

„Unsere Übergangszeit erfordert Übergangslösungen“ – Für eine provisorische Pastoral

von Andreas Wollbold

Kurzinhalt – Summary:

Handeln schließt die Erfahrung ein, dass das eigene Planen an der „Heimtücke“ der Wirklichkeit zerbricht, besonders in den augenblicklichen Übergangssituationen der Pastoral. So legt sich ein Verzicht auf einheitliche Lösungen nahe. René Descartes skizziert dagegen im dritten Buch seines ‚Discours de la méthode‘ eine provisorische Moral, die mit ihren vier Maximen der Lebenswelt, der Kontinuität, der realistischen Selbstbegrenzung und der prozesshaften Suche nach Lösungen auch die Pastoral inspirieren kann.

To act presupposes the experience that one's own act of planning suffers under the wickedness of reality; this is true especially during those present times of transition in the pastoral field. Declining universal solutions is a likely consequence. René Descartes, on the other hand, drafts a skeleton of a provisional morality in the third book of his ‚Discours de la méthode‘; the four maxims of the experienced world, continuity, realistic self-containment, and procedural search for solutions, which are all based on this morality can also be inspirational for the pastoral practice.

Kaum eine Analyse heutiger Pastoral weist nicht darauf hin, in einer Zeit des Übergangs zu leben. Überkommene volkscirchliche Strukturen brechen weg, aber ihre Verhaltensweisen dominieren noch weitgehend Strukturen, Aufgaben und Erwartungen. So kommt es zum fatalen Eindruck, man pflege das Gestern, anstatt das Morgen zu gestalten. Aber Not lehrt planen, und so steht der Praktiker vor einer Fülle von Modellen und Visionen, welche die gegenwärtige Komplexität auf ein einheitliches Zukunftsbild hin verändern wollen, so unterschiedlich diese im einzelnen ausfallen: „Von der Volks- zur Gemeindekirche“, „Aus Objekten müssen Subjekte werden“, „Für eine gestufte Kirchengliedschaft“, „Keine Sakramente für Ungläubige“, „Für eine Schlankheitskur kirchlicher Institutionen“ usw.

Doch was sollen wir tun? Diese einfache Frage erweist sich als heimtückisch im wahrsten Sinn des Wortes¹: Sie enthüllt die verheimlichte, die bis dahin verhüllte Wucht des ‚tucs‘. ‚Tuc‘ meint den hinterlistigen, unvermuteten Schlag, also hier den Aufschlag auf den Boden der Tatsachen – klassisch formuliert im Monolog Wallensteins in Schillers ‚Wallensteins Tod‘:

¹ Vgl. Hermann PAUL: *Deutsches Wörterbuch*. 9. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1992, 385, 397 und 910.

„In meiner Brust war meine Tat noch mein:
Einmal entlassen aus dem sichern Winkel
Des Herzens, ihrem mütterlichen Boden,
Hinausgegeben in des Lebens Fremde,
Gehört sie jenen *tück'schen* Mächten an,
Die keines Menschen Kunst vertraulich macht“.²

Genau an diesem Aufschlag aber könnte man den ‚locus theologicus‘ der praktischen Theologie als Theorie der Praxis suchen. Denn wer handelt, tritt in ein eigenes, sein Planen erschlagendes Gefüge von Wirklichkeiten ein. Kaum fängt man mit frischem Mut an und zerschlägt den gordischen Knoten, entpuppen sich die dabei vorgeschlagene Lösungen als Besen des Goethe'schen Zauberlehrlings, der durch das Zerschlagen nur doppelt eifrig die Katastrophe betreibt. Kurz: Handeln führt zu ungeahnten Verwicklungen, und am Ende bleibt oft nur noch der Ruf nach dem alten Hexenmeister (gleich welchen Namens).

Ein klares Ziel vor Augen zu haben, wissen zu wollen, auf welche Karte man setzen soll, das ist zwar sicher ganz menschlich. Es ist jedoch in einer hochdifferenzierten Gesellschaft nur um den Preis von Realitätsblindheit zu verwirklichen. Denn ihre Subsysteme wie Wirtschaft, Politik, Medien, Wissenschaft oder eben auch Religion können ihre Identität allein in komplexen, nur teilweise überschaubaren Interaktionen mit anderen Systemen verwirklichen. Was also etwa in der Politik das typische „Durchwursteln (muddling through)“ demokratischer Regierungen ausmacht, was es in der Wirtschaft immer schwerer macht, eindeutig Verantwortliche für bestimmte Entwicklungen zu benennen, das macht auch vor den Kirchen nicht halt. Hier begegnet es heute vor allem als die Last ungleichzeitiger, uneindeutiger oder unübersichtlicher Bedingungen der Pastoral. Sie auszuhalten, so meine These, ist die Voraussetzung eines sachgemäßen, nicht autoritativen Umgangs mit Übergangssituationen. Nur daraus kann eine respektvolle, nicht vereinheitlichende Entwicklung entstehen. Demgegenüber ist aber zunächst die Problematik einheitlicher Lösungen kurz in Abschnitt (1.) zu skizzieren, die sich jedoch in Abschnitt (2.) von der Bedeutung provisorischer Lösungen abhebt. Diese werden in Abschnitt (3.) unter Anregung von vier Maximen aus René Descartes' ‚Discours de la méthode‘ präzisiert.

² Hervorhebung A. W. Zit. bei Friedrich KAULBACH: *Einführung in die Philosophie des Handelns*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, 87. Das Wort findet sich im vierten Auftritt des ersten Aufzugs.

1. Die Problematik einheitlicher Lösungen

Die Orientierung durch umfassende Prinzipien oder Visionen kann durchaus entlastend erscheinen. Aber genau an der Frage, was denn hier und heute zu tun sei, offenbaren sie auch ihre Zwiespältigkeit. Zu Recht hat Rolf Zerfaß beim Pastoraltheologenkongress 1993 gegenüber einem verbreiteten „Hang zum großen Wurf“ bemerkt, „daß wir Pastoraltheologen uns in den zurückliegenden 30 Jahren fast ausschließlich auf die Produktion von Visionen und weitmaschigen Skizzen der pastoralen Großwetterlage verlegt haben, statt uns kompetent zu machen, die Reformprozesse des ortskirchlichen Formats auch nur zu verstehen“. Positiv verweist er auf Paul Michael Zulehner, der erstmals „Kirchenreform als Inszenierung von Übergängen zu beschreiben“ versucht habe.³ Freilich ist es auch mit dem Bild vom Übergang so eine Sache.⁴ Es setzt ein klares Gestern und Morgen voraus, um nur vorübergehend ein wenig Chaos zu implizieren. Das könnte auch einschließen: Das Jetzt ist zu übergehen, es ist nur gut, wenn es vorüber ist.

Doch abgesehen davon, dass das Gestern der Kirche alles andere als monolithisch war, wie die heutige Katholizismusforschung wieder stärker betont, scheint dadurch auch ihr Morgen unzulässig vereindeutigt zu sein.⁵ Schon Karl Popper ist in seinem Klassiker ‚Die offene Gesellschaft und ihre Feinde‘ gegen ein solches Wissen-Wollen des Geschichtsverlaufs zu Felde gezogen und hat vor der Gefahr eines Zugriffs auf die Zukunft durch wissende Eliten gewarnt.⁶ Praktisch-theologisch hat Dieter Emeis im Blick auf die Sa-

³ ROLF ZERFASS: „Gefährten in der Bedrängnis, in der Hoffnung auf die Gottesherrschaft und in der Geduld in Jesus“ (Offb 1, 9). In: PThI 14 (1994) 119-145, hier 121, unter Hinweis auf Paul M. ZULEHNER: *Pastoraltheologie*. Bd. I.: *Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*. Düsseldorf: Patmos, 1989, 252-277.

⁴ Zur Bedeutung der Kritik impliziter Vorentscheidungen durch Sprachbilder bei der Situationsanalyse vgl. PASTORALAMT DES BISTUMS BASEL (Hrsg.): *»Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit...« Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel*. Solothurn, 1993. Für ein Aushalten der Unterschiedlichkeit der verschiedenen Kirchen als Chance für die Zukunft plädiert Franz-Xaver KAUFMANN: *Zur Zukunft des Christentums. Soziologische Überlegungen*. Schwerte, 1981 (Akademie-Vorträge; 8. Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte), 23: „Ich halte die Ausdifferenzierung unterschiedlicher christlicher Traditionen nicht für ein Unheil (...), sondern als die eigentliche Chance des Christentums an der Schwelle einer entstehenden Weltgesellschaft“. Kaufmann schließt, „daß in einer derart unübersichtlichen Situation wie der heutigen gerade diese Unterschiedlichkeit die höchsten Überlebenschancen bietet“.

⁵ „Skepsis gegenüber den Prognosemöglichkeiten der Sozialwissenschaften“ aufgrund „der Vielschichtigkeit, Differenziertheit und Wandelbarkeit der sozialen Wirklichkeiten“ äußert Franz-Xaver Kaufmann in: DERS.; Johann Baptist METZ: *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*. Freiburg u. a.: Herder, 1987, 55-57, hier 55.

⁶ Karl Raimund POPPER: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. I.: *Der Zauber Platons*. Bd. II.: *Falsche Propheten*. 4. Aufl. München: Francke, 1975. Peter HENRICI: *Aufbrüche christliche Denkens*. Einsiedeln: Johannes, 1978 (Kriterien; 48), 59 f., weist allerdings auf eine Spannung bei Hegel hin: „Die nicht begreifbare Zukunft wird ausdrücklich von der philosophischen Betrachtung ausgeschlossen“. Andererseits drängt Geschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ auf den „wirklichen Fortschritt der Freiheit für die Zukunft“, was

kramentenpastoral am deutlichsten dafür plädiert, die Eigendynamik dieser Übergangszeiten zu respektieren: „Unsere Übergangszeit erfordert Übergangslösungen“. ⁷ Hier ist weiterzufragen: Entspricht ihnen auch eine eigene Form von Problemlösungen?

2. Die Bedeutung provisorischer Lösungen

Im dritten Teil seines ‚Discours de la méthode‘ skizziert René Descartes (1596-1650) eine stilisierte Autobiographie seines Erkenntnisweges. Auf der Suche nach über jeden Zweifel erhabenen Grundprinzipien des Wissens ist ihm bewusst, dafür eine längere Zeit zu benötigen. An anderer Stelle rechnet er sogar damit, dass „mehrere Jahrhunderte verfließen müssen, bevor man aus diesen Prinzipien alle die Wahrheiten so abgeleitet hat, wie sie abgeleitet werden können“. ⁸ Doch was gilt in der Zwischenzeit, eben Übergangsweise? Der Philosoph stellt sich dafür die Aufgabe einer „provisorischen Moral (morale par provision) aus nur drei oder vier Maximen“, wobei er geschickt mit der Doppelbedeutung von ‚provision‘ als etwa Vorläufigem und als Vorrat spielt. Denn diese ‚morale par provision‘ soll als Übergangshaus dienen, „um in der Zeit, da man (sc. am Neubau des Hauses gewisser Wahrheiten) arbeitet, bequem darin Wohnung zu nehmen“. ⁹ Das sei nötig, weil sich die Vernunft (raison) aufgrund des Zweifels wohl eines Urteils enthalten könne, das Handeln (action) aber ständig der Entscheidungen bedürfe, „damit ich nicht davon ablassen sollte, schon jetzt so glücklich zu leben, wie ich das vermöchte“. ¹⁰ Es geht somit um „ein Minimum an Ra-

bei Hegels Nachfolgern den Umschwung zur Praxis der Weltveränderung auslöste.

⁷ Dieter EMEIS: *Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral*. Freiburg u. a.: Herder, 1991, 99. Vgl. ebd., 9-30 „Zur Situation des Übergangs“. Hervorzuheben ist Emeis' grundsätzliche offene Sicht der Zukunft: „Wie diese neue Zeit aussehen wird, können wir nur ahnen. Die künftige Wirklichkeit der Kirche in Europa wird auch davon abhängen, wie wir uns auf den weiteren Weg vom Herrn der Kirche rufen und von seinem Geist führen lassen“. Ein Arbeitskreis der Evangelischen Kirche in der Pfalz zum Pfarrer/Pfarrerinnenbild hat verschiedene Anregungen gegeben, innerhalb der gegebenen Parochialstruktur zu einer „flexibleren Handhabung der pastoralen Dienste“ zu kommen, und sie unter einen programmatischen Titel gestellt: Heidrose GÄRTNER: *Im Bewußtsein der Vorläufigkeit. Heute Pfarrerin und Pfarrer sein*. In: Deutsches Pfarrerberblatt 94 (1994) 159-162, hier 159.

⁸ René DESCARTES: *Die Prinzipien der Philosophie*. Artur BUCHENAU (Hrsg.). Hamburg: Meiner, 1992, XLVI (im Schreiben an Abbé Picot, den Übersetzer der ‚Prinzipien‘).

⁹ René DESCARTES: *Discours de la méthode suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores, de la Vie de Descartes par Baillet, du Monde, de l'Homme et de Lettres*. Geneviève RODISLEWIS (Hrsg.). Paris: Garnier-Flammariion, 1966, 51. Zum folgenden vgl. auch Ursula Pia JAUCH: *Die Stärken einer Ethik der Schwäche. Descartes' Gedanke der „morale par provision“*. In: NZZ (Internationale Ausgabe) 21./22. September 1996, Nr. 220, 66; Robert SPAEMANN: *La morale provisoire de Descartes*. In: ArPh 35 (1972) 353-367; M. GLOUBERMAN: *Cartesian Probability and Cognitive Structure*. In: ZphF 36 (1982) 564-579.

¹⁰ Vgl. Descartes (s. Anm. 9), 51. Auch später unterscheidet Descartes bei der Orientierung des Willens strikt zwischen Lebenspraxis und Betrachtung der Wahrheit: „Caeterum velim ut hic meminertis me, circa ea quae licet amplecti voluntati, accuratissime distinxisse inter usum

tionalität in einer im Hinblick auf die Zweck-Mittel-Zusammenhänge undurchsichtigen Situation“.¹¹ Der weitere Verlauf der neuzeitlichen Wissenschaftstheorie ließ allerdings immer deutlicher hervortreten, dass wie so oft nichts so dauerhaft ist wie ein Provisorium. Tatsächlich besteht heute ein weitgehender Konsens, dass alle synthetische Wirklichkeitserkenntnis allenfalls Wahrscheinlichkeiten erzielen kann, gleich ob man sie nun z. B. Konstrukte, Paradigmen, Sprachspiele, Überzeugungsgeflecht, falsifizierbare Hypothesen oder Regeln nennt. Durch das Wissen um das Vorläufige ihrer Maximen, ohne doch den Anspruch auf eine allmähliche rationale Aufhellung des Undurchsichtigen aufzugeben¹², scheint die provisorische Moral deshalb ohne weitere Begründung geradezu ein Paradigma heutiger Lebensorientierung und, wie gleich zu zeigen sein wird, auch von Maximen der Pastoral zu sein.

Es handelt sich dabei um eine eher lebensweisheitliche Ethik, die nicht so recht zum Etikett von Descartes als einem Rationalisten zu passen scheint. Umso lohnender dürfte es aber sein, mitten in der Zitadelle des ‚clare et distincte‘ ein solches Halbschattengewächs wie die ‚morale par provision‘ zu finden. Nicht der ‚esprit de géométrie‘, sondern Stoisches, Epikuräisches, Klugheitsregeln, ‚bon sens‘ und das Ethos der ‚Essais‘ eines Montaigne stehen ja bei ihr Pate. Sie argumentiert aus Erfahrung und zeichnet sich durch einen besonderen Respekt vor der Wirklichkeit aus, indem sie um die Grenzen der eigenen Vernunft weiß: Handeln ist mehr als in die Tat umgesetztes Denken. Ihr Ziel ist nicht das gewisse, sondern das verantwortliche Tun. Ihre Berechtigung wird von dem französischen Philosophen deutlich ausgesprochen: Jeder Mensch muss handeln, noch bevor der Weg umfassend geklärt ist. Aus zwei Gründen dürfte sich die ‚morale par provision‘ darum auch mit Gewinn in die praktische Theologie hinein zu verlängern lassen:

vitae et contemplationem veritatis“ (II^e Resp., zit. bei René DESCARTES: *Discours de la méthode. Texte et commentaire*. Etienne GILSON [Hrsg.]. 5. Aufl. Paris: J. Vrin, 1976, 232; vgl. die Bemerkungen zum antiskeptischen Hintergrund Descartes‘ bei John COTTINGHAM: *A Descartes dictionary*. Oxford u. a.: Blackwell Reference, 1993 [The Blackwell philosopher dictionaries], 130).

¹¹ Wolfgang RÖD: *Descartes: die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. 2., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage München: Beck, 1982, 38; vgl. insgesamt ebd., 33-45. 159-178.

¹² Aufschlussreich in diesem Sinn ist die spätere Verwandlung der ‚morale par provision‘ in den Briefen an Elisabeth von Böhmen und in den ‚Passions de l‘âme‘, in denen Descartes bereits auf sein Lebenswerk einer rationalen Begründung der Grundprinzipien aufbauen kann. Dementsprechend weicht das Subjektive und Kontingente der Praxisorientierung zunehmend dem Anspruch auf „ein Leben, das vom inneren Licht des Intellekts geleitet ist“. Vgl. Cottingham (s. Anm. 10), 131. In diesem Zusammenhang ist auch die Kritik des Verdachts auf bloßen Konformismus zu beantworten, die sich besonders auf die erste Maxime Descartes stützt. Denn nun vollzieht er eine „entscheidende Gewichtsverlagerung“: Die Entschlossenheit, ohne Prüfung des Wahrheitsanspruchs dem einmal eingeschlagenen Weg zu folgen, weicht „dem Bemühen um richtige Erkenntnis“. Ulrich NOLTE: *Philosophische Exerzitien bei Descartes. Aufklärung zwischen Privatmysterium und Gesellschaftsentwurf*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, 164 f.; vgl. Röd (s. Anm. 11), 159-163.

- Bis heute ringt die Pastoraltheologie um ihren *Status im theologischen Fächerkanon*. Provisorisches Handeln mit seiner Eigendynamik könnte sich als ihr eigener Gegenstand entpuppen. Unterscheidend im heute aufgegebenen Tun, dem Formalobjekt der Pastoraltheologie¹³, wäre dann die „heimtückische“ Andersheit der pastoralen Wirklichkeit. Sie kann darum in gewisser Weise die Einsichten der biblischen oder systematischen Theologie anwenden und braucht nicht selber etwa eine eigene Gemeinde- oder Sakramententheologie zu entwerfen. Doch dieses Anwenden macht sie nun eben nicht zur Anwendungs- (als Verwendungs-, sprich: Durchsetzungs-) Wissenschaft. Angesichts des Handelns wird die Sache der Theologie vielmehr hin und her gewendet, sie kann sich von überraschenden Seiten zeigen, und die anderen Disziplinen werden gut daran tun, das Sperrige dieser sich zeigenden Praxis nicht als bloße Unpässlichkeit abzutun. Und die Pastoraltheologie selbst wäre danach die wissenschaftliche Begleitung der beim pastoralen Handeln gemachten Erfahrungen.
- Zum anderen zeigt sich die vielerorts beklagte Kirchenmalaise als *Normalsituation modernen Handelns*. Dadurch eröffnen sich Möglichkeiten zum Dialog mit anderen Handlungswissenschaften, die bisher noch kaum als Partner der praktischen Theologie in Erscheinung getreten sind. Ohne weitere Erläuterung seien etwa genannt die Chaostheorie, die Modelle zur Erstellung von Ökobilanzen oder die zur Bestimmung von nicht geldlich zu ermittelnden Werten öffentlicher Güter, die Informationsökonomie zum Handeln bei unvollständigen Informationen¹⁴ – über den Kreis von Wirtschaftswissenschaftlern hinaus bekannt geworden durch den Nobelpreis von 1996 an William Vickrey und James A. Mirrlees – oder die mathematische Knotentheorie, die etwa in der Lage ist, über die Verdrehung verkochter Spaghetti zuverlässige Aussagen zu machen... Allein die Objektivierbarkeit und die hohe Effizienz der dabei jeweils vorgetragenen Lösungen würde zu einem Transfer auf kirchliche Bedingungsfelder einladen.

Aber benötigt dann das Provisorische als Wirklichkeit ‚sui generis‘ überhaupt noch eine theologische Begründung? Ist eine provisorische Pastoral letztlich mehr als die Auslegung des Satzes „Erstens kommt es anders, zweitens als man denkt“? Für die einzelnen Maximen ist im Abschnitt (3.) jeweils nach einem theologischen Fundament zu suchen, hier muss ein Hinweis gleichsam auf die Mentalität genügen, die mit dem Provisorischen sympathisiert. Es akzentuiert nämlich das Unversöhnte, das Abständige in der Kirche, eine Dimension, die auch in der praktisch-theologischen Diskussion noch deutlicher beachtet werden könnte. Beide Testamente der

¹³ Vgl. Heinz SCHUSTER: *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*. In: HPTTh I, 93-114, bes. 98-100.

¹⁴ Eine aufschlussreiche Zusammenstellung von Methoden der Bewertung von Ökosystemen und deren Messung unter ungewissen Bedingungen gibt Sabine U. O'HARA: *Discursive ethics in ecosystems valuation and environmental policy*. In: *Ecological Economics* 16 (1996) 95-107. Sie bleibt gegenüber diesen Methoden jedoch recht kritisch, da sie oft einseitig bleiben oder fragmentierende Denkweisen gebrauchen, die das Ökosystem erst gefährdet haben, und da sie Experten vor Betroffenen bevorzugen. O'Hara schlägt selber ein diskursethisches Modell nach Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vor, in dem ein interdisziplinärer Dialog möglich, verdeckte ethische Vorentscheidungen einzelner Ansätze aufgedeckt, die Expertenrunde aufgebrochen und die Ungewissheit nicht vorschnell durch eine Kontrollillusion aufgehoben werden sollen. Als Beispiel berichtet sie von den ‚Environmental Round Tables‘ des ökumenischen ‚New York State Council of Churches‘.

Bibel durchzieht es ja wie ein roter Faden, das Volk Gottes zeigt sich häufig als ein untreues Volk, als ein Volk von Sündern, die ihre eigenen Pläne an die Stelle der Pläne Gottes setzen. Gibt es also Zukunft für das Volk Gottes nur aus dem verborgenen ‚mysterium‘, dem Heilsplan Gottes, somit nur im glaubenden Sich-Überlassen, dann sind Pläne, Pastoralpläne zumal, doppelt durchkreuzt: Sie stehen unter dem Vorbehalt, dass man Gottes Pläne nicht wissen, sondern nur glaubend mitvollziehen kann. Und sie stehen unter dem Vorbehalt, dass das Gerade, das Geradlinige dieser Pläne immer wieder von Menschen verkrümmt wird (im Gegensatz zu Gottes Handeln, vgl. Is 40, 4). So ist das Nicht-Planbare geradezu eine ‚nota Ecclesiae‘ in der menschlichen Erscheinung und Praxis der Kirche. Positiv bedeutet dies die Erfahrung, dass Handeln stets über sich selbst hinaus verweist und darin zu einem Ort des Handelns Gottes werden kann.¹⁵

3. Grundregeln provisorischer Lösungen

Nach diesem ersten Blick auf die Bedeutung provisorischer Lösungen lassen sich nun aber auch konkretere Handlungsorientierungen für sie angeben. Dabei können die vier Maximen leitend sein, die Descartes ebenfalls im dritten Teil seines ‚Discours‘ vorstellt. Diese Maximen sind eher als erste Orientierung und als Anregung zum Weiterdenken, nicht aber als erschöpfendes Regelsystem verstanden. Descartes selber verzichtet ja auf jede nähere Begründung. Seine vier Maximen sind zunächst darzulegen, um dann abschließend zu einigen Verlängerungen in die pastorale Praxis zu kommen.

Die erste Maxime – man könnte sie die Maxime der Lebenswelt nennen – besagt, sich an die jeweiligen Landesgesetze und -sitten zu halten. Die zweite Maxime fordert, bei Alternativen die wahrscheinlichere zu wählen, auf jeden Fall dann aber bei den einmal getroffenen Entscheidungen wie bei etwas Gewissem zu bleiben; das wäre die Maxime der Kontinuität. In ihr

¹⁵ Von daher wäre auch die Frage nach der Handlungstheorie neu zu stellen, die der praktischen Theologie zugrunde liegen kann. Neben der z. Zt. sicher dominanten Theorie des kommunikativen Handelns nach Jürgen Habermas dürfte sich die Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Pragmatismus (die sich im Tun erweisende Wahrheit) und vor allem mit Maurice BLONDEL: *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. 3. Aufl. Paris: P.U.F., 1973, lohnen, welche die Transzendenz des Handelns in bisher nicht eingeholter Weise bis an die Schwelle der Offenbarung führt. Denn in der erfahrenen Differenz zwischen Subjekt und Geschehen, also zwischen ‚volonté voulante‘ und ‚volonté voulue‘, transzendiert sich das Subjekt jeweils selbst und erfährt sich darin auf den Gott der Offenbarung verwiesen. DERS.: *Der Ausgangspunkt des Philosophierens*. In: DERS.: *Der Ausgangspunkt des Philosophierens. Drei Aufsätze*. Übersetzt und herausgegeben von Albert RAFFELT und Hansjürgen VERWEYEN unter Mitarbeit von Ingrid VERWEYEN. Hamburg: Meiner, 1992 (Philosophische Bibliothek; 451), 69-127, bietet einen für unseren Zusammenhang vielversprechenden Ansatz, Denken (in den ‚modi‘ der die einzelne Tat planenden Prospektion und der sie nachträglich in einen weiteren Zusammenhang stellenden Reflexion) und Handeln als sich verschränkende Einheit zu verstehen.

spiegelt sich am offenkundigsten die zeitgenössische Diskussion um den Probabilismus. In unserem Zusammenhang bedeutsamer ist jedoch die Aussage, nach der Handeln einen eigenständigen Wirklichkeitsbereich darstellt: „Die Handlungen des Lebens dulden oft keinen Aufschub“. Die Gewissheit ihrer Richtigkeit besteht nicht im umfassenden Wissen des Richtigen, sondern in der Verantwortbarkeit des Entscheidungsprinzips.¹⁶ Die dritte Maxime, die der realistischen Selbstbegrenzung, verlangt, „lieber sich selbst zu überwinden als das Geschick, und lieber meine Wünsche zu ändern als die Ordnung der Welt“. Darin ist die „Heimtücke“, die Andersheit der Wirklichkeit angesprochen, auf die hin sich Verstand und Wille zurücknehmen müssen. Schließlich trifft Descartes für sich persönlich die Option, die Pflege der Vernunft (*cultiver ma raison*) zum Lebensinhalt zu machen, um dadurch nach und nach eigenständig Wahrheit zu erkennen. Man kann dies als eine vierte Maxime verstehen, ja sie ist die Pointe der drei vorangegangenen Maximen.¹⁷ Denn deren Realismus dient letztlich der Möglichkeit eines allmählichen Erkenntnisgewinns. Gerade um dieses Motiv willen, frei für die Suche nach einem vernunftgemäßen Weg zu werden, dürfte es sich lohnen, die vier Maximen auf den Umgang mit unübersichtlichen pastoralen Situationen zu übertragen.

1. Die *Maxime der Lebenswelt*¹⁸ geht davon aus, dass Handeln immer schon von Orientierungen, Anpassungen und Erfahrungen der Beteiligten geprägt ist. Was für eine theoretische Reflexion auf Begründungszusammenhänge des rechten Handelns nicht ausreicht, stellt doch für das je jetzt aufgegebene Handeln selbst einen Entdeckungszusammenhang dar. D. h. in einer gedeuteten, vertrauten Lebenswelt verliert die Wirklichkeit wenigstens etwas von ihrer Heimtücke und wird zu meiner Wirklichkeit. Das darin Be-

¹⁶ Descartes wählt dafür den anschaulichen Vergleich von Menschen, die sich im Wald verirrt haben. Sie gehen am besten stetig in eine Richtung und dürfen auch nicht stehenbleiben, dann werden sie am ehesten aus ihm herausfinden.

¹⁷ „Außerdem gründeten sich die drei vorhergehenden Regeln allein auf meinem Plan fortzufahren, mich zu unterrichten; denn da Gott jedem von uns ein Licht gegeben hat, Wahres und Falsches zu unterscheiden, so glaubte ich nicht, ich dürfte mich mit den Ansichten anderer nur einen Augenblick zufriedengeben ohne den Vorsatz, mein eigenes Urteil zu ihrer Prüfung zu benutzen, sobald die Zeit reif sein würde“ (*Discours III*, 5. Zit. nach der Übersetzung in René DESCARTES: *Discours de la Méthode*. Französisch-deutsch. Nachdruck. Hamburg: Meiner, 1990 [Philosophische Bibliothek; 261], 45). Insofern nimmt die vierte Maxime tatsächlich eine Sonderstellung ein, aber nicht weil sie nur „halbherzig mitgezählt“ wird (so Nolte [s. Anm. 12], 165), sondern weil die drei ersten Maximen nur den Boden für die Lebenswahl der vernünftigen Wahrheitssuche bereiten (wiederum zutreffend streicht Nolte [s. Anm. 12], 98-111, Parallelen und Unterschiede zu den Exerzitien des Ignatius heraus).

¹⁸ Auch im Sinn Husserls als vorrationale Erschlossenheit der Welt, nicht in dem Habermas' als Raum, in dem Verständigung möglich ist (vgl. Ilja SRUBAR: *Zur Genese und Bedeutung des Lebensweltbegriffs*. In: *ErwB* 39 [1993] 54-57). Grundlegend zur Auseinandersetzung mit dem Lebensweltbegriff vgl. Thomas HENKE: *Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetherapie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzepten*. Würzburg: Echter, 1994 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge; 14).

währte darf deshalb den Status von ‚prima facie‘-Gewissheiten beanspruchen. Das Gewachsene, das schlichte Sosein z. B. der Kindertaufpraxis, bestimmte Traditionen und Strukturen der Pastoral wie das Parochialprinzip dürfen somit ohne Gewissensbisse, wie Descartes hervorhob, vollzogen werden. Das enthebt keineswegs der kritischen Reflexion auf sie, sondern gibt ihr einen Ausgangspunkt.¹⁹ Pastorale Veränderung sollte deshalb an den gemachten Erfahrungen anknüpfen, also an dem, was sich an Lebensentwürfen und -stilen der verschiedenen Beteiligten darin zeigt.²⁰ „Von daher ist es notwendig,“ sagt Josef Müller im Anschluss an Linus Bopp, „Pastoral und Seelsorge dorthin zu bringen (u. U. zurückzubringen), wo sich sowohl das Leben der Menschen als auch die Absichten Gottes begegnen“. Er nennt dies eine „Pastoral im Lebenszusammenhang“.²¹

Tatsächlich können wir dagegen inzwischen einen deutlichen Überhang der Reflexion gegenüber der Erfahrung verzeichnen. Dominant in der Bistumsöffentlichkeit sind Papiere von Fachleuten der bischöflichen Behörde, von Räten und Arbeitskreisen, in denen zwar viel über, aber wenig mit den Erfahrungen aus den Gemeinden reflektiert wird. Kein Wunder, dass sich manches als eher kurzatmig erweist und etwa die Konzepte zur kooperativen Pastoral fast überall Akzeptanzprobleme haben. Ein Grund könnte tatsächlich darin liegen, zu wenig mit der Lebenswelt der Betroffenen verknüpft zu sein.²² Daraus folgt etwa zum Thema Theologenausbildung: Qualifikationen, Pastorkurse, Praktika, Praxisbegleitung, Berufseinführung und erste Dienstjahre von Theologen sollten m. E. sparsamer mit globalen Seelsorgstheorien umgehen. Weniger die Träume von der ganz anderen Kirche könnten die jungen Theologen für den Sprung ins kalte Wasser erwärmen,

¹⁹ Schon das Offenbarungsgeschehen ist zwar „neuer Wein in neuen Schläuchen“ (Mt 9, 17), aber es erweist sich gerade in seiner unableitbaren Neuheit als Summe des „Neuen und Alten“ (Mt 13, 52), nämlich als je tiefere Erfüllung der bisherigen Geschichte des Volkes Gottes und seinem Reflex in der Schrift. Insbesondere das Ineins der beiden Testamente ist nie zu überspringen.

²⁰ Descartes zielt dabei ausdrücklich auf die im Handeln vollzogenen Sinngestalten anstelle der bloß behaupteten ab: „je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient (...) car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre.“ (Descartes [s. Anm. 17], 52).

²¹ Josef MÜLLER: *Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge*. Graz u. a.: Styria, 1993, 24 f., unter Hinweis auf Linus Bopps Wort: „Seelsorge muß stets ausgehen vom ganzen, vom ungeteilten Leben“ (vgl. Linus BOPP: *Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft. Eine Einführung in die pastoraltheologischen Grund-Sätze und die seelsorgewissenschaftlichen Grund-Fragen*. München: Kösel; Pustet, 1937 [Neue Seelsorge; 1], 61, wo er vom „Bedürfnis nach einer lebensvollen Ganzheit“ spricht). Zum Ansatz Bopps vgl. die Beiträge des Fachsymposiums aus Anlaß des 25. Todestages des Freiburger Pastoraltheologen am 6.12.1996: Josef MÜLLER; Paul WEHRLE; Philipp MÜLLER (Hrsg.): *Hören und Dienen. Pastorales Handeln im Umbruch*. Freiburg, 1997 (Freiburger Texte; 27), 7-35.

²² „In einem unmittelbaren Sinne dysfunktional ist die Bürokratisierung der Kirchenverfassung im Hinblick auf die Aufrechterhaltung eines sozialen Substrats des Christentums“, gibt Franz-Xaver KAUFMANN: *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg u. a.: Herder, 1979, 141, zu bedenken.

sondern die Lust an der Sache: genau auf die Strudel und Strömungen dieser Lebenswelten hinzuschauen, sich mit ihnen bewegen zu lernen und sich so freizuschwimmen. Begleitung könnte helfen, das Erlebte zur Sprache zu bringen und darüber mit anderen ins Gespräch zu kommen.

2. In der *Maxime der Kontinuität*²³ wird das eigenständige Problem des Handelns thematisiert: Heute kommen Eltern zum Seelsorger und bitten um die Taufe. In dieser Woche noch stehen u. a. Krankenbesuche, Religionsunterricht und zwei Beerdigungen an, und ein Brautpaar kommt bereits mit einem fertigen Termin für das Hochzeitsessen. Bei allem, was ein Seelsorger zu tun hat, weiß er, dass alles auch ganz anders sein könnte. Aber sein Wirken kann er nicht aufschieben, bis er sicher weiß, wie es anders sein sollte. Diese Maxime der Kontinuität erlaubt es ihm deshalb, zunächst beim Gegebenen zu bleiben, bis sich eine wahrscheinlichere Lösung angeboten hat. Christlich entspricht ihr die Haltung, sich vom Geist in die volle Wahrheit einführen zu lassen (vgl. Joh 16, 23), ja ihr letztes Wort wird wie das des Täufers Johannes oft nur in der Frage bestehen: „Bist du es, der da kommen soll?“, eine allerdings nicht resignierte Frage, sondern eine solche, die die Augen für die ersten Anzeichen des anbrechenden Reiches offenhält (vgl. Mt 11, 2-6).

So führt Kontinuität die erste Maxime der Lebenswelt weiter. Sie erscheint besonders in der Gemeindepastoral hilfreich, für die uneindeutige Mischsituationen typisch sind. So wird ein Seelsorger bei einem Kasualgespräch häufig in drei Rollen angesprochen: als Repräsentant der Kirche, als Vertrauensperson und als Verantwortlicher des Ritus.²⁴ Misst man das Gespräch dagegen allein am Idealbild eines therapeutischen Gesprächs, wird man es nur als defizitär erleben, wenn die Gesprächspartner plötzlich zu praktischen Fragen der Feier überwechseln oder der Hausbesuch wider Willen einen visitorischen Charakter annimmt, nämlich um sozusagen amtlich zu bestätigen, dass in der Familie alles in Ordnung ist. Kontinuität, also hier die Annahme des Vielerleis der sich bietenden Rollenerwartungen, könnte dagegen helfen, die Chancen einer typischen Alltagskommunikation zu nützen.

3. Die *Maxime der realistischen Selbstbegrenzung* verlängert wiederum das in der zweiten Maxime Gesagte. Sie fordert, dem eigenen Denken und Planen Grenzen zu setzen, um die Vielfalt der Wirklichkeit zur Geltung kommen zu lassen, ihre Zwiespältigkeiten auszuhalten und Selbstdarstellungen zu vermeiden. Damit ist auch das Thema Macht in der Kirche angesprochen. Infolge der De-Institutionalisierung der Religion haben vor allem

²³ Röd (s. Anm. 11), 35, nennt die zweite Maxime die „Regel der Entschlossenheit“ und die dritte die „Regel der stoischen Grundhaltung“.

²⁴ Nach David J. ATKINSON: Art. „Bereavement“. In: DERS. u. a. (Hrsg.): *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*. Downers Grove (Ill.)-Leicester: Inter-Varsity Press, 1995, 190-192, hier 191, wird der Seelsorger im Trauerfall als „representative“, „reconciling“ und „ritual“ erfahren. Dasselbe gilt sicher für viele Kasualgespräche.

priesterliche Seelsorger einen Verlust an Einfluss und Prestige hinnehmen müssen. So besteht die Gefahr, diese Marginalisierung durch forcierte Machtausübung zu kompensieren. Dies geschieht vorwiegend dort, wo Kirche noch ein weitgehendes Monopol besitzt, nämlich in lebenswichtigen Feiern. Wieviele Kämpfe werden etwa um die Kleider bei der Erstkommunion ausgetragen, um die Videokamera bei der Hochzeit oder um die Beerdigung aus der Kirche Ausgetreter. Nicht dass die damit verbundenen Fragen unwesentlich wären, aber die häufig fehlende Kompromissbereitschaft und der Verzicht auf Lösungen durch Verständigung stimmen doch bedenklich. Nicht selten dürfte nämlich die Suche nach den genannten einheitlichen Lösungen dabei eine große Rolle spielen.

Diese Maxime könnte auch das neue Zauberwort, die ‚Vision‘, erden. Nur eine überzeugende Kirchenvision, so heißt es häufig, könne zur notwendigen Erneuerung motivieren²⁵. Nun ist ‚Vision‘, wenn ich recht sehe, ein Re-Import in die Theologie. Nachdem Betriebswirtschaft und Management den ‚human factor‘ wiederentdeckt haben, ist ein Leiter mit einer Vision das Idealbild eines Geschäftsführers. Er erspürt Marktlücken und vermittelt eine entsprechende Betriebsphilosophie, die ‚corporate identity‘. Zurückgewendet in die Pastoral, war ‚Vision‘ nun bereichert um die Frische und den Innovationsgeist freien Unternehmertums. Freilich zeichnet sich eine unternehmerische Vision durch eine möglichst genaue Entsprechung zwischen Marktbedürfnissen und Produkt aus, während eine theologische Vision gerade das in einer gegebenen Umwelt Unmögliche aus Gottes ungeahnten Möglichkeiten erschaut. Es geht ihr um den unplanbaren Einbruch des Reiches Gottes und nicht bloß um seinen immer schon offenliegenden ‚Horizont‘, auf den hin Kirche innerweltlich Nötiges in die Tat umsetzt.²⁶ Dies

²⁵ Vgl. Paul M. ZULEHNER: *Wie eine christliche Gemeinde wirken sollte*. In: Günter KOCH; Josef PRETSCHER (Hrsg.): *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchengenerationen*. Würzburg: Echter, 1994 (Würzburger Domschulreihe), 63-88, hier 66-79: Nach F. Saarinen, einem amerikanischen Methodisten, besteht ein typischer „Life Cycle of a Congregation“ in der Verschiebung des Schwerpunktes zwischen den vier Elementen Vision, Gemeinschaft, Programm und Administration. Während am Anfang nur eine Vision steht, wachsen die anderen drei nach, bis die Vision immer mehr abstirbt. Nach Saarinen befinden sich heute viele Gemeinden am Punkt zwischen Programm und Administration. Sie benötigen daher eine „Verjüngung durch Visionszufuhr“ und eine „Auferweckung aus dem Organisationstod“ (ebd., 79).

²⁶ Zerfass (s. Anm. 3) hat die Problematik der pastoralen Visionen genau gezeichnet, wenn sie gegen die mühsamen Schritte der Planung und Durchsetzung von Veränderung ausgespielt werden. Seine Überlegungen wären aber noch um eine Kritik der Visionen selbst zu ergänzen: Sind die darin enthaltenen Ziele tatsächlich evangeliumsgemäß oder beziehen sie ihre Attraktivität aus der Übereinstimmung mit den Werten maßgeblicher Teile der Bevölkerung? Können christliche Visionen überhaupt inhaltliche Ziele vorgeben, oder müssen sie nicht vielmehr vor allem dazu ermutigen, sich in eine offene Zukunft zu begeben? – Walter FÜRST: *Zwischen Vision und Planung. Merkmale des Rottenburger Pastoralprinzips*. In: PThI 14 (1994) 1-2, 157-167, hier 159, sieht in den „Pastoralen Perspektiven“ des Bistums Rottenburg-Stuttgart den Gegensatz von Vision und Planung aufgehoben: „Darin liegt ein Spezifikum der Rottenburger Konzeption: Sie verbindet pastorale Planung mit einer zukunftsweisenden pastoralen Vision im konkreten Lebensbereich“.

macht Visionen nicht überflüssig, konzentriert sie jedoch auf das eine Notwendige, inmitten der Verhaftung in eine gegebene Situation den Blick auf den lebendigen Gott, auf die Kraft seines Evangeliums und auf die bereits erkennbaren Keime seines Wirkens freizugeben und so von einer ‚do-it-yourself‘-Haltung zu „Mitarbeitern Gottes“ (1 Kor 3, 9) zu werden: „Das ständige Kommen Gottes in unsere Welt und Zeit bricht die jeweilige geschichtliche Situation auf, so dass jedes menschliche Handeln offen wird für Gottes Wirken“.²⁷ Was dann ‚de facto‘ aus der Kirche wird, ist nicht mehr ihre Sache. Diese Selbstbegrenzung, dieses Nicht-Wissen von Zeiten und Fristen (vgl. Apg 1, 7) ist sicher schmerzhaft, gehört aber notwendig zum Realismus.

So kommt der Pastoraltheologie eher die Aufgabe zu, konsensfähige Argumente für den Dialog anzubieten, als umfassende Kirchenbilder der Zukunft zu entwerfen. Was heißt das? Das Gespräch unter Seelsorgern krankt häufig daran, dass jeder der Beteiligten weitgehend geschlossene theologische Argumentationsmuster mitbringt. Was das Handeln angeht, lassen sich etwa in der Sakramentenpastoral mühelos aus Schrift und Tradition die gegensätzlichen Optionen begründen, strenger oder eben laxer vorzugehen. Mit einem treffenden Bild von Williard Van Orman Quine gesprochen: „Die Gesamtheit dessen, was wir Wissen oder Meinungen nennen, ist (...) ein von Menschen geschaffenes Bauwerk, das nur an den Kanten auf die Erfahrung stößt“.²⁸ Nach unseren Überlegungen soll Pastoraltheologie nun kein neues Bauwerk schaffen, in das schleunigst alle gerne umziehen. Sie braucht es nicht besser zu wissen, wie ein ‚De sacramentis‘ heute zu schreiben ist. Es kann ihr genügen, sich mit dem Geschehen an den Kanten zu befassen, also den Stoß der unterschiedlichen Gedankengebäude an die Erfahrung zu untersuchen (d. h. unseren ‚tuc‘) und daraus allmählich zu konsensfähigen Argumenten zu kommen. Dazu gehört etwa die genaue Bereitstellung empirischer Grundlagen, die Formulierung von Wenn-dann-Hypothesen und das „Ja, aber“ zu jedem geschlossenen Überzeugungsmu-

²⁷ Müller (s. Anm. 21), Pastoraltheologie, 80. Henrici (s. Anm. 6), 72, klärt die Bedeutung von Visionen unter der Aufgabe von Utopien. Sie enthalten keine Programme, sondern sollen die bei jeder Zukunftsgestaltung notwendige Wertwahl zu klären helfen: „Die Technik der Utopie erlaubt es, mögliche Entweder-Oder sozusagen in Reinkultur darzustellen, ohne sich um die vielfältigen Bedingtheiten kümmern zu müssen, welche die wirkliche Wahlentscheidung beeinflussen, verändern oder gar verunmöglichen“. Ein interessantes Modell, die Differenz zwischen Vision und tatsächlicher Handlung produktiv ins Spiel zu bringen, gibt Kaulbach (s. Anm. 2), bes. 92-111, mit den drei Epochen der Handlung im Anschluss an Hegel und Kant. Danach trifft die Grundentscheidung (also in unserem Zusammenhang die Vision) der ersten Epoche auf die äußere, wirkliche, widerständige Handlungswelt in der zweiten Epoche (unsere „Heimtücke“). Doch erst in der dritten Epoche einer rückblickenden Deutung der gesamten Handlung kann das Subjekt seine Identität in der Handlung gewinnen.

²⁸ Zit. bei Martin HOLLIS: *Soziales Handeln. Eine Einführung in die Philosophie der Sozialwissenschaften*. Berlin: Akademie, 1995 (Edition Philosophie), 111.

ster. Insgesamt sollten schwache Theorien bevorzugt werden, also solche, die möglichst wenig theoretische Voraussetzungen für ihre Aussagen benötigen. Danach wäre z. B. eine lernpsychologisch vertretene These eher verallgemeinerungsfähig als eine solche, die auf Jung'scher Archetypenlehre beruht.

Das hieße für eine pastorale Futurologie, dass vielfach eine bescheidenere Unheilsprognose, wie sie Hans Jonas entwickelt hat, als Motivation für gemeinsames Handeln ausreicht. Etwas grob gesprochen, hilft eine solche Prognose nicht, Kirchenträume zu verwirklichen, sondern Alpträume zu vermeiden. In der Negativprognose sind unter Zeitdruck zu fällende Entscheidungen – Descartes bemerkte: „Die Handlungen des Lebens dulden oft keine Aufschub“ – nur dann gerechtfertigt, wenn die Entscheidungsträger „eher nach der Überlegung handeln, ein riskantes Unternehmen könnte mißlingen, als nach der Überlegung, es werde schon alles gut gehen“.²⁹ So ließen sich durchaus aussagekräftige Szenarien aus bekannten Daten für die nächsten 15 oder 30 Jahre hochrechnen, etwa in Bezug auf Zahl und Alter der Priester oder der Gottesdienstteilnehmer. Dabei ließe sich u. a. zeigen, dass das Zeitbudget der Priester zunehmend von Routineaufgaben belegt wird, so dass überhaupt keine Möglichkeit mehr besteht, Innovationen anzustoßen oder zu begleiten, ja womöglich nicht einmal wahrzunehmen. Diese Feststellung allein dürfte bereits genügen, die bisherige Gleichung von Ortsgemeinde und Kirchengemeinde aufzubrechen und sie nicht etwa durch priesterlose Wortgottesdienste am Sonntag aufrechtzuerhalten.³⁰

Ähnlich könnte man im Blick auf die etwa 430.000 Angestellten im Deutschen Caritasverband zeigen, dass die Mitarbeiterschaft sich in Zukunft immer stärker aus Menschen zusammensetzen wird, deren Sozialisation einem kirchlich gebundenen Glauben fern ist. Die häufig geäußerte Meinung, soziale Arbeit verwirkliche ja viele Werte des Christentums, ist zwar zutreffend, trifft aber das folgende Problem nicht, dass tendenziell Kirchenferne ihr Tun auch kaum vorrangig als Ausdruck der Glaubensgemeinschaft verstehen werden.³¹ Ohne strukturelle Veränderungen wird sich Ca-

²⁹ Michael SCHLITT: *Gentechnologie in der Landwirtschaft aus der Sicht christlicher Ethik*. In: StZ 215 (1997) 183-196, hier 193, zu Hans JONAS: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Insel, 1984, 70-75. Vgl. Jonas' Unterscheidung einer „Futurologie des Wunschbildes“ von einer „Futurologie der Warnung“ (DERS.: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, 128. Ganz im Sinn der provisorischen Moral geht er von „einem Überschuß der Folgenträchtigkeit über das Wißbare und Vorhersehbare“ aus [ebd., 133], da ein Wissen um die Zukunft nicht möglich ist).

³⁰ Vgl. zur damit verbundenen Frage der Gemeindeleitung Peter KÖHLDORFNER: *Gemeindeleitung in der Übergangszeit*. In: PThI 17 (1997) 145-156.

³¹ Vgl. Heinrich POMPEY: *Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter(innen)*. In: Caritas 93 (1992) 11-27. Eine differenzierte Analyse der Allensbacher Caritas-Mitarbeiter-Untersuchung von 1995, verbunden mit einem Plädoyer für eine praktische Christlichkeit im Sinn von Mt 25, findet sich bei Udo Friedrich SCHMÄLZLE: *Caritasmitarbeiter verwirklichen Kirche*. In: Car 97 (1996) 261-275. Dezidiert meint dagegen Josef ISENSEE: *Karitative Betätigung der Kirchen und der Verfassungsstaat*. In: HSKR² II, 665-756, hier 683: „Die

ritas als Ausdruck des Volkes Gottes deshalb zunehmend auf eine bloß institutionelle Trägerschaft etwa nach Art der Caritas-Trägergesellschaften zurückziehen. Umgekehrt werden Gemeinden immer mehr von der organisierten Caritas getrennt. Die heute gerne beklagte Diakonievergessenheit der Gemeinden bleibt nur moralisierend, wenn sie diese strukturelle Ursache übersieht.³² Hier besagt die Negativprognose: Die vom Neuen Testament her notwendige Verbindung eines in Gemeinschaft thematisierten Glaubens und der Zuwendung zu den Armen droht strukturell in der kirchlichen sozialen Arbeit ebenso wie in den Gemeinden noch weiter ausgehöhlt zu werden. Damit sind noch keine konkreten Handlungsanweisungen gegeben. Aber allein die Einsicht in die Notwendigkeit zu Strukturreformen ist sicher bereits ein großer Gewinn. Das müsste im Fall der Caritas jedoch nicht zwangsläufig heißen, Einrichtungen und damit Stellen massiv im Sinn eines „Gesundshrumpfens“ abzubauen. Aber *wenn* die derzeitige Struktur aufrechterhalten wird, *dann* müssen auf verschiedenen Ebenen Mitarbeiterchaft und kirchliches Leben miteinander kommunizieren. Das müsste dann diese Institutionen wieder stärker den Gemeinden, den kleineren Gemeinschaften und christlichen Sozialbewegungen annähern (zu Lasten der diözesanen oder allenfalls regionalen Organisation des Caritasverbandes), es müsste die Fachverbände im Caritasverband mit ihrer betonten Kooperation Haupt- und Ehrenamtlicher aufwerten und durchgängig eine pastorale und spirituelle Begleitung der Fachdienste einrichten.³³ So dürfte insgesamt ein Konsens darüber, was nicht eintreten darf – einschließlich der Bereitschaft, entsprechende Gegenmaßnahmen zu verantworten –, wesentlich leichter herzustellen sein als einer darüber, was eintreten soll.

kirchlichen Verhaltensnormen, die über Funktionserfordernisse hinausgehen, finden ohnehin immer weniger Verständnis in der Gesellschaft, zumal wenn sie die außerberufliche Lebensführung betreffen. Der anti-institutionelle Affekt des Zeitgeistes richtet sich auch gegen die Institution Kirche und hat längst übergegriffen auf das Kirchenvolk und die kirchlichen Bediensteten“. Pointiert argumentiert er weiter, dass Caritas als Ausdruck der korporativen Religionsfreiheit einen besonderen grundrechtlichen Schutz verdient, allerdings nur insofern, als „die religiöse Ausrichtung der Betätigung nach außen *erkennbar* werden muß“ und sich nicht der „säkularen Umwelt anpaßt“ (ebd., 721). So berechtigt das Anliegen einer ausdrücklichen christlichen Motivation der Mitarbeiter in der caritativen ‚Dienstgemeinschaft‘ ist, so wenig hilfreich erscheint es jedoch, diese lediglich einzufordern. Zukunftsweisender wäre es im Sinn von Heinrich POMPEY: *Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft*. Würzburg: Echter, 1994 (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral; 1), Mitarbeiterpflege als Lerngemeinschaft zu profilieren, welche die beteiligten Personen, ihre beruflichen Erfahrungen und das Evangelium aufeinander beziehen könnte. Wo innerhalb einer Institution allerdings kaum mehr Träger eines evangeliumsgemäßen Glaubens solche Lernprozesse anstoßen könnten, wären sie auf Dauer auch aus kirchlicher Trägerschaft zu entlassen.

³² Nämlich die Differenzierung in geistliche Innenfunktion und caritative Außenfunktion, vgl. die kritische Diskussion dieser These von Niklas Luhmann bei Hermann STEINKAMP: *Sozialpastoral. Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*. Mainz: Grünewald, 1994, 176-181.

³³ Zu letzterem vgl. Pompey (s. Anm. 31), *Caritatives Engagement*. Zur Frage der Kirchlichkeit vgl. u. a. Rolf ZERFASS: *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*. Freiburg: Herder, 1992.

4. Dies alles erweckt den Eindruck, dass das Schwergewicht der provisorischen Pastoral beim Bestehenden liegt, so wie man auch Descartes gern den Vorwurf eines „Fassadenkonformismus“ macht.³⁴ Doch dagegen steht vierte *Maxime der „Pflege der Vernunft“*, also der prozesshaften Suche nach Lösungen, wie man sie nennen könnte. Die drei vorangegangenen Maximen der Bindung an die Lebenswelt, des Respekts vor der Eigengesetzlichkeit des Handelns und der realistischen Selbstbegrenzung haben nämlich im Grunde nur einen Rahmen dafür geboten, um nun frei nach Wahrheit suchen zu können. Das ist die eigentlich moderne Seite Descartes', und hier kann auch die innovationsfreundliche Seite der Pastoraltheologie zur Geltung kommen.

Vernünftigkeit in kollektiver Form schließt die Bereitschaft zur Verständigung ein, also die Suche nach verallgemeinerungsfähigen Handlungszielen durch Argument und Kompromiss und durch Anerkennung jedes Beteiligten als gleichberechtigtem Teilnehmer, nicht durch machtvolle Durchsetzung.³⁵ Lösungen verständigungsorientiert zu suchen fordert dabei keinen Verzicht auf den Geltungsanspruch eigener Überzeugungen, also keine leere Toleranz. Die Beteiligten sollen jedoch bereit werden, die von ihnen bisher angenommene Geltung in einer Reflexion von gemachten Erfahrungen in Frage zu stellen und daraus zu verbindlichen gemeinsamen Handlungsorientierungen zu gelangen. Hier könnte die Idee der Kirche als Lerngemeinschaft, wie sie die Evangelische Kirche besonders in der DDR Anfang der 70er Jahre entwickelt hat, einige Anregungen und auch methodisches Rüstzeug geben.³⁶

³⁴ Jean Starobinski, zit. bei Nolte (s. Anm. 12), 173.

³⁵ Darin liegt, wie Zerfass (s. Anm. 3), 142 f., bemerkt, das eigentlich Visionäre an den Entwürfen zur kooperativen Pastoral, z. B. im Respekt vor der Freiheit jedes Beteiligten in der Bereitschaft, fixierte Rollenmuster aufzubrechen, oder in der Bereitschaft, Konflikte auszutragen.

³⁶ Roswitha BODENSTEIN (Red.): *Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR*. Albrecht SCHÖNHERR (Festschrift für). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1981, bes. 71-159, und Albrecht SCHÖNHERR: *Kirche als Lerngemeinschaft*. In: DERS.: *Horizont und Mitte. Aufsätze, Vorträge, Reden 1953-1977*. München, 1979, 206-229, sowie mit vorsichtiger Kritik Christian MÖLLER: *Lehre vom Gemeindeaufbau*. Bd. II.: *Durchblicke – Einblicke – Ausblicke*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 333-354. Vgl. Gottfried ADAM; Rainer LACHMANN (Hrsg.): *Gemeindepädagogisches Kompendium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; Karl FOITZIK; Else GOSSMANN: *Arbeitsplatz Gemeinde: Lerngemeinschaft zwischen Verwaltung und Verheißung*. Gütersloh: Mohn, 1989, und auf katholischer Seite bereits Josef MÜLLER: *Gemeinde als Lerngemeinschaft*. In: Helmut ERHARTER; Alfred KIRCHMAYR; Josef LANGE; Josef MÜLLER: *Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral*. Wien u. a.: Herder, 1977, 139-146, und mit Blick auf das II. Vatikanum Herbert LINDNER: *Programme – Strategien – Visionen. Eine Analyse neuerer Gemeindeaufbaukonzepte*. In: Werner ARENS (Hrsg.): *Kirche im Jahr 2000. Eine Ringvorlesung des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität Osnabrück*. Paderborn: Bonifatius, 1992, 210-229, hier 225-228; speziell zur dialogischen Suche nach Lösungen vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung. Eröffnungsreferat von Bischof Karl Lehmann bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda (19. September 1994)*. Bonn, 1994 (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz; 17).

Ein aktuelles Beispiel stammt aus den USA: das ‚Catholic Common Ground Project‘, das vom 1996 verstorbenen Kardinal Joseph Bernardin von Chicago angestoßen wurde.³⁷ Angesichts zunehmender Frakturen des amerikanischen Katholizismus und einer bisweilen lähmenden Binnenorientierung der daraus folgenden Auseinandersetzungen ging es dem Kardinal dabei um eine Besinnung auf die verbindenden Grundlagen des Glaubens an Christus und die Begegnung der Unterschiede im Geist des Dialogs. Denn erst als „Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt“, kann die Kirche ihre Sendung zur Einheit der Menschheit erfüllen (vgl. *Gaudium et Spes* 92). Die Initiative ist durch das ‚National Pastoral Life Center‘ in New York mitgetragen, die ein umfangreiches Grundsatzdokument erstellt hat, ‚Called to be a catholic. The Church in a time of peril‘. Es trägt sieben Arbeitsprinzipien (working principles) für den Dialog vor, die ganz im Sinn einer verständigungsorientierten Suche nach Lösungen verstanden werden können. Dabei geht es nicht zunächst um den Dialog über Glaubensinhalte, sondern ein Rahmen des katholischen Glaubens wird vorausgesetzt, aus dem aber für das pastorale Handeln noch keine eindeutigen Optionen abzuleiten sind. Im Blick auf das konkrete Vorgehen der Kirche geben die Prinzipien vor: Kein einzelner Standpunkt darf einen Monopolanspruch auf Wahrheit erheben; er darf sich auch nicht als allein rettende Feste des Glaubens verstehen; alle Vorschläge sind realistisch auf ihre Wirkung bei einzelnen Individuen hin zu befragen; bei anderen Meinungen ist die gute Absicht zu unterstellen, und pauschale Etikette wie „radikaler Feminismus“, „die Hierarchie“ oder „der Vatikan“ sind zu unterlassen; beim anderen ist jeweils von seinem stärksten Punkt auszugehen, und dieser ist in die eigenen Überlegungen mit einzubeziehen; Vorsicht ist dabei geboten, anderen bestimmte Motive zu unterstellen; die zeitgenössische Kultur ist nüchtern mit ihren Errungenschaften ebenso wie mit ihren Gefahren wahrzunehmen. Die Initiative hat die unterschiedlichsten Reaktionen hervorgerufen. Die Kritik konzentriert sich auf die Frage, ob die Wahrheit und die Bedeutung des Lehramtes nicht relativiert werde. Hier könnten die Einsichten der provisorischen Pastoral zu einer Klärung beitragen, insofern sie die Eigengesetzlichkeit des Handelns nicht gegen einen Wahrheitsanspruch ausspielt, wohl aber dagegen Einspruch erhebt, vorschnell bestimmte Optionen und nur diese mit dem Wahrheitsanspruch zu verbinden.³⁸ Schließlich ermutigt eine provisorische Pastoral zu einer

³⁷ Vgl. die Textsammlungen in *Origins* 26 (1996), H. 11 (August 29, 1996), H. 13 (September 12, 1996), H. 22 (November 14, 1996), H. 40 (March 27, 1997). Das Projekt wurde von einem beratenden Komitee aus sieben Bischöfen und 16 prominenten Laien und Priestern unterstützt, dessen Leitung inzwischen Erzbischof Oscar Lipscomb von Mobile (Alabama) übernommen hat.

³⁸ Gerade bei einer strittigen Frage wie bei der nach dem Verbleib der Schwangerenberatungsstellen in der gesetzlichen Beratung nach 219 könnte diese Unterscheidung hilfreich sein. Die ethische Bewertung der Abtreibung ist ja zwischen den Bischöfen nicht strittig,

geist-lichen Klärung von Unterschieden im Vertrauen auf die in Taufe und Firmung von allen empfangene Salbung des Geistes, die „in euch bleibt, und ihr braucht euch von niemand belehren zu lassen“ (1 Joh 2, 27).³⁹

Insgesamt bedeutet ein verständigungsorientiertes Arbeiten einen Pastoralstil der Partizipation, der möglichst viele Menschen und Gruppen (und beileibe nicht nur die Kirchennahen!) als Subjekte beteiligt. Gerade weil das Bild der Kirche in der öffentlichen Meinung vorwiegend mit Autoritarismus verbunden wird, weil sie sicher auch noch häufig ‚de facto‘ alte und neue Klerikalismen ausprägt, weil sie vor allem seit 1945 die Diözesan- auf Kosten der Gemeindeebene gestärkt hat, weil sie die genannte Dominanz der Reflexion über die Erfahrung kennt, ist die Pflege verständigungsorientierter Lösungen ein Angelpunkt der kirchlichen Erneuerung. Konkret könnte das etwa bedeuten, besonders bei Konflikten allen Beteiligten die Möglichkeit zu geben und sie zu motivieren, ihre Interessen und Perspektiven zu äußern. Wo dies in vertrauensvoller Atmosphäre gelingt, werden bald auch die tieferliegenden Lebensentwürfe ins Gespräch gebracht. Dann ist auch die Erfahrung möglich: „Streit verbindet“.⁴⁰ Wichtig ist dabei, an keinem Punkt der Versuchung zu erliegen, unter sich bleiben zu wollen, um nur eine Sprache sprechen zu müssen und einen gemeinsamen Fundus an Überzeugungen besitzen zu können. Deshalb greift eine Pastoral der konzentrischen Kreise ebenso zu kurz wie die einseitige Konzentration auf die den neuen sozialen Bewegungen nahestehenden Schichten.

Positiv schließt Verständigung Stufen, Experimente und das Aushalten von ungleichzeitigen Lösungen ein, also von den im Titel angesprochenen

ebensowenig die grundsätzliche Kritik am staatlichen Gesetz. Vorsichtig sollte man allerdings sein, diese Grundsätzlichkeit mit einer bestimmten Handlungsoption zu verbinden. In einer komplexen Lage im Grenzbereich des Staat-Kirche-Verhältnisses wie bei dieser Form der Beratung ist ihre Beurteilung als formelle oder bloß materielle Mitwirkung letztlich auf Ermessensgründe angewiesen, die nie so ausschließlich vorgetragen werden dürfen wie die ethischen Grundsätze. Sonst könnte auch der Kern der ethischen Lehre selbst an Glaubwürdigkeit verlieren. Entscheidend dürfte vielmehr die pastorale Frage sein, ob die Ausstellung eines Beratungsscheines als Zustimmung der Kirche zur Abtreibung im Einzelfall gewertet wird. Das ist aber kaum *a priori* zu sagen, ja es wäre eine Aufgabe der pastoralen Begleitung der Mitarbeiterinnen, ihre Tätigkeit vor Uneindeutigkeiten zu bewahren. – Eine ähnliche Unterscheidung zielte bereits Karl Rahner an, wenn er von überzeitlich geltenden Prinzipien der Offenbarung und von auf das Heute hin gewagten konkreten Imperativen der Kirche sprach (KARL RAHNER: *Das Dynamische in der Kirche*. Freiburg: Herder, 1958 [QD 5], 14-37).

³⁹ Im Jesuitenorden wurde in den letzten Jahrzehnten eine geistliche Klärungsmethode in Weiterführung der ignatianischen Unterscheidung der Geister entworfen, die zu durchaus verbindlichen Lösungen gelangen kann (vgl. Friedhelm HENGSBACH: *Apostolische Unterscheidung in Gemeinschaft – eine Inspiration für die katholischen Sozialverbände?* In: Michael SIEVERNICH; Günter SWITEK [Hrsg.]: *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. 2. Aufl. Freiburg: Herder, 1990, 569-583).

⁴⁰ Christof BÄUMLER: *Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten*. München: Kaiser, 1984, 134-139, hat realistischerweise eingeräumt, dass bestimmte formale Entscheidungsverfahren mit Hilfe zuständiger Ämter und Instanzen den Gemeindealltag prägen können, dass aber der verständigungsorientierte Diskurs als „regulatives Prinzip“ Gemeinde als Prozess verändern könnte.

Übergangslösungen. Es geht, soviel dürfte deutlich geworden sein, nicht um die Inszenierung eines Wechsels von einer festen pastoralen Form in eine andere. Festgefahrene, unbefriedigende Situationen sollen vielmehr für ein erneuerndes Handeln geöffnet, Freiheit für Experimente soll gewonnen werden, und der „Tutorismus des Wagnisses“ ist einzuüben.⁴¹

Zunehmend wichtiger dürfte auch eine zeichenhafte Pastoral werden. Zeichen entstehen etwa durch überzeugende Antworten auf neue öffentliche Fragen⁴²: Gelingt es etwa hier und da, christliche Ehe als dauerhafte Partnerschaft zu leben, ohne dass einer der beiden immer den kürzeren zieht? Oder dass Pflegebedürftige nicht nur von einigen Wenigen versorgt, sondern auch von vielen Jungen und Alten umgeben sind? Oder dass Sterben, wie von der Hospizbewegung angeregt, menschenwürdig geschehen kann? Oder dass die Verbindung von Taufe und Glaube wenigstens von einigen Elternpaaren praktiziert wird, die in der Taufvorbereitung bereit sind, über das bloß Kulturchristliche hinauszugehen? Zeichen, die Lösungen anstoßen können, werden immer dann möglich, wenn sich das Evangelium und die Lebensenergien der Menschen überzeugend miteinander verbinden. Solche Zeichen mögen neben einer Unzahl eher routinemäßiger Verrichtungen der Pastoral stehen, sie werden eine Kraft entfalten, die über sie selbst hinaus weist und die sich verschiedene Menschen tiefer im Geist Christi begegnen lässt. Von daher wäre etwa bei Stellenbeschreibungen und -überprüfungen oder bei den derzeit nötigen Kürzungen kirchlicher Etats darauf zu achten, dass den Hauptamtlichen immer auch Zeit für den Einsatz in solchen zeichenhaften Projekten bleibt.

Provisorisch handeln zu müssen, verflochten in nur teilweise durchschaubare Bedingungen, beengt zwischen Ungleichzeitigkeiten und einer Vielzahl von Teilzielen ohne ein anerkanntes Globalziel, das hat sich bei allen Überlegungen keineswegs bloß als Last der augenblicklichen Seelsorgslage herausgestellt. Provisorisch zu handeln heißt, sich offen zu halten für das Andere Gottes. Denn nach einem Wort George Steiners ist „das Provisorische ein Wort, in dem sich das Vorläufige und das Visionäre so fein miteinander verknüpfen“. Nur als Vorläufiges, so Steiner weiter, eröffnet es „die Folgerung auf eine ‚Andersheit‘, auf das Transzendente der Betrachtung“.⁴³ Das Provisorische, so könnte man nach Descartes schließen,

⁴¹ HPT_h II/1, 274-276.

⁴² „Nur wenn es uns aus solch kritischer Einsicht (sc. in die immanenten Probleme westlichen Lebensstiles) gelingt, als Christen Lebensformen zu entwickeln, in denen zeichenhaft entscheidende Schwächen moderner Lebensführung diagnostiziert und überwunden werden, dürfen wir hoffen, für unseren Glauben Glaubwürdigkeit zu gewinnen“ (Kaufmann; Metz [s. Anm. 5], 51). Grundsätzlich zur Bedeutung zeichenhafter Lösungen vgl. Andreas WOLLBOLD: *Sakrament des Anfangs – Eine Zwischenbilanz zur Taufpastoral*. In: TThZ 104 (1995) 256-271, bes. 270.

⁴³ George STEINER: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen noch Inhalt?* Mit einem Nachwort von Botho STRAUSS. München u. a.: Hanser, 1990, 117. Das Provisorische als ein

ist nicht mehr und nicht weniger als das Gast-Haus des Jetzt, das die Erinnerung an die radikale Andersheit des Einst wachhält. So ist das Provisorische am Ende gar das unterscheidend Christliche. Denn nicht ein innergeschichtliches Gestern und Morgen bilden die Pole, zwischen denen die Linien der pastoralen Planung ausgezogen werden können, sondern das Aushalten der „Heimtücke“, das geduldige Lernen an der Widerständigkeit der Wirklichkeit und der Verzicht auf eine macht-volle Vereindeutigung der Situation. Neutestamentlich ist das die Geduld, die ‚hypo-monê‘, wörtlich das Darunterbleiben im Jetzt, aus dem sich allmählich Konturen für den nächsten Schritt abzeichnen können – wenn auch stets nur „im Spiegel und Rätselbild“ (1 Kor 13, 12). Wenn also die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1993 die Frage nach der Zukunft der Seelsorge unter das Motto stellte „Zwischen Vision und Planung“, so können wir es nach allem präzisieren: „Zwischen dem Visionären und dem Vorläufigen“ – das bleibt der Ort des pastoralen Handelns.

Sich-Offenhalten für das Ereignis Gottes hat für den Ökumenismus beschrieben Roger SCHUTZ: *Dynamik des Vorläufigen*. Freiburg u. a.: Herder, 1967, bes. 107 f.: Christen seien notwendig Wartende „auf Gott, auf seine Gerechtigkeit, auf das Ereignis, das von ihm kommt“. Auch Schutz verweist auf die Doppelbedeutung des Provisorischen als etwas Vorläufigem und als Vorsorge. Darin gelte es, „Vorsorge (zu) treffen für das, was nötig ist, und auf die Veränderung der Verhältnisse (zu) warten“. Im Blick auf den postmodernen Verzicht auf einheitliche Lösungen formuliert Grundlinien für eine Pastoral in Übergangssituationen Hermann KOCHANEK: *Kirche und Christsein in „Übergängen“*. *Die Postmoderne als aktuelle Herausforderung für die Kirche und ihre pastorale Praxis*. In: Pastoralblatt 49 (1997) 163-172, 195-200.