommunikativ verflüssigen und in ein Gemeinsames überführen zu können – als bedürfe es nur der geduldigen Wechselrede, des Prozesses wechselseitigen Hörens und Sprechens, in dem die Missverständnisse fortschreitend abgebaut würden und so im Verstehen eine fortschreitende Annäherung stattfände, an deren Ende uns eine Übereinkunft in den Schoß fiele. Insofern ist Kommunikation sehr wohl angezielt, aber eine Kommunikation, die die Unterschiede, Fremdheiten und Differenzen nicht überspringt. Im Zielpunkt steht eine Kommunikation, die sich im Zwischenraum zwischen einer das Fremde bändigenden Aneignung einerseits und einer sich an das Fremde ausliefernden Enteignung andererseits abspielt.“<sup>18</sup>

Damit setzt das Zweite Vatikanum der Kirche und ihrer Praxis für ein kompetenzorientiertes *Aggiornamento* in einer unumkehrbaren und unumkehrbaren Grundsätzlichkeit einen (selbst)kritischen Vorbehalt gegenüber jeglichen Formen von ideologieunkritischen Denk- und Handlungsmustern fest. Es traut ihr vielmehr solche ideologiekritischen Deute- und Handlungsoptionen zu, deren Aktions- und Kommunikationsradien dem hohen Maß an Komplexität, Dynamik und Unsicherheit der „Zeichen der Zeit“ und des eigenen Theorie-

<sup>16</sup> Morgenthaler, Seelsorge (s. Anm. 2) 226.

<sup>17</sup> Edward Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg/Br. 1975, 594.

<sup>18</sup> Reinhard Feiter, „Auch das Ganze wird ergänzt“. Kriteriologische Überlegungen zur Identität des Christlichen im Kontext von Pluralität, in: PThI 30 (1/2010) 141–159, hier 153. Zu Pastoraltheologie als Handlungswissenschaft des Volkes Gottes vgl. auch Rainer Bucher, Pastoraltheologie als „Handlungswissenschaft“, in: Franz Gruber (Hg.), Geistes Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer, Frankfurt/M. 2009, 349–363.

und Handlungswissens (Schrift und Tradition) praktisch und faktisch gerecht werden können.

Besonders interessant wird dies nun, wenn die ‚Kompetenzorientierung‘ von GS mit der Frage nach den überfachlichen Deute- und Handlungskompetenzen derer ins Gespräch gebracht wird, die als professionelle Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger in führender Weise für die Authentizität des konzilistreuen *Aggiornamentos* und einer kompetenzorientierten Pastoral der Kirche stehen.

### 3. Führungskompetenz – pastoral relevant?

Eines ist auch hier vorweg zu bemerken: Gerade wenn es um die Frage nach der Authentizität pastoral relevanter Deute- und Handlungskompetenzen geht, die sich von pastoralgenerativen „Zeichen der Zeit“ herausfordern lassen, ist niemand vor der eigenen Unzulänglichkeit sicher – vor allem dann, wenn „Zeit-Zeichen“ von „Zeitgeist-Zeichen“ unterschieden werden sollen. Schon das Lukasevangelium formuliert in dieser Hinsicht einen kritischen Vorbehalt, wenn es diejenigen radikal in die Kritik nimmt, die trotz ihrer professionellen Beobachtungsgabe nicht „die Zeichen dieser Zeit“ deuten, geschweige denn „das rechte Urteil“ finden können.<sup>19</sup> Dieser Vorbehalt findet sich in modifizierter Form in GS 11 wieder, wonach das Volk Gottes

„im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht [ist] [...], in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin.“

Was bedeutet dies nun in Bezug auf die Kompetenzfrage? Ein positiver Zugang hierzu lässt sich bei Ulrike Senger finden, die in einem von ihr verantworteten internationalen Promotionskolleg die besondere Komponente der Führungskompetenz in den Kompetenzdiskurs eingeführt hat.<sup>20</sup> Auch wenn es sich bei Senger um eine Kompetenz handelt, die sie in die Sozial- und Selbstkompetenz integriert, thematisieren und bündeln deren Dimensionen

<sup>19</sup> Vgl. Lk 12,54–57: „Außerdem sagte Jesus zu den Leuten: Sobald ihr im Westen Wolken aufsteigen seht, sagt ihr: Es gibt Regen. Und es kommt so. Und wenn der Südwind weht, dann sagt ihr: Es wird heiß. Und es trifft ein. Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten? Warum findet ihr nicht schon von selbst das rechte Urteil?“

<sup>20</sup> Vgl. oben Anm. 1.

aus praktisch-theologischer Perspektive auf ganz besondere Weise die pastoral relevante Anfrage an die überfachliche und authentische Deute- und Handlungskompetenz derer, denen als pastorale Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger in den unterschiedlichen Aufgabenfeldern kirchlicher Pastoral eine professionelle Führungsrolle zukommt.

Bevor nun den einzelnen Dimensionen der Führungskompetenz und ihrer pastoralen Relevanz nachgegangen werden kann, ist Folgendes festzuhalten: 1. Ihrem Selbstverständnis nach kommt der Kirche zwar eine soterische Deute- und Handlungsverantwortung für Mensch und Welt sakramental zu, sie hat diese allerdings unter spätmodernen Vorzeichen im Chor anderer sinn- und gesellschaftsgestaltender Kräfte und Größen zu realisieren. Damit wird die Frage virulent, wie sie ihre Verantwortung in eine Praxis integrieren kann, die – dem kompetenzorientierten *Aggiornamento* des Zweiten Vatikanums folgend – einerseits ihrem sakramentalen Selbstverständnis, andererseits der Anschlussfähigkeit an die spätmodernen „Zeichen der Zeit“ gerecht werden kann. 2. Weil für die Kirche die Selbstverständlichkeit ihrer soterischen Verantwortung für Mensch und Welt unter spätmodernen Vorzeichen nicht (mehr) existiert, fällt die Kriteriologie von Mt 7,20 („An ihren Früchten also werdet ihr sie erkennen“) auf die kirchlichen Aktions- und Kommunikationsradien selbst zurück. Das heißt, Menschen (be)messen das, was Kirche für ihre Suchbewegungen sinngenerativ sein kann/will, an der (vor allem personalen) Konkretheit kirchlich verantworteter Aktions- und Kommunikationsradien und den darin sich zeigenden Konsistenzen und/oder dadurch auftretenden Inkonsistenzen zum sakramentalen Selbstverständnis von Kirche. 3. In Bezug auf Anspruch und Realität kirchlicher Aktions- und Kommunikationsradien kommt unter spätmodernen Vorzeichen der Authentizität pastoraler Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger eine besondere Bedeutung zu. Das heißt, welche Begegnungsdimensionen<sup>21</sup> sie verantworten, wie sie sinnsuchenden und religiös fragenden Menschen begegnen, entscheidet wesentlich darüber, ob Kirche einen soterischen „Sitz“ in deren Leben erhält bzw. weiterhin behält.<sup>22</sup>

Es sind vor allem diese Punkte, die in besonderer Weise in Sengers Führungskompetenz eine praktisch-theologische Herausforderung sehen lassen. Dies umso mehr, weil deren Dimensionen eine hohe Äquivalenz zu den kirchlichen Aktions- und Kommunikationsdimensionen aufzeigen, wie sie in

<sup>21</sup> Vgl. hierzu Peter F. Schmid, Beratung als Begegnung von Person zu Person. Zum Verhältnis von Theologie und Beratung, in: Frank Nestmann – Frank Engel – Ursel Sickendiek (Hg.), Das Handbuch der Beratung 1. Disziplinen und Zugänge, Tübingen 2004, 155–169.

<sup>22</sup> Vgl. zum Ganzen Ralf Miggelbrink, 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der Katholischen Kirche, Paderborn 2012, 13–32.

den Grundvollzügen Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia zu fassen versucht werden. Und zwar als Grundvollzüge einer Kirche, die „nicht für sich“ steht, sondern vielmehr „die Ortsangabe des Heiligen Geistes“ übernimmt und „dem Reich Gottes geschichtlichen Raum“ gibt, „ohne bereits Reich Gottes zu sein.“<sup>23</sup>

„Die Identität der Kirche besteht dementsprechend in einer Bewegung über sich hinaus. Die Grundvollzüge des Zeugnisgebens (Martyrie), des dienenden Handelns an den Menschen (Diakonie), des feiernden Rückbezugs auf Gott (Liturgie) sind ihr Ausdruck.“<sup>24</sup>

So lässt sich im Folgenden die Frage angehen, inwieweit die pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger sich von Ulrike Sengers Dimensionen der Führungskompetenz herausgefordert erfahren sollten, wollen sie in ihren Aktions- und Kommunikationsradien einer Pastoral gerecht werden, in welcher sich „situativ und personal angemessen, fachlich fundiert“<sup>25</sup> und authentisch das Evangelium vom „Deus Humanissimus“ gegenwärtig setzt und sinngenerativ, weil frei-setzend ausdeutet.<sup>26</sup>

### 3.1 *Motivationskraft* als Herausforderung für eine diakonale Deute- und Handlungskompetenz

Motivationskraft	• Motivation durch persönliches Vorleben
	• Identifikationskraft (Corporate Identity)
	• Partizipationsmanagement
	• Leadership (Teamentwicklung/-leitung)

Als einer ihrer vier Grundvollzüge will die Diakonie der Kirche immer wieder neu ins Bewusstsein rufen, dass in den von ihr verantworteten und mitgetragenen Aktions- und Kommunikationsradien die *gelebte* Menschlichkeit sowohl Modus als auch Maßstab ihrer Praxis *und* ihrer Existenzberechtigung als „Zeichen und Werkzeug Gottes“ (vgl. LG 1) in der Welt und unter den Menschen ist – ganz so, wie es die Kriteriologien des matthäischen Weltgerichts (vgl. Mt 25,31–46) in ihrer Bildgewaltigkeit vor Augen führen, indem sie deutlich machen (wollen), dass „die Sache des Menschen die Sache Got-

<sup>23</sup> Gregor Maria Hoff, *Ekklesiologie*, Paderborn 2011, 97.

<sup>24</sup> Hoff, *Ekklesiologie* (s. Anm. 23) 98.

<sup>25</sup> Morgenthaler, *Seelsorge* (s. Anm. 2) 226.

<sup>26</sup> Vgl. Senger, *Pilotzentrum* (s. Anm. 1) 42.

tes ist und die Sache Gottes die Sache des Menschen werden muss“<sup>27</sup>. Damit stellt der Grundvollzug der Diakonie nicht nur *den* Brennpunkt der sakramentalen Identität kirchlicher Praxis als gelebte Menschlichkeit im Ganzen und als gelebte Solidarität mit den individuell wie soziopolitisch benachteiligten und entrechteten Menschen im Besonderen dar, sondern er verdichtet die Gretchenfrage christlicher Identität überhaupt, „[wonach] – auch wenn Christinnen und Christen nach ihrer Identität fragen – die erste Antwort heißen [muss]: Christsein heißt Menschsein! Ich bin von Gott zum Menschsein bestimmt.“<sup>28</sup>

In diesem Sinn wird der Grundvollzug der Diakonie in der Tat auf ganz eigene Art und Weise zur ersten Herausforderung für die Führungskompetenz pastoraler Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger – besonders, wenn diese im Kontext von Sengers Dimensionen von Führungskompetenz gelesen werden. Denn als kirchlich verbindliche „living human documents“<sup>29</sup> der „Sache des Menschen als Sache Gottes“ (und umgekehrt) steht in erster Linie ihr *persönliches Vorleben* im Fokus der Frage, ob und wie konsistent bzw. inkonsistent Menschen die kirchliche Praxis „situativ und personal angemessen, fachlich fundiert“<sup>30</sup> und authentisch als gelebte Menschlichkeit erfahren – und dies sowohl in innerkirchlichen, als auch in außerkirchlichen Kontexten.

Des Weiteren wird damit die Frage tangiert, ob und wie ihre gelebte „Beziehung zum Anderen“ *als* Bewährung der „Beziehung zu Gott“<sup>31</sup> auch tatsächlich als sinngenerative *Identifikationskraft* (*Corporate Identity*) einer Führungskompetenz erfahren werden kann, die den soterischen Geschenkcharakter des christlichen Glaubens nicht subversiert, sondern zu einer *Leadership* (*Teamentwicklung/-leitung*) befreit, die bei aller institutionellen Ver- und Gebundenheit pastoraler Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger ihre subjekt- und kontextorientierte Offenheit und pragmatischen Stoßrichtungen bewahrt – und zwar als personifizierter Modus einer der Kirche substantiellen „institutionelle[n] D. [Demut]“<sup>32</sup>.

Dabei geht es um keine Demut, die der Demütigung von Menschen „Vorschub leisten“ oder „demütigende Verhältnisse stabilisieren“ will, sondern um einen Dienmut (im Sinne des mittelhochdeutschen *diomuoti*), der „davor be-

<sup>27</sup> Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg/Br. 1990, 163f.

<sup>28</sup> Feiter, *Kriteriologische Überlegungen* (s. Anm. 18) 145.

<sup>29</sup> Heribert Wahl, *Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie*, in: Isidor Baumgartner (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990, 41–61, hier 47.

<sup>30</sup> Morgenthaler, *Seelsorge* (s. Anm. 2) 226.

<sup>31</sup> Herbert Haslinger, *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*, Düsseldorf 2005, 271.

<sup>32</sup> Jürgen Werbick, *Art. Demut. IV. Praktisch-theologisch*, in: *LThK Bd. 3*, 2006, 92f., hier 93.

wahren“ will, „sich auf Kosten anderer ‚groß zu machen‘, sie zu vereinnahmen“ und „durch strukturelle Missachtung u. [!] Demütigung“<sup>33</sup> in und durch kirchliche Praxis das Selbstwertbewusstsein von Menschen zu brechen oder erst gar nicht sich entfalten zu lassen.

Die Frage des kompetenzorientierten Dienmut-Charakters pastoraler Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger stellt damit nicht zuletzt eine tat-sächliche Herausforderung an das *Partizipationsmanagement* ihres vom Glauben durchdrungenen Selbstwertbewusstseins dar, das lebensweltorientierte Verortungen des christlichen Glaubens exegetisieren will, ohne lebensweltorientierte Elitarismen und Milieuisierungen zu fördern, an deren Ende ein selbstzirkuläres Selbstwertbewusstsein steht, welches die Würde des „Anders-Sein[s]“<sup>34</sup> des Anderen nicht wahrnimmt oder nicht zulässt, so dass sich eine sublimen ‚Kultur der Bevormundung und Entmündigung‘ Bahn bricht; eine Kultur also, die – inner- wie außerkirchlich – in ihren Teilhabemöglichkeiten zutiefst den Lebenskoordinaten widerspricht, wonach der Glaube an den „Deus Humanissimus“ nicht als destruktiver und entmündigender Selbstverlust erfahren werden will, sondern als Motivationsgrund und Motivationsquelle solcher frei-setzender Deute- und Handlungsoptionen, in denen gelebte Menschlichkeit als „Selbstgewinn durch Gottespräsenz“<sup>35</sup> realisiert und von anderen erfahren wird.

### 3.2 *Mut zu Visionen* als liturgisch verortete Deute- und Handlungskompetenz

Mut zu Visionen	• Kreativität und Innovationskraft
	• Risikobereitschaft
	• Dynamik („Mit-Teilen“ der Vision)
	• Positive Handlungsgeduld

Eine Kurzformel dessen, was jeder kirchlichen Pastoral im Sinne einer selbstkritischen Verhältnisbestimmung von Orthodoxie und Orthopraxis zu eigen

<sup>33</sup> Werbick, Demut (s. Anm. 32) 92f.

<sup>34</sup> Vgl. Haslinger, Lebensort (s. Anm. 31) 268–273.

<sup>35</sup> Dietrich Korsch, Buße. Zur theologischen Rekonstruktion einer religiösen Lebensform, in: Volker Drehsen, u. a. (Hg.), Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag, Berlin 1997, 249–262, hier 259.

ist, findet sich bei Dietrich Bonhoeffer, wenn er schreibt: „Tun hält Beten in der Wirklichkeit, Beten hält Tun in der Wahrheit.“<sup>36</sup>

Diese der Kirche im Grundvollzug der Liturgie mögliche selbst-kritische Verhältnisbestimmung wird umso markanter, wenn sie um der dien-mutigen Authentizität ihrer Pastoral willen die Liturgie als eine der „wenigen, vielleicht sogar“ eine „der letzten Zufluchtsorte für die Erfahrung von Personalität, Gewissen, Freiheit und den Wert dessen“ versteht, „was nicht nur Leistung, Profit und einwandfreies Funktionieren bedeutet“.<sup>37</sup> Es handelt sich hierbei um einen Zufluchtsort, der nicht als atomisierter oder isolierter Bereich im menschlichen Leben verstanden werden will – und folglich nicht zum Ort und Modus bedürfnisorientierter (Erlebnis-)Ästhetik degenerieren darf –, sondern der als ein symbolisch-ritueller Ort und Modus „tätiger Teilnahme“ am inkarnatorischen Charakter des christlichen Glaubens und eines „integrierende[n] Konsens[es]“<sup>38</sup> von sich mitten im Leben gegenwärtig setzender Visionen und Verheißungen soterischer Sinnzusammenhänge zu verstehen ist.

Eben hierin liegt im Grundvollzug der Liturgie die Herausforderung für die Führungskompetenz pastoraler Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger im Allgemeinen und Sengers Dimensionen vom *Mut zu Visionen* im Besonderen. Denn sie stellen die Frage nach der „Transzendierfähigkeit“<sup>39</sup> und ‚Transzendierqualität‘ der durch sie verantworteten Begegnungsdimensionen als „situativ und personal angemessen[e], fachlich fundiert[e]“<sup>40</sup> und authentisch gelebte Aktions- und Kommunikationsradien des inkarnatorischen Wirklichkeits- und soterischen Wahrheitsgehalt christlichen Glaubens.

Es ist diese im liturgischen Grundvollzug geerdete „Transzendierfähigkeit“ und ‚Transzendierqualität‘ pastoraler Führungskompetenz, die pastorale Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger immer wieder neu zu  *kreativen* Aktions- und Kommunikationsradien mit soterischer *Innovationskraft* bewegen will, die weder in ideologisch untermauerten Extremen noch im belanglosen „Kompromiss zwischen Extremen“<sup>41</sup> Wege zur sinngenerativen Lebensgestaltung sehen, sondern in einer Praxis der freimütigen *Risiko-*

<sup>36</sup> Eberhard Bethge, Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970–1979, München 1979, 47.

<sup>37</sup> Karl Lehmann, Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen, in: *Communio* 1 (1972), 481–497, hier 492.

<sup>38</sup> Andreas Odenthal, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002, hier 90.

<sup>39</sup> Ottmar Fuchs, Martyria und Diakonia. Identität christlicher Praxis, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. 1: Grundlegungen, 178–197, hier 186.

<sup>40</sup> Morgenthaler, Seelsorge (s. Anm. 2) 226.

<sup>41</sup> Miggelbrink, Konzil (s. Anm. 22) 15.



*bereitschaft* eines gläubigen Selbstbewusstseins im „Wissen um die heilige Würde der Realität“<sup>42</sup> Gottes und des Menschen. Eine Risikobereitschaft also, deren *Dynamik* – auch gegen vermeintlich unantastbare systemische oder soziologische Gesetzmäßigkeiten – den zweckfreien und soteriopraktischen Indikativ des christlichen Glaubens existenzdurchgreifend, weil situativ-konkret und authentisch gelebt, *mit-teilt*.

Eine so liturgisch verortete Führungskompetenz fordert letztlich von den pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträgern eine *positive Handlungsgeduld* ein, die nicht darin ihre praktische Stoßrichtungen sieht, Menschen in inner- wie außerkirchlichen Kontexten möglichst schnell in bestimmte Verhaltensmuster zu zwingen. Vielmehr findet sie ihre praktischen Stoßrichtungen in der dialogischen Qualität solcher Aktions- und Kommunikationsradien, wie sie sich im liturgischen Vollzug von Kirche als indikatives Beziehungsgeschehen verdichten.

Was es heißen kann, sich in seiner Praxis vom *Mut zu Visionen* bewegen und leiten zu lassen, wird im Kontext der Ankündigung und Ausrichtung des Zweiten Vatikanums in der Person Papst Johannes' XXIII. greifbar, wenn Wolfgang Seibel schreibt:

„[W]elche konkreten Reformen in Angriff genommen werden müssen, um das Aggiornamento [von Kirche; S. L.] zu verwirklichen, darüber besaß Johannes XXIII. offensichtlich keine Klarheit. Und selbst wenn er dies gewusst hätte, er hätte es mit Sicherheit nicht einfach verordnet. Denn er was überzeugt, dass sich die Probleme der Kirche unserer Zeit nicht durch Dekrete und Weisungen lösen lassen, sondern durch die gemeinsame Beratung der Verantwortlichen, die ihr Wissen und ihre Erfahrungen einbringen.“<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Miggelbrink, Konzil (s. Anm. 22) 15. Miggelbrink ist dahingehend recht zu geben, dass das „Wissen um die heilige Würde der Realität“ maßgeblich darüber entscheidet, ob eine kirchliche und liturgische Praxis gelingt, in der nicht „Geschmacksurteile zunehmend Begründungen“ (ebd. 15) ersetzen und der „Mangel an geistlicher und theologischer Identität [...] durch die Absetzung vom anderen ersetzt“ (ebd. 17) wird, so dass Menschen ihr Menschsein durch die „Abwendung von der aufgegebenen Wirklichkeit“ in der „Hinwendung zum Gegner als negativem Identitätsspende“ (ebd. 17) zu finden suchen. Denn dann definieren sich Menschen nicht mehr in ihrer „Gottesbeziehung“ als Menschen, sondern in ihrer „Anti-Beziehung zu anderen“ (ebd. 17).

<sup>43</sup> Wolfgang Seibel, Die Katholische Kirche auf dem Weg in eine neue Epoche. Vorbereitung und Intentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Alfred E. Hierold (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang? Mit Beiträgen von Wolfgang Seibel, Helmut Krätzl, Herbert Vorgrimler, Karl Kardinal Lehmann und Salvatore Loiero, Münster 2004, 11–26, hier 16.

### 3.3 Strategische Kompetenz als zeugnisgebende Deute- und Handlungskompetenz

Strategische Kompetenz	• Entscheidungskompetenz (Prioritäten)
	• Strategiebildung/Richtungsentscheidung
	• Moderation unterschiedlicher Interessen
	• „Organisationskompetenz“ in der Umsetzung

Die „Transzendierfähigkeit“<sup>44</sup> und ‚Transzendierqualität‘ der kompetenzorientierten Aktions- und Kommunikationsradien pastoraler Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger stellt unausweichlich die Frage nach der kognitiven Vermittlungsdimension und Vermittlungsqualität der christlichen Botschaft – und dies nicht nur in homiletischen Kontexten, sondern auch und gerade im grundlegenden Anspruch der Kirche, die Kompetenz für unterschiedliche Hermeneutiken und Deute- und Handlungsstrategien zu besitzen bzw. zu entwickeln, Menschen mit soterischen Deute- und Handlungsoptionen zu begegnen – und dies, ohne dabei unverbindlich bzw. missverständlich zu sein, sondern so, wie es Wolfgang Klausnitzer als „denkerisches Grundprinzip mindestens im religiösen Bereich“ bezeichnet, wenn er weiter ausführt:

„Wahrheit ist immer vielschichtig. Martin Walser hat einmal gesagt, es gebe Wahrheiten, die seien nur dann und insofern wahr, als auch ihr Gegenteil wahr sei. In der katholischen Theologie haben wir das eigentlich immer gewusst. *Das* katholische Wort heißt ‚und‘. Schrift *und* Tradition, Vernunft *und* Gnade [!], Amt *und* Freiheit. Leider vergessen wir diese Einsicht zuweilen, zu unserem eignen Schaden.“<sup>45</sup>

Was der Grundvollzug der Martyria für die Kompetenzorientierung pastoraler Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger bedeutet, wird durch die Dimensionen der *Strategischen Kompetenz* von Sengers Führungskompetenz zu einer Herausforderung eigener Art. Denn sie können das Bewusstsein für eine pastorale Führungskompetenz dahingehend schärfen, dass der „Inhalt des Glaubens [...] niemals in einem Widerspruch stehen“ darf „zur Vernunft“<sup>46</sup> und keiner der Versuchung unterliegen darf, „Vernunft durch Autorität, Wahrheit durch Gehorsam und Überzeugung durch Unterwerfung zu ersetzen“.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Fuchs, Martyria (s. Anm. 39) 186.

<sup>45</sup> Wolfgang Klausnitzer, Minima Theologica, Heiligenkreuz 2009, 142 [Hervorhebungen: im Original]. Es bleibt anzunehmen, dass es sich beim Begriffspaar „Vernunft *und* Gnade“ um einen Druckfehler handelt, der durch „Vernunft *und* Glaube“ zu ersetzen ist.

<sup>46</sup> Miggelbrink, Konzil (s. Anm. 22) 61.

<sup>47</sup> Miggelbrink, Konzil (s. Anm. 22) 70.

Gerade hierin liegt das entscheidende Moment, ob und wann pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträgern eine *Entscheidungskompetenz* für die ‚Sache des Menschen‘ zuerkannt wird – und zwar als eine Entscheidungskompetenz, die ihre *Prioritäten*, *Strategiebildungen* und *Richtungsentscheidungen* so setzt und vermittelt, dass dadurch die zweckfreie (weil indikative) und frei-setzende (weil soterische) Kraft des christlichen Glaubens als gelebte Menschlichkeit nicht unterminiert wird, sondern als Praxis der ‚Sache Gottes‘ gegen jede Form menschenverzweckender Denk- und Handlungsstrategien wie zweckgerichteter Denk- und Handlungsmuster zur Geltung kommt.

Im Kontext der anderen Grundvollzüge wird die Martyria damit ganz besonders zur Anfrage an den Dialogwillen und die Dialogfähigkeit pastoraler Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger. Denn diese findet ihre Mitte und ihr Maß nicht im Vereinheitlichen oder gar im Aufheben unterschiedlicher Perspektiven und Interessen, sondern im sachbezogenen *Moderieren unterschiedlicher Interessen* und Perspektiven im Sinne herrschaftsfreier Entscheidungsfindungen.

Eine zeugnisgebende Führungskompetenz wird damit zur Herausforderung für die kirchlichen *Organisationsstrukturen* im Ganzen. Denn diese stehen vor der Frage, ob und wie tat-sächlich sie streit-, kompromiss- und versöhnungsbereite Aktions- und Kommunikationsradien ausloten lassen, die das Evangelium vom „Deus Humanissimus“ nicht subversivieren. Und zwar dann nicht, wenn sie sich nicht von Berührungs- und Verlustängsten leiten und treiben lassen sowie geschichts-, traditions- und systemfixierte Deute- und Handlungsmuster machtideologisch fixieren wollen, die es unkritisch zu übernehmen gilt.

### 3.4 *Change-Management* als sozialisierende Deute- und Handlungskompetenz

Change-Management	• Veränderungs-/Gestaltungsbereitschaft
	• Vorausschauende „Diagnose“ und „Vision“
	• Fähigkeit zur Konzeptbildung durch Veränderung
	• „Transformative“ Umsetzungskompetenz

Kirche besitzt sowohl „sozialisierende“<sup>48</sup> als auch entsozialisierende Wirkung. Letzteres vor allem dann, wenn sie es Menschen aufgrund ihrer Aktions- und

<sup>48</sup> Erich Garhammer, Koinonia. Der Gottesherrschaft Raum geben, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute, München 2004, 160–199, hier 175.

Kommunikationsradien unmöglich macht, einen ‚Sitz im Leben‘ des Volkes Gottes zu finden. Diese Tat-Sächlichkeit kirchlicher Praxis fordert zweifelsohne eine stete Veränderungs- und Gestaltungsbereitschaft von Kirche im Sinne des ‚ecclesia semper reformanda‘ ein.

Vor dem Grundvollzug der Koinonia stellen die Dimensionen des *Change Managements* von Sengers Führungskompetenz eine letzte Herausforderung für die pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger dar. Denn die sozialisierende Wirkung und Fähigkeit ihrer Aktions- und Kommunikationsradien lässt diese auf die eschatologisierende Qualität ihrer situativen wie konzeptionellen *Veränderungs- und Gestaltungsbereitschaft* hinterfragen. Das heißt, ob und wie den pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträgern eine sozialisierende Dimension von Kirche gelingt, hängt von der Gestaltungskraft einer Praxis ab, die sich ganz der jesuanischen Gottesherrschaft unterstellt weiß, wonach allein durch diese und nicht durch menschliches Herrschaftsgebaren „die Möglichkeit des Neuen, die Möglichkeit der Veränderung (zugunsten des Menschen) als Chance menschlicher Geschichte aufgewiesen wird“<sup>49</sup>.

Es ist diese eschatologisierende Kritik der jesuanischen Gottesherrschaft, die um ihrer sozialisierenden Kraft willen der kirchlichen Praxis auferlegt, jedem und allem mit einer Offenheit zu begegnen, die inner- wie außerkirchlich keine Denk-, Sprech- und Berührungsverbote kennt bzw. solchen Kräften tatkräftig entgegenwirkt, die eben dieses versuchen. Dabei geht es um nicht mehr und nicht weniger als um solche Aktions- und Kommunikationsradien, die mithilfe *vorausschauender Diagnosen und Visionen* solche pastoralgenerativen *Konzeptbildungsprozesse* in Gang bringen wollen, die einerseits tragen und zuverlässige Verhaltensanker anbieten, die andererseits immer wieder neue Veränderungsprozesse mittragen und in Gang bringen, weil sie sich der Dynamik menschlicher „Mehrwert-Erfahrungen“ ausgesetzt wissen.

Inwieweit den pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträgern eine sozialisierende Deute- und Handlungskompetenz als *transformative Umsetzungskompetenz* zugesprochen wird, hängt in der Tat davon ab, ob und wie sie die „Einsicht, dass die Kirche als Großgruppe Gesetzen der Institution unterworfen bleibt, dass sie darum auch einer Ordnung und folglich des Rechtes bedarf“, in solche Aktions- und Kommunikationsradien transformieren können, dass sie dies mit „dem Mut zu jenen Schritten verbinden, die jede Chance nutzen, ein Mehr an Menschlichkeit, ein Mehr an Freiheit,

<sup>49</sup> Paul Hoffmann, Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, Stuttgart 1994, 65 [im Original kursiv].

ein Mehr an Güte, ein Mehr an Herrschaftsverzicht, auch in der Kirche zu realisieren“.<sup>50</sup>

#### 4. Zum Schluss

Die hier vorgestellte Herausforderung der Führungskompetenz für die pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger ist bewusst fragmentarisch und offen gehalten. Sie bedarf zweifelsohne einer weiteren Ausfaltung ihrer zentralen Themen, will die Kirche im Kontext spätmoderner Komplexitäten, Dynamiken und Unsicherheiten den Menschen mit solchen Deute- und Handlungsoptionen begegnen, die sie – im Sinne Feiters<sup>51</sup> – als glaubwürdige Kommunikationspartnerin wahr- und ernst nehmen lässt, und zwar als glaubwürdige Kommunikationspartnerin für solche Lebenszusammenhänge, wie sie sich auf ganz eigene Art bei Joao de Melo „ver-dichten“, wenn er schreibt:

„Die ganze Welt besteht aus Inseln, aus dem Raum, der sie voneinander trennt und miteinander verbindet. Das Leben der Menschen hat den Sinn, durch die Distanz zu irren, die alle Inseln dieser Welt miteinander verbindet und voneinander trennt.“<sup>52</sup>

Dieses „Irren durch die Distanz“ nicht als dekonstruktiven Selbstverlust, sondern als sinngeneratives „Suchprojekt Leben“ angehen zu dürfen, ist eine, wenn nicht die wichtigste Aufgabe einer Kirche des Zweiten Vatikanums.

Unbestritten ist, dass den pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträgern hierbei eine besondere Schlüsselposition zukommt, und zwar in Bezug auf ihre Führungskompetenz als authentische Kommunikationspartner/-innen und Relationskünstler/-innen eines „biographischen Erfahrungslernens“<sup>53</sup> von angstfreiem Leben in den ‚Zwischen-Räumen‘ spätmoderner Lebenskontexte.

<sup>50</sup> Hoffmann, Studien (s. Anm. 49) 168.

<sup>51</sup> Vgl. oben Punkt 2.

<sup>52</sup> Joao de Melo, Bem-Aventurançasv, zitiert nach: Benjamin Lebert, Im Winter dein Herz. Roman, Hamburg 2012, 144.

<sup>53</sup> Senger, Pilotzentrum (s. Anm. 1) 46ff.

PD Dr. habil. Salvatore Loiero  
z. Zt. Geschäftsführer AKAST e.V.  
Kapuzinergasse 2  
D-85072 Eichstätt  
Fon: +49 (0)8421 93 11 28  
Fax: +49 (0)8421 93 21 28  
eMail: loiero(at)akast(dot)info  
Web: <http://www.akast.info/>  
<http://www.ku.de/thf/pastoral/lehrstuhlteam/>

## Beobachtungen zum gegenwärtigen und Mutmaßungen über den zukünftigen Status der Praktischen Theologie

Ein Diskussionsbeitrag

Die Frage nach dem aktuellen und dem zukünftigen Status der Praktischen Theologie ist auf den ersten Blick ziemlich einfach zu beantworten.<sup>1</sup> Sie verstand sich von Anfang an als Theorie der Praxis, so die klassische Formulierung eines ihrer Gründerväter, Friedrich D. E. Schleiermacher. Das Schicksal der Praktischen Theologie hängt somit am Faden des Zustands der Pastoral und der Transformationen auf dem religiösen Feld im 21. Jahrhundert. Wenn wir wissen, wie sich die Kirchen und andere lebensanschauliche Gruppen, Netzwerke und Organisationen in der spätmodernen Gesellschaft entwickeln, wissen wir auch etwas über die gegenwärtige und über die zukünftige Praktische Theologie. Das gilt freilich nur so lange, wie sie ihre Ambition, Theorie der Praxis zu sein, auch wirklich wahr machen will und kann.

Solche auf den ersten Blick einfachen Antworten stellen den Praktischen Theologen und die Praktische Theologin als Wissenschaftler natürlich nicht zufrieden. Zudem machten sie die Lektüre dieses Beitrages überflüssig. Wir können es nicht bei allgemeinen Feststellungen belassen. Schließlich besteht kein Konsens über den Zustand der Pastoral oder über die Zeichen der Zeit und darüber, welche Herausforderungen beides für Seelsorge und Kirche, aber auch für die Theologie bereithält. Auch mit Blick auf die Zukunft ist unklar, wie die westlichen Gesellschaften als sozialer Bezugsrahmen des Christentums in ein paar Jahrzehnten aussehen werden. Verstärken sich zum Beispiel der Konsumismus und die neoliberale Ökonomisierung des Zusammenlebens?<sup>2</sup> Oder läuft der damit verbundene Zwang zu Fortschritt, Wachstum und Beschleunigung am Ende fest, weil sich die ökologischen und sozialen Folgen dieses Zwangs nicht mehr bändigen lassen? Das könnte ein neues Bewusstsein für Sinn, Einfachheit und Orientierung stimulieren, wodurch die Bedeutung religiöser Musikalität, pastoraler Praxis und spiritueller

---

<sup>1</sup> Der Text ist eine grundlegende Überarbeitung und Erweiterung von Stefan Gärtner, *Reflecteren op wat het volk Gods doet. Praktische theologie in de 21<sup>e</sup> eeuw*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 51 (2011) 76–87.

<sup>2</sup> Vgl. Zygmunt Bauman, *Liquid modernity*, Cambridge – Oxford 2000; Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978*, Paris 2004; Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*, Paris 2004.

Antworten ebenfalls wachsen könnte.<sup>3</sup> Dann bleibt natürlich die Frage, ob die Kirchen und andere religiöse Spieler auf dem weltanschaulichen Markt auch wirklich bereit und in der Lage sind, diesem Bedürfnis angemessen Ausdruck zu verleihen.

Für die gegenwärtige und die zukünftige Praktische Theologie stellt sich die Aufgabe, auf das in der spätmodernen Gesellschaft durchaus vorhandene religiöse Interesse zu reagieren. Die gleichzeitig zu verzeichnenden Prozesse des Abschmelzens der traditionellen christlichen Ausdrucksformen und die faktische Entkirchlichung des Zusammenlebens sollten ihren Blick für dieses Interesse nicht verstellen, sondern ihn im Gegenteil schärfen. Ich möchte auf drei wissenschaftstheoretischen Ebenen, nämlich Objekt, Methode und Paradigma, ohne Anspruch auf Vollständigkeit analysieren, wie die Praktische Theologie aktuell mit dieser Herausforderung umgeht und wo sich für sie möglicherweise Entwicklungslinien in die Zukunft abzeichnen.

## 1. Objekt

Praktische Theologie will Theorie der Praxis leisten. Doch in ihren Reihen ist umstritten, um welche Praxis es dabei geht. Es gibt nur einen allgemeinen gemeinsamen Ausgangspunkt. Demnach reflektiert die Praktische Theologie, wie dem christlichen Glauben in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort Form gegeben wird und wie eine alternative Form aussehen könnte oder müsste. Es geht ihr also um die sich je neu manifestierende Korrelation von Evangelium und Kultur, von Text und Kontext, von Tradition und Situation, von Gott und Mensch, von Gnade und Natur, von Offenbarung und Erfahrung. Die wissenschaftlichen Bemühungen der Praktischen Theologie ‚denken‘ dem in diesen Polaritäten entstandenen Handeln von Menschen ‚nach‘. Sie fragt nach der Bedeutung des christlichen Glaubens und mehr allgemein von Religion für Individuen und Kollektive in der heutigen Gesellschaft. Das macht die Praktische Theologie zu einer kontextgebundenen und kontextsensiblen Disziplin. Sie bezieht die spätmoderne Zeit und die konkreten historischen Bedingungen sozialer Praxis, auch ihrer eigenen wissenschaftlichen Praxis, in ihre Arbeit mit ein.<sup>4</sup> Und sie fragt nach Kriterien für die Analyse, aber auch für die Veränderung dieser Praxis.

<sup>3</sup> Vgl. Gerhard Schulze, *Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?*, Frankfurt/M. 2004.

<sup>4</sup> Vgl. Carrie Doehring, *The Practice of Pastoral Care: A Postmodern Approach*, Louisville 2006; John Reader, *Reconstructing Practical Theology: The Impact of Globalization*, Aldershot – Burlington 2008.

Die Dialektik von Theorie und Praxis ist somit wesentlich für die Praktische Theologie.<sup>5</sup> Das religiöse und pastorale Handeln von Menschen wird methodisch auf die darin inhärente Theorie beziehungsweise Theologie der handelnden Subjekte selbst abgeklopft. Der daraus entstehende wissenschaftliche Diskurs soll wiederum an deren Praxis zurückgekoppelt werden. In diesem Sinne muss sich diese Disziplin nicht nur vor dem Forum der anderen theologischen und in Zukunft wohl noch stärker auch der nichttheologischen Wissenschaften<sup>6</sup> verantworten, sondern zusätzlich vor der Praxis und ihren Subjekten.

Es geht der Praktischen Theologie um diejenigen, die in ihrer jeweiligen Lebenswelt versuchen, dem Evangelium angemessen Ausdruck zu verleihen: auf dass Gott praktisch werde. Für den christlichen Glauben ist dieser permanente Prozess der Aneignung und neuen Kontextualisierung der eigenen Traditionen wesentlich und ein nach vorne hin offener Prozess. Darum kann das Objekt der Praktischen Theologie nicht leicht begrenzt werden. Dieses Problem wird sich in Zukunft verschärfen, insofern sich der genannte Prozess der Neuaneignung des Evangeliums immer stärker auch außerhalb der institutionell verfassten Kirchen und ihrer offiziellen Seelsorge vollziehen dürfte.

Es geht um das Handeln des ganzen Volkes Gottes, das mehr umfasst als allein die Glieder der Kirche. Jeder Mensch guten Willens ist schließlich von Gott berufen, Teil dieses Volkes zu sein und das Reich Gottes mit zu antizipieren.<sup>7</sup> Das kommt nicht zuletzt in der grundlegenden Berufung zur menschlichen Sorge für den Nächsten und die Nächste zum Ausdruck. Der Volk-Gottes-Begriff kann somit breiter interpretiert werden als allein als Attribut für die institutionelle Kirche. Auch die darin Marginalisierten und Vergessenen und sogar Nichtgetaufte gehören durch ihre göttliche Berufung potentiell zum Volk Gottes. Wissenschaftstheoretisch folgt daraus, dass das Objekt der Praktischen Theologie breiter und unübersichtlicher wird, als dies zum Beispiel in Zeiten einer volksgeschichtlichen Verfassung des Christentums der Fall war.

Außerdem erhält die Praktische Theologie damit einen bestimmten Ort zugewiesen. Sie wird selbst zu einem integralen Bestandteil des Volkes Gottes.

<sup>5</sup> Vgl. Ray S. Anderson, *The Shape of Practical Theology: Empowering Ministry with Theological Praxis*, Downers Grove 2001, 47–74.

<sup>6</sup> Dabei ist etwa zu denken an Theologie an einer geisteswissenschaftlichen Fakultät oder an ihre interdisziplinäre Zusammenarbeit im Rahmen gemeinsamer Drittmittelprojekte. Die faktische Konkurrenz der Theologie mit anderen Wissenschaften bei der universitären Ressourcenverteilung muss hier immer mit im Blick sein.

<sup>7</sup> 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 14–20.

Sie sorgt für die „critical and constructive reflection“<sup>8</sup> des Handelns von Menschen in, aber auch außerhalb der Kirche. Sie versteht sich dabei nicht als Besserwisserin, sondern als Dialogpartnerin auf dem Weg, den das Volk Gottes in der spätmodernen Gesellschaft in Richtung auf die kommende Gottesherrschaft geht.

Es dürfte deutlich sein, dass diese Ortsbestimmung der Praktischen Theologie zu nicht unerheblichen Spannungen führen kann, etwa für ihre Rolle im universitären oder amtskirchlichen System. In der Perspektive des Volkes Gottes kann das Fach seine Funktion aber nicht auf den akademischen oder binnenkirchlichen Diskurs begrenzen. Praktische Theologie hat auch eine kritische und konstruktive Dienstleistungsfunktion außerhalb dieser Diskurse. Sie erhebt den Anspruch, im Dienst des Volkes Gottes zu stehen. Sie entgrenzt die ihr vertrauten Kontexte des Theologiebetriebs auf die hin, die ihrerseits in der Nachfolge ihres Herrn und Meisters im Dienst eines menschlichen Zusammenlebens stehen und die damit zum Zeichen und Werkzeug der anbrechenden Gottesherrschaft werden. Praktische Theologie wird so letztlich zu einer Wissenschaft im, mit und für das ganze Volk Gottes.<sup>9</sup>

Die damit umrissene Ortsbestimmung und der angedeutete ‚Überbau‘ der Praktischen Theologie müssen sich natürlich wiederum im wissenschaftlichen Diskurs beweisen. Immerhin dürfte deutlich geworden sein, dass mit diesem Diskussionsbeitrag der Versuch unternommen wird, das Objekt der Disziplin nicht zu schnell zu begrenzen, sondern ihren Fokus im Gegenteil für die in Zukunft vermutlich noch komplexer und pluraler werdenden religiösen Phänomene in der spätmodernen Gesellschaft zu weiten. Trotz des dafür nötigen steilen theologischen Angangs ist aber immer noch unklar, was nun im Einzelnen das Objekt der Praktischen Theologie ist.

Es geht an dieser Stelle um die Unterscheidung zwischen Formal- und Materialobjekt. Ersteres wäre in meiner Perspektive menschliche Praxis im Hinblick darauf, dass es sich dabei auch um eine Praxis des Volkes Gottes handeln könnte. Über das Zweite, also das Materialobjekt der Praktischen Theologie, gab es bekanntermaßen in der Vergangenheit immer wieder Diskussionen. Wissenschaftsgeschichtlich führten diese zu einer permanenten Ausweitung des Fokus der Disziplin: vom offiziellen Handeln kirchlicher Amtsträger über den Selbstvollzug der Kirche als Ganze und die unterschiedlichen

<sup>8</sup> Anderson, Shape (s. Anm. 5) 59.

<sup>9</sup> Vgl. Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 119–130; 190–232.

Manifestationen von Religion in der entkirchlichten Gesellschaft bis hin zu prinzipiell jeder Form menschlicher Praxis.<sup>10</sup>

Gegenwärtig besteht an diesem Punkt kein allgemeiner Konsens, es gibt Vertreter und Vertreterinnen des ganzen Spektrums. Dabei ist mit der Wahl eines bestimmten Standpunkts auf dieser Skala manchmal auch eine bestimmte Vision vom Fach und von Pastoral überhaupt verbunden. Studiert man das Handeln des Volkes Gottes zum Beispiel vorrangig aus der Perspektive der Hauptamtlichen in der Kirche, dann kann dies leicht zu einer affirmativen ‚Pastortheologie‘ führen. Wählt man dagegen bewusst die Perspektive der im kirchlichen und gesellschaftlichen Diskurs Ausgeschlossenen, so impliziert dies häufig auch eine engagierte Form von Praktischer Theologie.<sup>11</sup>

Ich habe bereits angedeutet, dass die Disziplin mit ihrem fehlenden Konsens über das eigene Materialobjekt in der Spätmoderne auf zunehmend dünnem Eis steht. Denn der grundlegende „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“<sup>12</sup> geht heute viel tiefer. Das äußert sich unter anderem in einer wachsenden Entkirchlichung. Die Deutungshoheit des Christentums, etwa bei der symbolischen und rituellen Kommunikation an den individuellen oder sozialen Übergängen des Lebens, ist zwar nicht in allen westlichen Ländern gleichermaßen, so doch grundsätzlich untergraben. Partielle Teilnahme oder gleich der mentale oder ausdrückliche Abschied aus der institutionellen Kirche sind für die allermeisten Getauften gebräuchliche Optionen geworden. Dadurch sind immer weniger potentielle Glieder des Volkes Gottes auch aktive Mitglieder in einer christlichen Kirche. Auf der anderen Seite stehen Religion(en), Spiritualität und Sinnsuche relativ hoch auf der Tagesordnung der spätmodernen Öffentlichkeit.

Zu dieser Entwicklung zählt auch, dass die traditionellen Grenzen von Kirche und Seelsorge flüder werden.<sup>13</sup> Außerdem erscheint die spätmoderne Pastoral immer mehr als die partikulare Praxis eines religiösen Systems in

<sup>10</sup> Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie – eine Standortbestimmung*, in: *Theologische Literaturzeitung* 125 (2000) 128–142; Reinhard Feiter, *Von der pastoraltheologischen Engführung zur pastoraltheologischen Zuspitzung der Praktischen Theologie*, in: Reinhard Göllner (Hg.), „Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden“. Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen, Münster 2004, 261–286.

<sup>11</sup> Vgl. Norbert Mette, „Überflüssig und menschlicher Abfall“. Soziale Exklusion – eine himelschreiende Ungerechtigkeit, Abschiedsvorlesung TU Dortmund 25. Januar 2012.

<sup>12</sup> Papst Paul VI., *Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute*, Rom 8. Dezember 1975, 20.

<sup>13</sup> Vgl. Cornelis N. de Groot, *Theological Issues in Fluid Ways of Being Church*, in: Wilhelm Gräß – Lars Charbonnier (Hg.), *Secularization Theories, Religious Identity, and Practical Theology: Developing International Practical Identity in the 21. Century*, Zürich – Münster 2009, 356–363.

einer dezentralen und funktional differenzierten Gesellschaft. Einerseits wachsen klassische seelsorgliche Handlungsfelder stärker in einen säkularen Kontext hinein. Beispiele sind die Transformationen von kirchlichen Kasualien zu freien Ritenevents, von kollektiven Wallfahrten zum individuellen Pilgern, von *pastoral* zu *spiritual counselling* oder von schulischer Katechese zu Religionsunterricht beziehungsweise zu Religionskunde. Andererseits werden vermeintlich säkulare Phänomene wie Produktpräsentationen, Sportveranstaltungen oder Egodokumente ‚unsichtbar religiös‘ aufgeladen.<sup>14</sup> Vermutlich werden sich beide Bewegungen in Zukunft weiter wechselseitig verstärken. Manche Praktische Theologinnen und Theologen wollen dieser Entwicklung dadurch Rechnung tragen, dass sie das wissenschaftstheoretische Statut der Disziplin verändern, etwa mit der Verschiebung von Liturgiewissenschaft zu *Ritual Studies*. Dabei nehmen sie bewusst Abstand vom theologischen Gehalt des Fachs.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um zu verdeutlichen, dass das Materialobjekt der Praktischen Theologie heute sehr bunt und vielschichtig ist beziehungsweise es in Zukunft noch mehr sein wird. Es umfasst in jedem Fall mehr als Seelsorge, verstanden als rein kirchliches Handeln. Durch die Verschiebungen auf dem religiösen Feld der spätmodernen Gesellschaft ist eine klare Trennung von Pastoral im engeren Sinne und anderen religiösen und sozialen Praxen des Volkes Gottes nur um den Preis der Realitätsverkenntung aufrechtzuerhalten. Eine solche Trennung wirkt zunehmend künstlich. Sie übersieht die faktischen Interferenzen zwischen beiden Seiten. Umso wichtiger scheint es zu sein, dass die Praktische Theologie bei der Bestimmung ihres Objektes nicht zu kurz greift. Als mögliche Themen kommen dann gesellschaftliche Herausforderungen wie Gerechtigkeit und Globalisierung<sup>15</sup>, Nachhaltigkeit und Ökologie<sup>16</sup> oder Individualität und Alterität<sup>17</sup> in den Blick.

Der postulatorische Unterton dieser Überlegungen wird sich im weiteren praktisch-theologischen Diskurs, aber auch in der weiteren Arbeit des Autors dieses Diskussionsbeitrags bewahrheiten müssen. Die Überlegungen könnten zuvor bereits von anderer Seite unter Druck geraten, nämlich von Seiten der Kirche. Hier ist ein Trend zu spüren, sich zunehmend integralistisch gegenüber den genannten gesellschaftlichen Entwicklungen abzugrenzen. Christin-

<sup>14</sup> Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 21993.

<sup>15</sup> Vgl. Reader, *Reconstructing* (s. Anm. 4).

<sup>16</sup> Vgl. Karl Bopp, *Das Prinzip „Nachhaltigkeit“ als neue Herausforderung für die Praktische Theologie*, in: Doris Nauer u. a. (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*, Stuttgart 2005, 50–57.

<sup>17</sup> Vgl. Ulrich Schwab, *Wahrnehmen und Handeln. Praktische Theologie als subjektorientierte Theorie*, in: Eberhard Hauschildt – Ulrich Schwab (Hg.), *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, 161–175.

nen und Christen wollen sich lieber in kirchliche Nischen zurückziehen. Das kommt zum Beispiel darin zum Ausdruck, dass im Bereich der Kategorialen Seelsorge die Bedeutung sakramentaler liturgischer Feierformen gegenüber den nicht-sakramentalen betont wird und damit auch die exklusive Rolle des ordinierten Amtsträgers. Der Rückzug zeigt sich auch da, wo eine Analyse des pastoralen Handelns als einer professionellen Praxis oder der Kirche als einer intermediären Organisation in der Gesellschaft von vorneherein abgelehnt werden. Auch in der Praktischen Theologie scheint es manchmal parallele Tendenzen zu geben.

Mit dieser Problemanzeige ist gleichzeitig gesagt, dass die Zukunft der Praktischen Theologie auch davon abhängen wird, welche Position die Kirchen in der spätmodernen Gesellschaft einnehmen. Die praktisch-theologisch viel besprochenen sozialen Veränderungen wie Deinstitutionalisierung, Individualisierung oder Enttraditionalisierung haben dazu beigetragen, dass die christlichen Glaubensgemeinschaften von ihrer früheren zentralen Rolle immer mehr an den Rand der Gesellschaft gerückt sind. Das hat Konsequenzen für die Praktische Theologie. Für die Pastoraltheologie als Berufstheorie wird zum Beispiel mit der rückläufigen Zahl der Bewerber und Bewerberinnen für den pastoralen Dienst ihre Position an den Universitäten prekär.<sup>18</sup> Auch kirchenintern ist die genannte Entwicklung spürbar, etwa im Rückgang der Ehrenamtlichkeit oder bei der Nachfrage nach den Kasualien.

Es scheint trotz der offensichtlichen integralistischen Tendenzen insgesamt noch unklar zu sein, wie die Kirche auf der organisatorischen Ebene, aber auch in der Lehre und in der Seelsorge auf diese Herausforderung reagieren wird. Eine Option ist sicher, dass sie sich in der angedeuteten Weise aus der Gesellschaft zurückzieht und nach außen die Fenster sowie nach innen die Reihen schließt.<sup>19</sup> Man versteht sich als kleiner heiliger Rest, der in einer feindlichen Umgebung um das Überleben kämpft. Auf der anderen Seite deutet die in den letzten Jahren wieder in den Vordergrund gerückte missionarische Ambition der Kirche in eine andere Richtung.<sup>20</sup> Wer immer sich bei diesem Richtungsstreit letztendlich durchsetzen wird – es ist deutlich, dass jede Option Konsequenzen für eine Praktische Theologie haben muss, die sich in den Dienst des ganzen Volkes Gottes stellen will.

<sup>18</sup> Vgl. Stephan U. Neumann, *Theologie ohne Theologen?*, in: *Christ in der Gegenwart* 64 (2012) 11, 119f.

<sup>19</sup> Vgl. Staf Hellemans, *Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und modernen Gesellschaften*, Würzburg 2010, 173–180.

<sup>20</sup> Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *„Zeit zur Aussaat“*. Missionarisch Kirche sein (Die Deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996* (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000.

Angesichts dieser unklaren Zukunftsaussichten scheint es angezeigt, mit der Konstitution *Gaudium et spes* an einen zentralen ekklesiologischen Ausgangspunkt der Pastoral in der Spätmoderne und damit zugleich auch an einen bleibenden Bezugspunkt der praktisch-theologischen Forschung zu erinnern.<sup>21</sup> Mit der anthropologischen Wende hat das Konzil grundsätzlich Abschied genommen von jeder Form des Extrinsezismus, Integralismus und Klerikalismus in der Kirche. Diese wollte sich nach dem Vorbild ihres Herrn und Meisters in kritischer Solidarität auf die Welt hin entgrenzen. Sie stellte sich in den Dienst des Praktischwerdens Gottes in Zeit und Geschichte. Die tatkräftige Verkündigung dieses Geschehens sollte nicht mehr über die Köpfe der Glaubenden hinweggehen. Es bedeutete im Gegenteil die Selbstverpflichtung auf ein kirchliches Sprechen und ein pastorales Handeln mit und für die Menschen *coram Deo* in deren jeweiliger Lebenswelt.

Außerdem wollte man das Handeln des Volkes Gottes auch selbst als eine mögliche Quelle von Theologie verstehen. Von der Welt her lässt sich die Kirche die Botschaft des Evangeliums neu zusagen. Daraus folgt für die Pastoral und damit auch „for practical theology, *divinitas* can never be separated from *humanitas*, but must always be related in their mutual concern“<sup>22</sup>. Die Praxis des ganzen Volkes Gottes wird ausgehend von dem Interesse untersucht, inwiefern und auf welche Weise darin das Evangelium zum Ausdruck kommt, manchmal sogar, ohne dass die handelnden Personen selbst sich dessen bewusst sind.

## 2. Methode

Weil für die Praktische Theologie die Dialektik von Praxis und Theorie wesentlich ist, stellt sie innerhalb der theologischen Disziplinen ein Einfallstor für die empirische Wirklichkeit dar. Es geht ihr um die kritische und konstruktive Analyse des (religiösen) Handelns von Individuen, Gruppen, Gemeinschaften und Organisationen in der spätmodernen Gesellschaft. Für diese Analyse gebraucht sie auch die Methoden anderer Wissenschaften, insbesondere der Sozialwissenschaften. Die damit gewonnenen Erkenntnisse können einen

<sup>21</sup> Vgl. Reinhard Feiter, Von der Pastoralkonstitution bleibt (k)eine Spur. Bemerkungen zur Rezeption von *Gaudium et spes* in der deutschsprachigen Pastoraltheologie, in: Dominicus M. Meier u. a. (Hg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute, Essen 2008, 121–145; Norbert Mette, *Gaudium et spes* – Ein unerledigtes Vermächtnis, in: Peter Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Br. u. a. 2006, 429–438.

<sup>22</sup> Terry A. Veling, *Practical Theology: „On Earth as It Is in Heaven“*, Maryknoll, NY 2005, 110.

Mehrwert auch für die anderen theologischen Fächer darstellen. Sie sollten ebenfalls einen Mehrwert für die Kirche haben, was diese auch ausdrücklich wünscht.<sup>23</sup>

Empirische Einsichten können helfen, das Evangelium in der Pastoral auf eine der Wirklichkeit angemessene Art und Weise in der spätmodernen Kultur zu verwurzeln. So setzt sich der hermeneutische Aneignungs- und Kontextualisierungsprozess des christlichen Glaubens weiter fort. Allerdings scheint die Kirche manchmal bloß eine oberflächliche und harmoniose Haltung gegenüber Erkenntnissen anzunehmen, die sie mit oder ohne Hilfe eines praktisch-theologischen Zwischenschritts bei den Sozialwissenschaften gewinnt. Sie immunisiert sich vorschnell gegen Einsichten, die den Glaubensüberzeugungen und der eigenen Lehre zu widersprechen scheinen. Entsprechend selektiv und instrumentell geht man mit diesen Einsichten um. Beispiele sind die veränderten Auffassungen über Sexualität und die Geschlechterbeziehungen oder die empirischen Hinweise auf die Pluralität der spätmodernen Familie.<sup>24</sup>

Natürlich besteht die Gefahr der selektiven und instrumentellen Rezeption empirischer Erkenntnisse auch im praktisch-theologischen Diskurs selbst. Gemeindeforschung oder Jugendpastoral zum Beispiel sollten nicht auf Sozialraum- und Milieutheorien reduziert werden. Allerdings wurde in der Praktischen Theologie schon relativ früh ein wissenschaftstheoretischer Konsens über das Verhältnis zu den Sozialwissenschaften erreicht.<sup>25</sup> Die aktuellen und vermutlich auch die zukünftigen Debatten über Interdisziplinarität bewegen sich in den damals gezogenen Grenzen, auch wenn das Gespräch darüber weitergeht.<sup>26</sup> Aber niemand erhebt mehr ernsthafte Einwände gegen den Gebrauch und die prinzipielle Notwendigkeit empirischer Methoden bei der Analyse der pastoralen und sozialen Realität. Dabei muss es um mehr als bloß um eine vereinnahmende Anwendung dieser Methoden gehen. Innerhalb der Praktischen Theologie ist eine starke Strömung entstanden, die sich an diesem

<sup>23</sup> Vgl. GS 5.

<sup>24</sup> Vgl. Annemie Dillen, *Het gezin: à-Dieu? Een contextuele benadering van gezinnen in ethisch, pedagogisch en pastoraaltheologisch perspectief*, Brüssel 2009.

<sup>25</sup> Vgl. Norbert Mette – Hermann Steinkamp, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Düsseldorf 1983, 164–176; Johannes A. van der Ven, *Unterwegs zu einer empirischen Theologie*, in: Ottmar Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 102–128.

<sup>26</sup> Vgl. Wilfried Engemann, *Kommunikation des Evangeliums als interdisziplinäres Projekt. Praktische Theologie im Dialog mit außertheologischen Wissenschaften*, in: Christian Grethlein – Helmut Schwier (Hg.), *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig 2007, 137–232; Klaus Kießling, *Praktische Theologie als empirische Wissenschaft?*, in: Doris Nauer u. a. (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*, Stuttgart 2005, 120–127.



Punkt qualitativer und quantitativer Verfahren der Sozialwissenschaften bedient.

Auch wenn also die Notwendigkeit empirischer Forschung in der Praktischen Theologie grundsätzlich akzeptiert ist, die Debatte über die jeweils passende Methodik wird weitergehen. Qualitative Verfahren sind zum Beispiel besser geeignet als quantitative, um vertiefende Einsichten in die Struktur kollektiver religiöser Erfahrungen oder in eine individuelle Glaubensbiografie zu gewinnen. Quantitative Methoden sind demgegenüber angemessen für vergleichende Forschung, etwa an verschiedenen Orten oder um eine bestimmte Entwicklung über einen längeren Zeitraum hinweg zu beschreiben. Außerdem ermöglichen solche Verfahren die Erhebung und Auswertung eines viel größeren Datenbestands.

Das führt zu der grundsätzlicheren Frage nach den Bedingungen und Beschränkungen, die für den Praktischen Theologen oder die Praktische Theologin mit der Wahl einer bestimmten Methode einhergehen. Was kommt mit dem gewählten Instrumentarium in den Blick und was nicht? Und vor allem: Wie kommt etwas in den Blick? Eine Vier-Punkte Skala bei der Antwort auf eine Untersuchungsfrage suggeriert zum Beispiel einen regelmäßigen Abstand zwischen den jeweiligen Zwischenschritten. Die Grenzen dieses Verfahrens werden offenbar, wenn die Analyse der Daten keine Normalverteilungskurve ergibt, sondern eine undifferenzierte Kumulation der Antworten an einem Ende der Skala.<sup>27</sup> Mit solchen und anderen Nebenwirkungen ist zu rechnen, wenn man eine sozialwissenschaftliche Methode innerhalb der Praktischen Theologie gebraucht.<sup>28</sup>

Neben Risiken haben qualitative und quantitative empirische Ansätze in der Praktischen Theologie natürlich auch Vorteile. Insbesondere kann damit das wissenschaftliche Profil der eigenen Forschung sowohl deutlich beschrieben als auch interdisziplinär verantwortet werden. Die Bedeutung des Letztgenannten dürfte mit Blick auf die Entwicklung innerhalb der *humanities* in den nächsten Jahren weiter ansteigen. Das empirische Paradigma hat sich in den Humanwissenschaften weithin durchgesetzt. Die Praktische Theologie droht den Anschluss an diese Entwicklung zu verlieren. Auch wenn manche Fachvertreter dies nicht unbedingt als Mangel empfinden, dürfte dadurch zumindest ihre Position bei der akademischen Ressourcenverteilung geschwächt werden. Darum fordern andere im Rahmen einer intradisziplinären

<sup>27</sup> Vgl. als Hintergrund: Francisco P. Holgado-Tello u. a., Polychoric versus Pearson Correlations in Exploratory and Confirmatory Factor Analysis of Ordinal Variables, in: *Quality & Quantity* 44 (2010) 153–166; Barbara M. Byrne, *Structural Equation Modeling With Mplus: Basic Concepts, Applications, and Programming*, New York – London 2012, 126–133.

<sup>28</sup> Vgl. Bucher, *Theologie* (s. Anm. 9) 53–68.

Konzeption der Disziplin, dass der Praktische Theologe konsequenterweise selbst zum Sozialwissenschaftler werden müsse, zumindest in methodologischer Hinsicht.<sup>29</sup>

Der Gebrauch einer empirischen Methode begrenzt und lenkt aber offensichtlich den praktisch-theologischen Blick auf die Wirklichkeit – was natürlich auf jede andere Methode ebenfalls zutrifft. Allerdings hat das Forschungsobjekt der Praktischen Theologie auch Kennzeichen, die besser mit einer kulturhermeneutischen, ethnologischen, semiotischen, ästhetischen oder phänomenologischen Methodik studiert werden können.<sup>30</sup> Das gilt insbesondere dann, wenn man der im ersten Abschnitt angedeuteten Breite ihres Materialobjekts zustimmt. Künstliche Gegensätze in diesen Fragen sollte sich die Praktische Theologie aber verkneifen. Denn mit Blick auf die in Zukunft sicher noch gesteigerte Differenz und Pluralität auf dem religiösen Feld muss ihr eine Vielzahl an Methoden zur Verfügung stehen. Es ist zu erwarten, dass diese sich wechselseitig ergänzen und der Praktischen Theologie so einen umfassenden Zugang zur Empirie erlauben.

Das Aufkommen und die Blüte der empirischen Forschung enthalten für die Praktische Theologie auch noch eine andere Problemanzeige. Es geht um den Status der im Rahmen dieser Forschung gewonnenen Erkenntnisse. Wenn sie dazu dient, Einblicke in die spätmoderne religiöse und kirchliche Landschaft zu erhalten, dann ist dies unproblematisch, insofern man dabei die angedeuteten, aber auch für jeden anderen Ansatz geltenden methodeninhärenten Beschränkungen im Blick behält. Etwas anderes ist die Frage der Normativität der erforschten Praxis. Meines Erachtens bleibt die Notwendigkeit bestehen, die empirischen Erkenntnisse auch mit einer explizit praktisch-theologischen Kriteriologie zu interpretieren.<sup>31</sup> Der christliche Glaube impliziert schließlich eine andere Weltansicht als die Sozial- und Humanwissenschaften,

<sup>29</sup> Vgl. Johannes A. van der Ven, *Praktische Theologie und Humanwissenschaften. Der Modus der Kooperation*, in: Herbert Haslinger u. a. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie I. Grundlegungen*, Mainz 1999, 267–278.

<sup>30</sup> Vgl. Astrid Dinter u. a. (Hg.), *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*, Göttingen 2007; Wilfried Engemann, *Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie*, Leipzig 2003; Thomas Klie, *Zeichen und Spiele. Semiotische und spieltheoretische Rekonstruktion der Pastoraltheologie*, Gütersloh 2003; Reinhard Feiter, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie*, Münster u. a. 2002; Jörg Seip, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie*, Freiburg/Br. 2009; Stefan Altmeyer, *Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen*, Stuttgart 2006.

<sup>31</sup> Vgl. Kees de Ruijter, *Meewerken met God. Ontwerp van een gereformeerde praktische theologie*, Kampen 2005, 65–79.

insbesondere mit Blick auf die Gottesfrage.<sup>32</sup> Das Evangelium bildet für die Praktische Theologie den Interpretationsrahmen zum Verständnis des Handelns im Volk Gottes. Dieses Handeln ist für sie nicht nur ein neutrales Studienobjekt, sondern es geht ihr auch um die konstruktive Kritik der bestehenden Praxis vor dem Hintergrund des Evangeliums. Genauso steht die Praktische Theologie umgekehrt von der Praxis des Volkes Gottes her unter Kritik.

Praktische Theologie fragt also nicht nur nach der faktischen, sondern auch nach der vom Evangelium her wünschenswerten Praxis und nach den Wegen, diese zu verwirklichen. Sie will immer auch „emancipatory or transformative discipline“<sup>33</sup> sein. Praktische Theologen und Theologinnen wollen einen Beitrag zur Aufdeckung missbräuchlicher Praxis im Namen Jesu Christi und zur Verbesserung authentischer Praxis in seinem Namen leisten. Diese engagierte Haltung hat konkrete Folgen für ihre Arbeit. Ein Beispiel dafür sind die Kontexte, in die sich Praktische Theologie hineinbegibt: Ist dies ausschließlich die *scientific community* oder sollte nicht auch das Volk Gottes und insbesondere die darin an den Rand Gedrängten und zum Schweigen Gebrachten den Mehrwert der praktisch-theologischen Bemühungen erfahren?

Wissenschaftstheoretisch und methodologisch führen diese Überlegungen zu dem bekannten und meines Erachtens nach wie vor relevanten Dreischritt praktisch-theologischer Forschung, nämlich empirische Analyse (Sehen), Interpretation dieser Erkenntnisse im Rahmen einer praktisch-theologischen Kriteriologie (Urteilen) und eine auf die Praxis gerichtete strategische Reflexion (Handeln). Dabei ist deutlich, dass in der konkreten Arbeit nicht immer eine feste Abfolge dieser drei Schritte, sondern auch Variationen zu finden sein werden. Der Regelkreis praktisch-theologischer Forschung ist komplexer geworden.<sup>34</sup> So können etwa Rückfragen aus der pastoralen Praxis erneut zu einem vertieften Studium der Empirie oder zu Korrekturen beim kriteriologischen Rahmen führen.

Ich gebe ein Beispiel. In der empirischen Forschung kann der *sensus fidelium*, also die Glaubensüberzeugungen im Volk Gottes, zum Ausdruck kommen. Unter den Bedingungen der Spätmoderne entsteht dabei ein ausgesprochen vielschichtiges Bild. Dazu gehören die zunehmenden Differenzen zwischen einer Mehrheit der Getauften und der kirchlichen Lehre. Es gibt ein

<sup>32</sup> Vgl. Johannes Först, *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott. Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten*, Berlin 2010.

<sup>33</sup> Reader, *Reconstructing* (s. Anm. 4) 12.

<sup>34</sup> Vgl. als klassischen Text Rolf Zerfaß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: Ferdinand Klostermann – Rolf Zerfaß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München – Mainz 1974, 164–177.

pastorales Schisma zu Teilen des Amtes – mit negativen Folgen für das Verhältnis von geweihten und nicht-geweihten Christinnen und Christen.<sup>35</sup> In Zukunft muss die Praktische Theologie von weiter wachsenden Spannungen zwischen den aktuellen Erfahrungen im Volk Gottes und dem Hauptstrom der Tradition ausgehen. Damit stellt sich die Frage, welche Veränderungen diese Einsicht in der praktisch-theologischen Kriteriologie etwa in der Kybernetik bewirkt. Für das Volk Gottes ist nämlich auch anderes ‚Gemeinde‘ als für die Theologie. Wie verbreitet ist für es zum Beispiel die Auffassung, dass die Gemeinde grundlegend von der Christusbegegnung in der Eucharistie her aufbaut ist? In strategischer Hinsicht wird deutlich, dass die von der Disziplin empfohlenen pastoralen Interventionen unweigerlich die Exklusion oder Inklusion bestimmter Teile des Volkes Gottes aus der beziehungsweise in die Gemeinde implizieren.

Der schematische Dreischritt der praktisch-theologischen Forschung wird somit immer häufiger auf ein kleinteiliges Vor und Zurück hinauslaufen. Der Regelkreis wird zur Springprozedur. Die damit verbundenen methodologischen Unsicherheiten sollten die Praktische Theologie nicht dazu verleiten, die anhand unseres Beispiels aufgezeigten Spannungen einseitig aufzuheben. Sie sollte sich weder einseitig von der Empirie her bestimmten lassen, wodurch die aktuelle Praxis im Volk Gottes zur Norm würde, noch andersherum ihre Kriterien ausschließlich aus der Tradition gewinnen, wodurch diese unhermeneutisch und damit ideologisch von ihrer notwendigen Rekontextualisierung in aktuellen Glaubenserfahrungen abgetrennt würde.<sup>36</sup>

Die Praktische Theologie könnte die genannten Spannungen produktiv zu machen versuchen. Sie schaltet sich damit in den für den christlichen Glauben wesentlichen und fortlaufenden Dialog zwischen Evangelium und Kultur ein. Auf der wissenschaftstheoretischen Ebene ist hiermit ein bipolares Modell der Interdisziplinarität mit den Sozial- und Humanwissenschaften zu verbinden. Sein Ausgangspunkt bleibt die Unterscheidung zwischen *emic* und *etic*, also zwischen der praktisch-theologischen Binnenperspektive und der Fremdperspektive. Die Untersuchung der Wirklichkeit mit Hilfe empirischer Methoden wird unterschieden von einem notwendigen zweiten und dritten Schritt: der praktisch-theologischen Interpretation dieser Wirklichkeit und der Suche nach einer verantworteten Praxeologie.

Auf Vertreter und Vertreterinnen einer rein empirischen oder *comparative empirical* (J.A. van der Ven) Praktischen Theologie wirkt eine solche Unterscheidung dagegen künstlich. Sie wollen *als* Theologen empirisch forschen.

<sup>35</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, *Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk*, Innsbruck u. a. 2009, 13–17.

<sup>36</sup> Vgl. de Ruijter, *Meewerken* (s. Anm. 31) 21–40.

Die Unterscheidung von Daten und praktisch-theologischer Normativität führt für sie letztlich zu falschen Gegensätzen und Dilemmata.<sup>37</sup> Sie betrachten sich als normativ nicht trotz, sondern gerade wegen ihres empirischen Ansatzpunktes. Innerhalb der Praktischen Theologie ist schließlich jede Analyse der pastoralen und religiösen Praxis normativ geladen, mit welcher Methode man diese Analyse auch jeweils betreibt. Normative und empirische Fragen sind darum nie zu trennen. Der Vorwurf, dass die Praktische Theologie bei ihrem Ansatz von den Sozialwissenschaften kolonialisiert würde, verfange demnach nicht.

### 3. Paradigma

Diese Hinweise mögen genügen, um deutlich zu machen, dass mit solchen methodologischen Debatten immer auch unterschiedliche Ansätze von Praktischer Theologie verbunden sind. In den letzten Jahrzehnten hat eine weitgehende Ausdifferenzierung stattgefunden. Ihr Ergebnis ist eine breite Skala mit auf der einen Seite rein anwendungsorientierten und binnentheologischen Konzeptionen von Pastoraltheologie und auf der anderen Seite religions- oder kulturwissenschaftlichen Ansätzen. Natürlich gibt es auf dieser Skala viele Mischformen. Ich habe im letzten Abschnitt anzugeben versucht, dass ich selbst mit meinem Diskussionsbeitrag eine Mittelposition auf dieser Skala einnehme.

Mit den methodologischen Problemen war die Frage des Verhältnisses zu den Sozialwissenschaften berührt. Die jeweilige Positionierung an diesem Punkt hat ebenfalls Konsequenzen für die interne Verfassung der Praktischen Theologie. Auf die Dominanz des empirischen Paradigmas in den Sozialwissenschaften habe ich bereits hingewiesen. Es gibt noch weitergehende Herausforderungen. So dürfte zum Beispiel die in diesem Diskussionsbeitrag postulierte engagierte Haltung der Praktischen Theologie den anderen Wissenschaften eher suspekt erscheinen, unbeschadet der dort vorhandenen parallelen Ansätze etwa im Bereich des *action research* oder der Forderung

<sup>37</sup> Vgl. Johannes A. van der Ven, An empirical or a normative approach to practical-theological research? A false dilemma, in: Johannes A. van der Ven – Michael Scherer-Rath (Hg.), Normativity and Empirical Research in Theology, Leiden – Boston 2004, 101–135; Chris A. M. Hermans – Michael Scherer-Rath, Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie. Epistemologische Grundfragen einer hermeneutisch-empirischen Begründung der Praktischen Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen 24 (2004) 2, 154–181; John Swinton – Harriet Mowat, Practical Theology and Qualitative Research, London 2006, 3–98.

nach gesellschaftlicher *valorization* der universitären Forschung.<sup>38</sup> Eine andere Herausforderung besteht darin, dass sich die Praktische Theologie ausdrücklich als eine kontextbezogene Disziplin versteht. Das setzt dem immer stärker werdenden Anspruch auf Internationalität der Wissenschaft Grenzen, was freilich nicht mit Provinzialismus oder Konfessionalismus in der Praktischen Theologie zu verwechseln ist.<sup>39</sup>

Solche mit dem notwendigen Rekurs auf die Bezugsdisziplinen einhergehenden Anfragen und Ansprüche bewirken eine weitergehende Pluriformisierung der Praktischen Theologie. Immer wieder wurde in der Vergangenheit versucht, eine Karte dieser ausdifferenzierten praktisch-theologischen Landschaft zu zeichnen. So hat man zum Beispiel zwischen einem kritischen, einem empirischen und einem hermeneutischen Paradigma in der Disziplin unterschieden.<sup>40</sup> Andere identifizieren eine kerygmatische, eine empirische und eine spirituelle Form von Praktischer Theologie.<sup>41</sup> Eine dritte Unterscheidung geht von biblisch-hermeneutischen, historischen, empirischen und ästhetischen Ansätzen aus.<sup>42</sup> Die mangelnde Übereinstimmung dieser Kategorisierungen ist an und für sich bezeichnend. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass die vermeintliche Übereinstimmung beim empirischen Zugang allein den Wortgebrauch betrifft. Die drei genannten Topografien der praktisch-theologischen Landschaft verstehen also jeweils anderes darunter.

Bei der Praktischen Theologie handelt es sich in der Tat um eine höchst ausgefeilte Unternehmung. Von den meisten Fachvertretern und Fachvertreterinnen wird dies gewöhnlich konstatiert, ohne dass bei ihnen das Bedürfnis bestünde, die faktischen Differenzen in einer umfassenden wissenschaftstheoretischen Konzeption zusammenzuführen. Man lässt verschiedene Ansätze ohne den in anderen Disziplinen üblichen Schulenstreit nebeneinander gelten.<sup>43</sup> Zum Erhalt dieses Burgfriedens trägt sicher bei, dass sich die Prak-

<sup>38</sup> Vgl. Ben Boog u. a. (Hg.), Theory and Practice of Action Research. With Special Reference to the Netherlands, Tilburg 1996; Ernest T. Stringer, Action Research, Thousand Oaks 1999.

<sup>39</sup> Vgl. Norbert Mette, Wünsche an die Praktische Theologie, in: Norbert Mette (Hg.), Praktisch-theologische Erkundungen 2, Berlin 2007, 399–403.

<sup>40</sup> Vgl. Johannes A. van der Ven – Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie, Kampen – Weinheim 1993; Henk de Roest, Communicative Identity: Habermas' Perspectives of Discourse as a Support for Practical Theology, Kampen 1998.

<sup>41</sup> Vgl. Christian Möller, Einführung in die Praktische Theologie, Tübingen – Basel 2004.

<sup>42</sup> Vgl. Alexander Deeg – Daniel Meier, Praktische Theologie, Gütersloh 2009.

<sup>43</sup> Vgl. Norbert Mette, Neuere Entwicklungen in der katholischen Pastoraltheologie, in: Theologische Literaturzeitung 137 (2012) 120–134; Gerrit Immink – Henk de Roest (Hg.), Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwing, Zoetermeer 2003; Hauschildt – Schwab (Hg.), Theologie (s. Anm. 17); Arie L. Molendijk, Praktische Theo-

tische Theologie schon längere Zeit in Teildisziplinen aufgesplittert hat, die ihrerseits eine zum Teil eigenständige Entwicklung genommen haben: Homiletik, Poimenik, Katechetik, Kirchenrecht etc. So kann man inhaltliche Spannungen entzerren, indem man sie neuen Unterabteilungen des eigenen Systems zuordnet.

Auch innerhalb einer dieser Teildisziplinen ist die genannte Vielfältigkeit praktisch-theologischer Forschung anzutreffen. Es fällt entsprechend schwer, so etwas wie den *status quaestionis* zu bestimmen. Für die Seelsorgelehre zum Beispiel kann man 30 Basismodelle identifizieren, die relativ unverbunden nebeneinanderstehen.<sup>44</sup> Ein anderer Aspekt ist die Relativierung des pastoralpsychologischen Paradigmas in dieser Teildisziplin; trotzdem werden weiterhin neue Konzepte aus dieser Richtung vorgelegt. Hinzu kommt, dass die Individualseelsorge, wie andere kirchliche Praxisfelder auch, sich ihrerseits ausgefaltet hat, etwa nach der jeweiligen institutionellen Position der Kategorialen Pastoral in verschiedenen Ländern oder nach Konfessionen. Insofern sich die Poimenik, wie die Praktische Theologie im Ganzen, als eine kontextbezogene Disziplin versteht, musste dies auch zu einer internen Differenzierung führen.

Die offenbar notwendige Spezialisierung nicht nur der Seelsorgelehre, sondern der Praktischen Theologie überhaupt, wird mittlerweile ihrerseits überholt mit dem Plädoyer für eine perspektivische Gliederung des Fachs. Sie lässt eine Aufteilung nach den klassischen pastoralen Handlungsfeldern hinter sich, denn diese sind offenbar immer weniger deckungsgleich mit den spätmodernen Ausdrucksformen von Religiosität und Spiritualität. Darum geht es einer perspektivisch gegliederten Praktischen Theologie um Querschnittsdimensionen wie Macht, Kommunikation oder *gender*, die in jeder menschlichen Praxis eine Rolle spielen. Als eine der wesentlichen Entwicklungen praktisch-theologischer Theoriebildung der letzten Jahrzehnte zeichnet sich demnach „auch dort, wo es nicht ausdrücklich zum Programm gehört, eine mehr und mehr perspektivische Durchdringung der Praktischen Theologie ab“.<sup>45</sup>

Eine weitere Entwicklung betrifft die Relativierung des handlungswissenschaftlichen Paradigmas in der Disziplin. Hierüber bestand lange ein Konsens, auch wenn dieser faktisch nur von allgemeiner Art war: induktiver Ansatz; Gebrauch empirischer Methoden; Interdisziplinarität, sowohl inner- als auch außertheologisch; als Basis ein kommunikatives Handlungskonzept in

logie und Religionssoziologie in den Niederlanden, in: Wilhelm Gräß – Birgit Weyel (Hg.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur*, Gütersloh 2002, 453–468.

<sup>44</sup> Vgl. Doris Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium*, Stuttgart 2001.

<sup>45</sup> Engemann, *Personen* (s. Anm. 30) 216. (Hervorhebungen: im Original)

der Nachfolge von Jürgen Habermas und Helmut Peukert. Als kritische Handlungswissenschaft ging es der Praktischen Theologie um die (letztlich erfolgreiche) Überwindung der bis dahin dominanten, auf Anwendungsprobleme hin ausgerichteten Pastoraltheologie. Es war gleichzeitig eine gelungene Strategie, um die Anschlussfähigkeit der Disziplin an die Sozialwissenschaften herzustellen.

Ich habe darauf hingewiesen, dass diese Anschlussfähigkeit heute durch die entsprechenden Veränderungen bei den *humanities* unter Druck gerät. Doch auch innerhalb der Praktischen Theologie selbst verweist man in der Spätmoderne auf die Grenzen des handlungswissenschaftlichen Konzepts.<sup>46</sup> Ergänzend zu einem Diskurs, der sich vor allem mit dem (pastoralen) Handeln beschäftigt, kommt nun die Wahrnehmung religiöser Phänomene in der heutigen Gesellschaft stärker in den Blick. Diese Verschiebung hängt natürlich mit dem Abbruch traditioneller kirchlicher Praxis einerseits und der Entstehung eines variantenreichen religiösen Feldes andererseits zusammen. Es geht innerhalb der Praktischen Theologie zunehmend um die Frage, wie man die Phänomene auf diesem Feld hermeneutisch angemessen analysieren und evaluieren kann.

In den letzten Jahrzehnten wurden entsprechende wahrnehmungstheoretische Konzepte in der Disziplin entwickelt. Bei aller Differenz ist ihnen gemeinsam, dass sie eine gewisse Skepsis gegenüber dem interventionistischen Primat teilen, insbesondere im Rahmen eines instrumentell-strategischen Praxiskonzepts. Handeln ist aber nur vermeintlich aktiv, homogen und autonom, sondern es ist immer vielfältig bedingt.<sup>47</sup> Das Vertrauen in die Unabhängigkeit, die Reichweite, das Regelmäß, den Zusammenhang, die ‚Unschuld‘ und die Zielführung geplanten Handelns ist in der Spätmoderne erschüttert. Stattdessen entsteht in der Praktischen Theologie eine neue Aufmerksamkeit für die religiösen Phänomene *an sich*, für ihre symbolische und kommunikative Wirkung und für die je eigene Bedeutung für Menschen, die mit diesen Phänomenen umgehen. Allerdings markiert die Unterscheidung zwischen Praktischer Theologie als Handlungstheorie und als Wahrnehmungswissenschaft keine strikte Wasserscheide.<sup>48</sup> Zwischen beiden Seiten gibt es viele Überlappungen und Mischformen.

<sup>46</sup> Vgl. Bucher, *Theologie* (s. Anm. 9) 27–42.

<sup>47</sup> Vgl. Feiter, *Handeln* (s. Anm. 30).

<sup>48</sup> Vgl. Norbert Mette, *Praktische Theologie – Ästhetische Theorie oder Handlungstheorie?*, in: Norbert Mette, *Erkundungen* (s. Anm. 39) 367–376; Bernd Schröder, *In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestimmung einer theologischen Disziplin*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98 (2001) 101–130, hier 124–126.

Ich vermute, dass die mit dieser Paradigmenverschiebung verbundene Pluriformität innerhalb der Praktischen Theologie in Zukunft weiter wachsen wird. Daraus ergibt sich die umgekehrte Frage, was die unterschiedlichen Konzeptionen überhaupt noch zusammenhält. Im zweiten Abschnitt ist deutlich geworden, dass ein gemeinsamer Nenner nicht auf dem methodologischen Gebiet gefunden werden kann. Gleiches gilt für die im ersten Abschnitt besprochene Frage nach dem Materialobjekt der Praktischen Theologie, insbesondere wenn man dabei die faktischen Differenzen in der spätmodernen Pastoral und die Vielfalt auf dem Terrain von Religion, Lebensanschauung und Spiritualität nicht unterkomplex behandelt. Umso virulenter wird das Problem der Einheit des Fachs: Gibt es noch so etwas wie ein gemeinsames Paradigma? Es dürfte in Zukunft nicht leicht(er) fallen, ein solches zu bestimmen. Was verbindet zum Beispiel eine religionswissenschaftliche Konzeption von Praktischer Theologie mit den normativen Ansprüchen einer pastoraltheologischen Methodenlehre für das kirchliche Amt?

Bei der Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie gebrauchen manche Fachvertreter und Fachvertreterinnen nicht mehr den aus den ange deuteten Gründen kritisch gesehenen Handlungs-, sondern den Kommunikationsbegriff. Die „Kommunikation des Evangeliums“ (E. Lange) soll als verbindendes Element für die verschiedenen Arbeitsfelder der Kirche und ihrer Seelsorge und analog auch für die praktisch-theologische Reflexion dienen.<sup>49</sup> Eine zweite Option besteht im Bezug auf die Reich-Gottes-Botschaft, die den gemeinsamen Horizont von Kirche, Pastoral und Theologie darstellt.<sup>50</sup> Wieder andere versuchen die Einheitlichkeit der Disziplin erneut im Rekurs auf die Person und die Funktionen des professionellen Rollenträgers zu sichern. Sie plädieren für eine explizit pastoraltheologische Schwerpunktsetzung in der Praktischen Theologie.<sup>51</sup>

Eine Gefahr dieser Schwerpunktsetzung könnte sein, dass das Fach das in seiner jüngeren Geschichte gewonnene kritisch-konstruktive Potential wieder verliert. Es würde in die Rolle einer anwendungsorientierten Handwerkslehre und damit auf einen früheren Status quo zurückfallen. Es gibt durchaus praktisch-theologische Konzepte, die man auf diese Weise charakterisieren

<sup>49</sup> Vgl. Christian Grethlein, *Die Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft*, Leipzig 2003; Norbert Mette, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005; Engemann, *Kommunikation* (s. Anm. 26); Tobias Kläden u. a. (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums*. Festschrift für Udo F. Schmätzle, Berlin 2008.

<sup>50</sup> Vgl. Urs Eigenmann, *Kirche in der Welt dieser Zeit*, Zürich 2010.

<sup>51</sup> Vgl. Dietrich Rössler, *Die Einheit der Praktischen Theologie*, in: Dietrich Rössler, *Überlieferung und Erfahrung*. Gesammelte Aufsätze zur Praktischen Theologie, Tübingen 2006, 155–163.

kann.<sup>52</sup> Vielleicht wird diese Richtung in naher Zukunft aufgrund der kirchenamtlichen Wertschätzung sogar noch Zulauf erhalten. Die Gefahr dieser Entwicklung ist, dass man seine Position als ernsthafter und anerkannter Gesprächspartner in der wissenschaftlichen Debatte aufs Spiel setzt, sowohl an den theologischen Fakultäten über das Profil einer theologischen Kulturhermeneutik der spätmodernen Wirklichkeit als auch mit den nichttheologischen Disziplinen.<sup>53</sup> In letzter Konsequenz könnte diese Strömung den Platz der Praktischen Theologie an den Universitäten ernsthaft in Gefahr bringen. Sie müsste sich dann auf ihren bisherigen Beitrag in der berufsvorbereitenden und berufsbegleitenden Ausbildungsphase beschränken.

#### 4. Fazit

Insgesamt ist in diesem Diskussionsbeitrag deutlich geworden, dass die Praktische Theologie in der Gegenwart und mutmaßlich auch in naher und ferner Zukunft ein sehr vielschichtiges Bild abgibt beziehungsweise weiter abgeben wird. Das ist auf der einen Seite als Schwäche zu vermerken, insofern weder die Grenzen des Fachs noch sein interner Zusammenhang noch sein methodisches Profil eindeutig zu bestimmen waren. Über diese drei Punkte sollte in einer wissenschaftlichen Disziplin jedoch zumindest ein ungefährer, wenn auch nicht unveränderlicher Grundkonsens herrschen.

Auf der anderen Seite kann dieses Ergebnis nicht überraschen. Es weist nicht unbedingt auf die mangelnde Bereitschaft, einen solchen Grundkonsens herzustellen. Viel eher ist zu vermuten, dass die Praxis, auf die hin die Praktische Theologie ihre Theorie verantworten will, genauso vielschichtig ist wie die Disziplin und dass diese Praxis in Zukunft nur noch vielschichtiger werden wird. Die spätmoderne Unübersichtlichkeit von Kirche, Seelsorge, Lebensanschauung und Religiosität spiegelt sich logischerweise in den wissenschaftlichen Bemühungen wider, diese Unübersichtlichkeit angemessen zu studieren. Die konstatierte Schwäche wäre dann nur ein Hinweis darauf, dass die Praktische Theologie bei der Zeit ist. Das ist ihre Stärke, und das muss sie auch weiterhin bleiben. Sie will sich in den Dienst des Volkes Gottes

<sup>52</sup> Vgl. exemplarisch William H. Willimon, *Pastor. The Theology and Practice of Ordained Ministry*, Nashville 2002; Guy W. Rammenzweig, *Coram. Ein Handbuch für die Arbeit von Pfarrerinnen und Pfarrern auf dem Weg ins nächste Jahrhundert*, Düsseldorf 2001; Corja Menken-Bekius – Henk van der Meulen, *Reflecteren kun je leren. Basisboek voor pastoraat en geestelijke verzorging*, Kampen 2007.

<sup>53</sup> Vgl. Hans van den Bosch, *In het spoor van Gods gedaanteverandering. Praktische theologie als hermeneutiek van de cultuur*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 46 (2006) 33–57.

stellen, das mehr umfasst als die institutionelle Kirche. Wenn dies bedeutet, dass Veränderung und Differenz für sie der Normalzustand ist, dann wird die Praktische Theologie diesen Preis bezahlen müssen, um ihre Identität zu erhalten und um ihrer zentralen Aufgabe weiter gerecht werden zu können.

Dr. habil. Stefan Gärtner  
 Assistant Professor  
 Tilburg University  
 Warandelaan 2  
 NL-5000 LE Tilburg  
 Fon: +31 (0)13-466 3561  
 Fax: +49 (0)361 541491-90  
 eMail: S.Gartner(at)uvt(dot)nl  
 Web: www.tilburguniversity.edu/webwijs/show/?uid=s.gartner

Katrin Brockmöller

## Sexueller Missbrauch in der Kirche – Bausteine für eine präventive Theologie und Pastoral

Bericht von einer Fortbildung des  
Theologisch-Pastoralen Instituts Mainz

Mittlerweile sind in fast allen deutschen Diözesen Präventionsordnungen<sup>1</sup> in Kraft getreten, fast alle deutschen Bistümer haben Präventionsbeauftragte benannt, die Medien drängen nicht mehr täglich mit neuen Fällen ins Bewusstsein. Eine Phase der alltäglichen Praxis hat begonnen, die manchmal den Anschein erweckt, das Notwendige zuerst einmal auf den Weg gebracht zu haben.

In der deutschen katholischen Kirche sind übergreifend und auf diözesaner Ebene die unterschiedlichsten Unterstützungs- und Begleitungsmaßnahmen für Opfer sexualisierter Gewalt in der Kirche angelaufen. Präventiv werden vielfache Initiativen auf den Weg gebracht, die sensibilisieren wollen für eine Kultur der Aufmerksamkeit, des Hinschauens und der Wahrnehmung von Traumata und Verletzungen. Neue Strukturen und Handlungsmuster werden mit dem klaren Ziel entwickelt, möglichst sichere Räume für die uns anvertrauten Kinder und Jugendlichen zu schaffen.

Dennoch: Die Erschütterungen und das Erschrecken bleiben und haben den pastoralen Alltag für viele pastorale Mitarbeiter/-innen und Kleriker nachhaltig verändert. Die offene Frage bleibt: Was trägt „*die Theologie*“ für eine präventive Pastoral bei? Aus welchen Ressourcen können wir hier schöpfen? Welche Quellen der eigenen Tradition sind hilfreich?<sup>2</sup> Und natürlich auch: Wo liegen möglicherweise die Fallstricke und Schwierigkeiten, die einer Kultur der Aufmerksamkeit und des Hinschauens entgegenstehen?

<sup>1</sup> Die Präventionsordnungen empfehlen Aus- und Fortbildungen im Blick auf Täterstrategien, Psychodynamiken der Opfer, Dynamiken in Institutionen sowie begünstigende institutionelle Strukturen, Straftatbestände und weitere einschlägige rechtliche Bestimmungen, mehr Kommunikations- und Konfliktfähigkeit sowie die eigene emotionale und soziale Kompetenz. Vgl. hierzu: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aufklärung und Vorbeugung – Dokumente zum Umgang mit sexuellem Missbrauch im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 246)*, Bonn 2011, 29.

<sup>2</sup> Vgl. zum Desiderat eines theologischen Perspektivenwechsels z. B. Karl Hillenbrand, *Perspektivenwechsel im Kirchen- und Amtsverständnis*, in: Wunibald Müller – Myriam Wijlens (Hg.), *Ans Licht gebracht. Weiterführende Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft*, Münsterschwarzach 2012, 147–158.

## Konzeption der Fortbildung

Die Fortbildung wurde initiiert von *Stephan Menne*, Präventionsbeauftragter im Bistum Limburg, und in enger Zusammenarbeit mit *Dr. Katrin Brockmüller*, Theologisch-Pastorales Institut Mainz, konzipiert und in zwei dreitägigen Abschnitten im Mai und August 2012 durchgeführt.

Die insgesamt elf Teilnehmer/-innen des Pilotprojektes kamen aus vier deutschen Diözesen und Luxemburg. Sie sind in unterschiedlichen Arbeitsfeldern mit der Thematik von Missbrauch und Prävention konfrontiert (Gemeinde, Jugendverband, Ordinariat, Ausbildung von Pastoralreferenten und -referentinnen). Einige waren bereits nach der Limburger Präventionsordnung ausgebildete sogenannte „geschulte Fachkräfte“. Der Frauenanteil war mit acht von elf überproportional hoch.

Die Fortbildung umfasste zweimal drei Tage und hatte auch zum Ziel, ein persönliches Arbeitsfeld im Blick auf die Aufgabe der Prävention zu professionalisieren.

## Inhaltliche Leitlinien

Der erste Abschnitt hatte als Zielsetzung, die eigene Betroffenheit wahrzunehmen und einen Einblick in exemplarische theologische Spannungsfelder zu erhalten.

Nach einem einführenden Überblick zur aktuellen Präventionsarbeit in deutschen Diözesen, zu Eckwerten und zur gesamtgesellschaftlichen Wahrnehmung von sexualisierter Gewalt (*Stephan Menne*) führte die Lektüre von Psalm 55 als Text eines Opfers von Missbrauchserfahrung (*Dr. Katrin Brockmüller*) zu intensiven Gesprächen. Am zweiten Tag arbeitete die Kursgruppe an theoretischen Differenzierungen des Begriffs „Opfer“ sowie deren Verwendung in theologischen und kirchlichen Texten (*Dr. Maria Katharina Moser*) und war dadurch höchst sensibilisiert für die Einführung in „blinde Flecken in der Moraltheologie“ (*Prof. Dr. Stephan Goertz*). Vor allem die Frage nach der Begründung der Moral wurde heftig diskutiert. Ein Blick in die unterschiedlichen Deutungen des Kreuzestodes Jesu in neutestamentlichen Schriften (*Prof. Francois Vouga*) eröffnete am nächsten Tag Perspektiven für eine Verkündigung ohne Leidensverherrlichung und verfehlte Opfertheologien.

Der zweite Abschnitt hatte als Zielsetzung, die „Bausteine“ für eine präventive Pastoral und Theologie zu benennen und vorzubereiten.

Nach einer Verknüpfung der Themen des ersten Abschnitts mit den je persönlichen und beruflichen Erfahrungen der Zwischenzeit las eine professio-

nelle Sprecherin (*Elisabeth Verhoeven*) biblische und literarische Texte zum Thema. Im Zentrum standen 2 Sam 13, das Märchen „*Allerleirau*“ sowie Gebete von Carola Moosbach. Emotional waren das sicher die intensivsten Stunden der Fortbildung. Sie eröffneten die Frage, ob und wie solche oder ähnliche literarische Auseinandersetzungen einen Ort in der Pastoral finden könnten.

Es folgte ein Überblick zur Resilienzforschung und deren religionspädagogische Konsequenzen sowie die Arbeit an eigenen Praxisbausteinen und deren kollegiale Beratung.

## Reflexionen

Die Teilnehmenden begrüßten vor allem den theologischen Zugang zum Thema, der nach „Zahlen und Fakten“ und „Notfallplänen“ auch Handlungsmöglichkeiten im normalen pastoralen Alltag aufzeigte. Des Weiteren wurden die begrifflichen und theologischen Differenzierungen als Erweiterung der persönlichen Ausdrucksfähigkeit und damit auch als Erweiterung des pastoralen Selbstverständnisses wahrgenommen. Insgesamt äußerten die Teilnehmer/-innen eine hohe Zufriedenheit mit der Fortbildung und bezeichneten sich als motiviert und mit Energie für aktives präventives Handeln ausgestattet, das sie nun auch mit ihren eigenen Quellen und Traditionen mehr verknüpft erleben.

Für die Leitung war es ein „Balanceakt“ in zweifacher Hinsicht, zum einen die Theologie nicht in der Theorie aufzulösen, sondern an das pastorale Handeln anzubinden, und zum anderen nicht in der Kritik stecken zu bleiben, sondern den Teilnehmern/Teilnehmerinnen kreative Zugänge zur eigenen Tradition zu ermöglichen.

Trotzdem waren die Tage nur ein Anfang. Es bleibt die Frage: „Was will uns Gott mit dieser Krise sagen?“<sup>3</sup> Jetzt ist Zeit für Demut, aus der bereits Mut zur Umkehr und Veränderung innerhalb der Kirche wächst<sup>4</sup> – und damit wünschenswerterweise auch die Bereitschaft zu einem engagierten Einsatz für eine nachhaltige Themenpräsenz zu Missbrauch und sexualisierter Gewalt.

<sup>3</sup> Vgl. erneut Karl Hillenbrand, *Sich den dunklen Seiten der Kirche stellen*, in: Wunibald Müller – Myriam Wijlens (Hg.), *Aus dem Dunkel ans Licht. Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft*, Münsterschwarzach 2011, 227–232, hier 232.

<sup>4</sup> Vgl. Hillenbrand, *Sich den dunklen Seiten der Kirche stellen* (s. Anm. 3) 232.

Die beschriebene Fortbildung wird in ähnlicher Form vom 12. bis 14. März 2013 unter dem Titel: „*Du wirst nicht mehr stumm sein (Ez 24,27). Bausteine für eine präventive Theologie und Pastoral*“ erneut angeboten werden (vgl. [www.tpi-mainz.de](http://www.tpi-mainz.de)).

Dr. Katrin Brockmüller  
 Dozentin am Theologisch-Pastoralen Institut für berufsbegleitende Bildung  
 der Diözesen Limburg – Mainz – Trier  
 Große Weißgasse 15  
 D-55116 Mainz  
 Fon: +49 (0)6131 27088-16  
 Fax: +49 (0)6131 27088-99  
 eMail: [brockmoeller\(at\)tpi-mainz\(dot\)de](mailto:brockmoeller(at)tpi-mainz(dot)de)  
 Web: <http://www.tpi-mainz.de>

Rezension zu:

Patrik C. Höring, *Firmung – Sakrament zwischen Zuspruch und Anspruch. Eine sakramententheologische Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht*

Patrik Höring, Referent für jugendpastorale Grundlagen im Erzbistum Köln und Professor für Katechetik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin, legt mit diesem Buch ein Standardwerk zur Firmung aus praktisch-theologischer Perspektive vor. Diese Studie, mit der sich der Verfasser an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn im Fach Religionspädagogik habilitiert hat, erarbeitet ein Verständnis des Firmsakraments, das der sich abzeichnenden nachvolkskirchlichen Situation Rechnung zu tragen versucht, und leistet damit einen wichtigen Beitrag zur nötigen Weiterentwicklung der Theologie der Firmung.

Höring geht nicht nur von vielfältigen, sondern auch zwiespältigen Erfahrungen mit der Firmung aus: Die Vielfalt drückt sich v. a. in der Fülle unterschiedlicher Materialien und Konzepte zur Firmvorbereitung aus, die von erlebnispädagogischen Modellen über diakonisch, biografisch, biblisch oder gemeindlich orientierte Konzepte bis zur Vermittlung von Glaubenswissen reicht. Die Zwiespältigkeit von firmkatechetischen Erfahrungen wird daran deutlich, dass die Erwartungen der Jugendlichen, die sich zur Firmvorbereitung anmelden, und der Gemeinde oft auseinandergehen („Nach der Firmung ist ja niemand mehr da ...“) und dass häufig eine große Heterogenität innerhalb der Firmgruppe hinsichtlich Voraussetzungen und Bedürfnissen von den (zuallermeist ehrenamtlichen) Katechetinnen und Katecheten zu bewältigen ist. Insgesamt ist zu konstatieren, dass es in der Firmkatechese meistens nicht gelingt, „mit dem, was uns kostbar, ja heilig ist, die Mitte der Firmlinge zu berühren“ (32, Zit. D. Hober); vielmehr entsteht der Eindruck einer „groß angelegten Mogelpackung“, die in eine Firmfeier als „feierlichen Kirchenaustritt“ mündet.

Eine solche Krise in der Praxis ist nach Höring meist auf eine Krise bzw. Unsicherheit in der Theologie zurückzuführen. Die genannten Schwierigkeiten resultieren vor allem in einer mangelnden Klarheit über die Ziele der Firmpastoral, welche wiederum vom ebenfalls nicht geklärten theologischen Verständnis der Firmung abhängig sind. Lange Zeit führte die Firmung eine „kümmerliche Existenz“ (K. Rahner) als vergessenes Sakrament, was mit einer von Hans Küng 1976 bemerkten besonderen Ratlosigkeit der Theologie hinsichtlich der Firmung korrespondiert: „Rätselhaft ist die Entstehung, wechselhaft der Ritus, widersprüchlich die Sinndeutung“ (79). Zwar steht die Firm-



katechese (zusammen mit der Erstkommunionkatechese) heute meist im Zentrum katechetischen Bemühens in den Gemeinden, doch bleibt es im Regelfall bei der Divergenz zwischen den Erwartungen der Gemeinde nach längerfristigem Engagement und den eher individuellen Wünschen der Firmlinge. (An einem individualistischen Sakramentenverständnis ist allerdings eine volkscirchliche Sakramentenpraxis, die den Sakramentenempfang quasi „im Vorübergehen“ ermöglichte, auch nicht ganz unbeteiligt.)

Höring stellt fest, dass es in den ersten Jahrhunderten kein eigenes Sakrament der Firmung gegeben hat; aus heutiger Sicht hat die Firmung durch die Verlagerung an das Ende der Kindheit bzw. in das Jugendalter ihre Funktion als Scharnier zwischen Taufe und Ersteucharistie verloren. Somit ist die Firmung scheinbar folgenlos und eröffnet kein faktisches Mehr an Teilhabe, so dass diese Deutungslücke heute häufig mit der Interpretation eines Sakraments der Mündigkeit am Übergang zum Erwachsenenalter gefüllt wird. Aus dem sakramentengeschichtlichen Durchgang zur Firmung kristallisiert Höring jedoch nicht nur einen, sondern vier Deutungsaspekte bzw. Sinndimensionen der Firmung heraus: die christologische Dimension (Gleichgestaltung mit Christus), die pneumatologische Dimension (Bitte um den Geist), die religions-anthropologische Dimension (Mündigkeit im Glauben) und die ekklesiologische Dimension (höherer Grad an Verpflichtung, Sendung zum Apostolat). Diese vier Dimensionen geben einen möglichen Kriterienkatalog ab, anhand dessen die aktuelle Praxis bewertet werden kann; sie stehen allerdings nicht gleichwertig nebeneinander, sondern die übrigen drei scheinen hingeordnet auf die ekklesiologische Dimension. Höring schlägt vor, Firmung vor allem als „Bereitschaftserklärung und Beauftragung zum Apostolat“ (225) zu verstehen, womit er kein neues und ebenso wenig ein exklusives Verständnis der Firmung vertritt – jedoch eines, das einer Kirche in nachvolkscirchlichen Zeiten gut zu Gesicht steht. Diese Deutung ist nicht so zu verstehen, dass die Firmung die (einzige) Grundlage des Laienapostolats oder gar ein „Sakrament des Apostolats“ wäre, sondern die Verpflichtung zum Apostolat ist grundsätzlich schon mit der Taufe gegeben. Es gilt vielmehr: „Die Firmung fügt der Taufe nichts Neues hinzu, wohl aber bietet sie die Gelegenheit, das in der Taufe Unmündiger Vollzogene erneut zu bestätigen und zu bejahen“ (187).

Was genau ist nun unter Apostolat zu verstehen? Nach „Evangelii nuntiandi“ ist mit dem Apostolat jene Phase gemeint, die auf den „Empfang der Zeichen“ (EN 24) (d. h. die Feier der Sakramente) folgt und sich in der (erneuten) Selbstevangelisierung und dem unspektakulären, stillen „Zeugnis des Lebens“ (EN 22; 41) ereignet. Firmung ist also viel mehr als eine individuelle Stärkung an einer Lebenswende (wobei noch zu fragen wäre, ob es im Hinblick auf die Entstrukturierung des Jugendalters eine solche Zäsur im Empfinden der Jugendlichen überhaupt noch gibt); die Akzentsetzung auf das

Apostolat soll genauso wenig eine Rekrutierung für die Gemeinde legitimieren noch zur Produktion von „Turbokatholiken“ aufrufen. Höring versteht Firmung als Sendung zum Apostolat buchstäblich als eine „Zumutung“, als eine Zusage, Geiststräger zu sein, etwas zu können und gebraucht zu werden. „Die Beauftragung in der Firmung [...] ist eine umfassende Sendung, die keine andere Existenzweise erfordert als die des christlichen Menschseins.“ Es geht hier „um nicht mehr und auch nicht weniger [...] als um die Verwirklichung des Christseins an jenem Ort, an dem der bzw. die Einzelne als Mensch lebt“ (191).

Hinter Hörings Ansatz steht ein Verständnis der Firmung, das ihre sakramentale Doppelstruktur als Zuspruch und Anspruch, als Indikativ und als Imperativ ernst nimmt, so wie jedes Sakrament in der Spannung zwischen „binnenkirchliche[r] Vergewisserung und diakonische[r] Vergegenwärtigung“ (207) steht. Firmung ist also die „retrospektiv-anamnetische Vergewisserung des Geistes Gottes“ (ebd.), so dass die Firmkatechese vor allem als mystagogische Einführung in Formen christlicher Spiritualität, in eine Mystik des Alltags zu verstehen ist. Oder anders gesagt: „Sakrament feiern heißt, sich das Handeln Gottes gefallen lassen“ (151). Gleichzeitig ist Firmung die „prospektiv-epikletische Bitte um den Heiligen Geist für das weitere Leben als Christ/Christin“ (207), die den Aufruf zu einer Antwort auf das Leben ermöglichende Wort Gottes impliziert. Dieses Bewusstmachen der Doppelstruktur der Firmung kann sowohl vor einer „gnadentheologischen Verengung“ (Ausblendung der menschlichen Seite des sakramentalen Geschehens, 75f.) als auch vor einer „anthropologischen Verkürzung“ (Sakrament als Lohn für menschliche Leistung, 76–78) bewahren.

Als Fazit ist festzuhalten, dass in Hörings Neuansatz vor allem drei Aspekte wichtig sind: „die enge Verbindung und gegenseitige Verwiesenheit von Leben und Glauben, die elementare Bedeutung der Gottesbeziehung [und] die Nachordnung von Gemeinde als Weg und Mittel, nicht als Ziel der Katechese“ (149). Höring betont, dass seine Überlegungen „keine neue katechetische Methodologie [...] und erst recht kein Patentrezept für das Gelingen von Katechese“ sein wollen (266); vielmehr geht es ihm um eine Haltung, die sich aus dem hier dargelegten Verständnis der Firmung für die Firmvorbereitung und den Empfang der Firmung ergibt.

Entsprechend verzichtet Höring – sinnigerweise – auch darauf, ganz genaue und konkrete Empfehlungen abzugeben. So etwa wird die Frage nach dem angemessenen Firmalter – bei einer deutlichen Tendenz zum frühen Erwachsenenalter und einer Abkehr von einer jahrgangsweisen „Erfassung“ – letztlich nicht entschieden. Wichtig sind aber z. B. seine Hinweise auf die Möglichkeit der Delegation der Firmspendung und auf die Differenzierung

zwischen evangelisierendem und katechetischem Handeln, aber auch zwischen katechetischem Handeln und schulischem Unterricht.

Ein Desiderat bleibt die Klärung dessen, was konkret(er) unter ‚Apostolat‘ verstanden werden kann – es ist sicherlich mehr als die Wahrnehmung bestimmter Ämter in Gemeinde und Kirche (vgl. 200). An dieser Stelle ist die Pastoral als Ganze gefragt, neu zu vermitteln – oder auch erst zu entdecken –, was Christsein im (säkularen) Alltag bedeuten könnte. Nicht zu verhehlen ist auch, dass Höring ein sehr anspruchsvolles Konzept der Firmung entwickelt, das sicherlich nur für eine relativ kleine Gruppe von Aspiranten in Frage kommt. Dies ist jedoch insofern nicht als ein Manko anzusehen, als die Firmung für den Einzelnen keine Heilsnotwendigkeit ist. Wohl aber ist es nötig, verstärkt über neue Wege der Erstverkündigung für diejenigen nachzudenken, die einen solch ambitionierten Weg nicht gehen wollen oder können.

Patrik C. Höring, Firmung – Sakrament zwischen Zuspruch und Anspruch. Eine sakramententheologische Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht, Kevelaer: Butzon & Bercker 2011, 304 S., 39,90 € (D). ISBN: 978-3-7666-1488-9

Dr. Tobias Kläden  
Referent für Pastoral und Gesellschaft  
Katholische Arbeitsstelle für Missionarische Pastoral (KAMP) e. V.  
Holzheienstr. 14  
D-99084 Erfurt  
Fon: +49 (0)361 541 491-31  
Fax: +49 (0)361 541 491-90  
eMail: [klaeden\(at\)kamp-erfurt\(dot\)de](mailto:klaeden(at)kamp-erfurt(dot)de)  
Web: [www.kamp-erfurt.de](http://www.kamp-erfurt.de)