

Wie privat ist Christ/in-Sein?

Über die Privatisierung in Religion und Kirche

Die Kirchen leeren sich, die Gemeinden stecken in einer Nachwuchs-krise, das öffentliche Leben ist „postchristlich“¹ geworden. Schon in den 60er Jahren haben Peter Berger und Thomas Luckmann – denen Paul M. Zulehner seinen wissenssoziologischen Ansatz verdankt – eine Privatisierung der Religion beschrieben.² Hieß es zuerst: „Jesus ja – Kirche nein“, so ist daraus längst oft ein: „Erfahrung des Göttlichen ja – aber warum christlich?“ geworden. Kritiker sprechen von einer „Patchwork-“ oder „Bastel-Religiosität“, die sich an nichts mehr gebunden weiß. Es zählt nur noch, „was mir etwas gibt“.³ Der „Profit des Religiösen“ ist privatisiert, die Aufwendungen zur Erhaltung kirchlicher Strukturen sollen andere tragen.

Diesem gesellschaftlichen Trend stellen die kirchlichen Erneuerungsbewegungen eine verschärfte Verbindlichkeit entgegen.⁴ Begründet mit einer biblischen Volk-Gottes-Theologie oder einer römischen Communio-Theologie setzen sie auf in der Gemeinde verbindliche Glaubensformeln, Riten und Lebensmaximen. Gestützt werden sie im gesellschaftlichen Gegenwind durch eine hohe soziale Verbindlichkeit, also Sozialkontrolle. Wo es keine katholischen Milieus mehr gibt⁵ – und ihre Auflösung ist in den Städten längst Realität und schreitet auch in den ländlichen Regionen rasch voran – muß eine neu konstruierte Subkultur den Glauben gegen „Verwässerung“ schützen. Die individuelle Privatheit des Glaubens wird – je nach Freiheitlichkeit der Bewegung mehr oder weniger – durch eine subkulturelle Privatheit beschnitten. Damit verschärfen sie ein Problem, das auch die Pfarrgemeinden prägt: programmatisch „offen“, bilden sie faktisch eine sozial geschlossene Subkultur mit hohem Grad an Privatheit.

Entsprechend dieser doppelten Privatisierung des Glaubens bedauern christlich-soziale Parteienvertreter, daß es keinen Nachwuchs an christlichen Politikern gibt. Umfragen beweisen, daß es in den Kirchen nach wie vor ein beträchtlich hohes Solidaritätspotential gibt.⁶ Die Caritas agiert äußerst wirksam und politisch explizit kritisch, und genießt dafür großes Ansehen in der Öffentlichkeit. Kirchlich sozialisierte jüngere Leute prägen – ganz gegen die alten Lagergrenzen – gemeinsam mit „Alt-Linken“ die Grünbewegung und die NGOs. Der soziale Friede in unserem Land wäre ohne dieses politische Engagement der ChristInnen schwer gefährdet. Die gläubige Motivation dazu, der eigene Antrieb aus der persönlichen Gottesbegegnung, bleibt

dabei jedoch verdeckt, verschwiegen, privat. Über den Glauben spricht man nicht. Er gilt als intim, die Rede darüber als peinlich und sektiererisch.⁷

Wie privat ist ChristIn-Sein? Der kurze Blick auf die Situation lenkt die Aufmerksamkeit auf drei Spannungsverhältnisse:

- das Verhältnis von Religion und Kirchlichkeit,
- das Verhältnis von Frömmigkeit und Weltlichkeit, und
- den Zusammenhang von Werken der Gerechtigkeit und Verkündigung der Wahrheit.

Zum Verhältnis von Religion und Kirchlichkeit – Herausforderung: den Menschen zu Freunden werden

Das Religiöse wird privat, das Kirchliche verliert an Bedeutung; so der erste Befund. Dafür kann man schlechte Gründe namhaft machen:

- Die Menschen sind konsumorientiert, sie wollen sich nicht mehr binden.
- Sie suchen Wege der Erfahrung des Göttlichen, wollen dadurch aber nicht verpflichtet sein.
- Sie haben kein Verständnis für den spezifischen Wert des Christlichen und mischen einige seiner Elemente synkretistisch mit anderen religiösen Motiven, ganz nach eigenem Belieben.
- Sie ziehen die eigene Freizeitgestaltung den kirchlichen Veranstaltungen vor.

Möglicherweise agieren die Menschen heute nicht so viel anders als zu christentümlichen Zeiten:⁸

- Früher waren die freien Zeiten nur durch die reichlichen kirchlichen Feste gegeben; alles Feiern war kirchlich gerahmt.
- Der Volksglaube ist immer an der Schwelle zwischen Glauben und Aberglauben; die Kirche hat die vielfachen heidnischen Einflüsse mit großem Selbstbewußtsein (und Selbstherrlichkeit) umgetauft.
- Die praktische Moral aus dem Glauben war nie so eindeutig gegeben und so manche unmoralischen Interessen wurden „durch die ethische Hintertür“ verfolgt.
- Schließlich war die Verbindlichkeit der Anteilhabe am Kirchenleben nicht durch persönlichen Glauben, sondern durch gesellschaftliche Konvention garantiert.

Die Verhältnisse haben sich geändert; wer heute einen Glauben hat, hat ihn persönlich erworben, ja errungen. Daß dieses Ringen oft privat und weitgehend unabhängig von den kirchlichen Institutionen geschieht, hat auch gute Gründe:⁹

- Viele religiös Interessierte wenden sich von der Kirche ab, weil sie in ihr keinen Weg zur persönlichen Gottesbegegnung finden; bürokratisierte Riten, ideologische Wahrheitsansprüche, subkulturelle

Ästhetik, die fehlende Lebenserfahrung geistlicher Führer schrecken ab. Sie werden in der „Esoterik“ zeitweilig fündig.

- Eine persönlich und gesellschaftlich tragfähige und eine global und auf Zukunft hin verantwortete Ethik wird weitgehend vermisst; sie wird am Rande oder außerhalb der kirchlichen Institution auf ökologische, humanistische, sozialistische oder feministische Weise formuliert, und ihre Verwirklichung in Gruppen, Gemeinschaften, Bewegungen und NGOs organisiert.
- Die Fortschrittseuphorie der Moderne ist gebrochen, die Orientierungsnot groß. Kirchliche Stellungnahmen zu Zeitfragen, die deren Ambivalenzen nicht wahrnehmen wollen, sind „zu schön, um wahr zu sein“. Andere Kulturen und religiöse Lebensweisheiten bieten sich an.
- Schließlich ist der Trend zur Privatheit des Glaubens auch ein Ausdruck davon, daß wer heute einen Glauben hat, ihn persönlich hat. Paul M. Zulehner zitiert hier gern Karl Rahner: „Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, oder er wird nicht sein.“ Elmar Klinger zeigt an diesem Ausspruch die besondere Wertigkeit der Alltagsspiritualität auf.¹⁰

Was folgt daraus praktisch? „Der Mensch ist der Weg der Kirche“ (Johannes Paul II.)¹¹, ein programmatischer Ausspruch, von Paul M. Zulehner oft erinnert. Der einzige wesentliche strukturelle Unterschied zwischen der früheren christentümlichen Kultur und heute ist, daß die Kirchen das Monopol auf die Religion verloren haben. Früher taten wir als Kirche, was zu tun war; und alle sind gekommen. Heute sind wir „einladend“ geworden; aber es kommen immer weniger.

Gäste hat nur, wer Freunde hat. Wie gewinnt man Freunde? Vielleicht müssen wir als Kirche heute lernen, die Frage anders zu stellen: Wem bin ich zum Freund geworden? Wie wird die Kirche den Menschen zum Freund? „Der Mensch ist der Weg der Kirche“ – indem sie ihm zum Freund wird. Wo das geschieht, herrscht kein Gästemangel. Zu Freunden ist man entgegenkommend und rücksichtsvoll, man interessiert sich für ihre Ansichten und Probleme und stellt eigene Interessen auch einmal zurück. Man darf durchaus kritische Worte finden, wo sie Not tun; aber nur nach dem Maßstab des Vertrauensverhältnisses, das gewachsen ist. Vielleicht sollten wir das Dem-andern-zum-Freund-Werden einmal in den eigenen Reihen üben?

Zum Verhältnis von Weltlichkeit und Frömmigkeit – Herausforderung: die Depression überwinden

Ein exzellentes Übungsfeld für mögliche innerkirchliche Freund-Werdungen ist das schwierige Verhältnis zwischen den Pfarrgemeinden, die sich als modern und weltzugewandt verstehen, und manchen der

Erneuerungsbewegungen, die ihre Frömmigkeit in der privaten Subkultur zurückgezogen aus der Welt oder gegen sie kultivieren. Durch Diskussionen und „Dialog“¹² ist dem Konflikt nicht beizukommen, weil er ein „Paradigmenkonflikt“¹³ ist: Die Modernen sehen die Welt als die Schöpfung Gottes, dessen Heiliger Geist in ihr immer neu zu entdecken und zu fördern ist. Das jesuitische „Gott-finden-in-allen-Dingen“ ist ihr Prinzip. Die Traditionalen hingegen sehen den Teufel als den Herrn der Welt und können genug Belege für das Verderben in ihr aufweisen. Man dürfe daher den Glauben nicht anpasserisch „verwässern“, sondern müsse ihn gegen den „Zeitgeist“ rein halten und durchsetzen. Zwischen den beiden Welt-Verständnissen gibt es keine Brücke und keinen Kompromiß. Wie können sie einander zu Freunden werden?

Vielleicht, indem sie aneinander die Leistungen anerkennen, die sie für die Menschen erbringen.¹⁴ Traditionale Gruppen und Bewegungen kultivieren ihre Frömmigkeit im Privatraum ihrer Gemeinschaft. Zu den Menschen haben sie manchmal ein ähnliches Verhältnis wie andere alte Institutionen unserer Gesellschaft auch, etwa Parteien oder Gewerkschaften: Es sind „die Menschen draußen auf der Straße“, für die sie da sein wollen. Darin klingt eine beträchtliche Selbstherrlichkeit derer mit, die drinnen in den wohligen Wärmestuben der Macht oder der Gottesgefälligkeit ihr Zuhause gefunden haben. Die Herablassung mancher elitär Frommen, die sich erwählt wissen, ist schwer zu ertragen. Andererseits liegt ihre große Stärke im gezielten Zugehen auf jene „Menschen auf der Straße“, die seelisch und religiös obdachlos¹⁵ sind. Für sie haben die Pfarrgemeinden selten ein Auge, noch weniger fühlen sie einen missionarischen Auftrag.

Umgekehrt haben die Pfarrgemeinden die ganze Last der noch bestehenden Volkskirchlichkeit zu tragen: es mischen sich traditionelle Meßbesucher mit gemeindlich Engagierten, mit oft gegenteiligen Erwartungen. Es ist das religiöse Riten-Service an den Lebenswenden zu erfüllen, für das allein viele ihr Leben lang Kirchenbeitrag zahlen; ohne sie stünde die Kirche ganz real „arm“ da. Es ist ein verlässlicher Raum für alle zu schaffen, die in Not und Bedrängnis jeglicher Art sind. Die Stärke der Pfarrgemeinde und ihr Los ist es, Kirche am ganz konkreten Ort zu sein; auch, wenn er sich als „schwieriges Pflaster“ erweist. Häufig sind Pfarren und Bewegungen einander bereits zu Freunden geworden. Engagierte Pfarrangehörige sind Mitglieder der einen oder anderen Bewegung, um dort „geistlich aufzutanken“¹⁶. Etlliche Bewegungen engagieren sich in allen Belangen des Pfarrlebens, weil sie dort ihre Bewährung finden.

Soweit ein kurzer Blick auf die Situation. Was sagt dazu die Theologie?¹⁷ Theologisch sind Weltlichkeit und Frömmigkeit im Konzil untrennbar verwoben.¹⁸ Das Zweite Vatikanum hat vor 35 Jahren dar-

über nachgedacht, was die Kirche ist, und sich dazu entschlossen, das nicht privat, sondern sozial zu definieren: In seinen zwei Kirchenkonstitutionen (*Lumen gentium* und *Gaudium et spes*) versteht sie sich selbst vom Auftrag her, für die Menschen da zu sein. Kirche ist „das Licht der Völker“ (LG 1), indem sie die „Freuden und Hoffnungen, Sorgen und Ängste“ (GS 1) der Menschen teilt, weil es ihre eigenen sind. Das Wesen der Kirche ist pastoral. Umgekehrt ist die Sorge für die Menschen die geistliche Identität der Kirche. Die Frömmigkeit der Kirche ist ihre Eigenart der Weltlichkeit. Paul VI. schließt in *Evangelii Nuntiandi* daran an, wenn er die „Evangelisierung der Kulturen“ zur Hauptaufgabe der Kirche erklärt. Sie tut dies, indem sie sich inmitten der Kulturen „selbst evangelisiert“, also inmitten der Weltlichkeit das Evangelium immer wieder neu entdeckt.

Diesen Weg der Selbstevangelisierung inmitten der Weltlichkeit ist die Befreiungstheologie gegangen. Sie ist zum Stein des Anstoßes geworden. Die „Neuevangelisierung“, wie sie heute vorangetrieben wird, scheint wieder stärker eine Rekrutierung für den Privatbereich des vertraut Römisch-Katholischen zu intendieren. Wie ist diese kirchliche Privatisierung des Glaubens zu sehen? Vielleicht sollten neben den großen theologischen Kontroversen, die immer gleich das „Hauptziel“ der Kirche in Gefahr sehen, die „Nebenziele“ nicht übersehen werden¹⁹. Beobachtbare Nebenziele sind sicher der Machterhalt der Institution und die Rolleninteressen von deren Trägern. Wie gesund ist diese Kirche?

Versuchen wir es im Bild des Kranken. Das modernebedingte Schrumpfen christentümlicher Verhältnisse hat die Kirche in eine Krise gestürzt. Auf dem Konzil hat sie sich eine Frischluftkur verordnet: Fenster und Türen auf, frischen Wind hereinlassen. Es dauerte nicht lange, da bemerkte die Kirche jedoch, daß ihr die Zugluft nicht gut bekam. Es kam zu keiner Genesung in alter Stärke. Vielmehr schienen die Schwächeanfälle zuzunehmen. Was hilft dagegen? Fenster und Türen zu und ab ins warme Bett. Leider kommt die Kranke auch im warmen Bett nicht zu neuen Kräften, sondern sie wird blaß und empfindlich. Schließlich verfällt sie in schwere Depressionen, Anfälle von Aggression und Schwermut wechseln. Was ist die Therapie der Wahl? Die einen setzen auf Durchtauchen: aufstehen, auf schwachen Beinen die Arbeit fortsetzen, hoffen daß es von selber besser wird, größere Anstrengungen meiden. Die anderen haben die Licht-Therapie entdeckt: wirf Deine Sorgen auf Gott, im Licht seiner Sonne wirst Du genesen. Die einen sind arbeitsam, die anderen fromm; und beide in privaten Räumen.

Es gibt eine dritte Gruppe, die auf einen Neubeginn, eine Auferstehung, einen Paradigmenwechsel hofft; und bereit ist, das Sterben des Alten in Kauf zu nehmen, damit es verwandelt zu neuem Leben

kommt. Sie entwirft politische kontextuelle Theologien²⁰, wie die Befreiungstheologie beispielhaft eine ist: in der feministischen Theologie, in der Sozialpastoral²¹. Sie entdeckt die vielen Aufbrüche an den Rändern der Kirche:²² im friedensbewegten und ökumenischen²³, im politisch-diakonischen und sozialpastoralen²⁴, im ökologischen und esoterischen Zusammenhang²⁵. Hier ist das Volk Gottes am Rande der alten Kirchenmauern dabei, eine neue Stadt des Herrn zu bauen. Sie hat viele Häuser und keines gleicht dem andern. Kann sie Privatheit mit Öffentlichkeit, Weltlichkeit mit Frömmigkeit, Glaubensüberzeugung mit Menschenfreundlichkeit auf neue Weise verbinden?

Zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Wahrheit – Herausforderung: postmoderne Weltentheologien

„Mystik, Politik und Geschwisterlichkeit sind die Grunddimensionen von Kirche“²⁶ insistiert Paul M. Zulehner; und fügt hinzu: „Je mystischer die Kirche ist, desto politischer wird sie.“ Damit rührt er an drei traditionelle österreichische Tabus gleichzeitig: Nicht nur die Mystik ist hier Privatsache, man spricht nicht über den eigenen Glauben. Auch über politische Fragen kann man sich zwar trefflich ereifern; die eigene politische Wählerentscheidung gehört zur Intimsphäre. Das dritte Tabu ist das Geld; man hat es, aber man spricht nicht darüber – wo Armut ein Makel ist, kann es mit der Geschwisterlichkeit nicht weit her sein. Alle drei Tabus sind gerade in den bürgerlich kirchlichen Kreisen stark verankert.

Neue Zeiten setzen neue Maßstäbe. Eine gesellschaftliche Kluft tut sich auf, die nicht Gläubige und Ungläubige, Gebildete und Ungebildete, Arme und Reiche trennt, sondern Alt und Jung. In allen Institutionen ist sie als Tradierungskrise spürbar; auch in der Kirche.²⁷ Schulze hat sie im Rahmen der „Erlebnisgesellschaft“ charakterisiert.²⁸ Michael Ebertz beschreibt analog die kirchliche Landschaft als Summe differenter ästhetischer Milieus.²⁹ Drei älteren Milieus stehen zwei junge mit Personen bis zum Alter von etwa 40 Jahren gegenüber. Die drei älteren Milieus sind das bildungsbürgerliche Niveaumilieu, das mittelständisch-gesellige Integrationsmilieu und das einfache, sicherheitsbedachte Harmoniemilieu; alle drei haben ihre spezifische kirchliche Beheimatung. Dagegen sind die zwei jungen Milieus kirchlich unbeachtet: das intellektuell anspruchsvolle Selbstentfaltungsmilieu und das materialistische Unterhaltungsmilieu.

Beide jungen Milieus stehen in einer Zeitentwicklung, die meist plakativ und unqualifiziert als „Postmoderne“³⁰ benannt wird. Ohne hier die Komplexität des Phänomens oder auch nur der philosophischen Diskussion aufzeigen zu können, sei auf drei Aspekte verwiesen und deren Konsequenzen angedeutet.³¹

Pluralität wird zum Paradigmenpluralismus

In einer ersten Phase der modernen Ausdifferenzierung entsteht Pluralität als bunte Vielfalt innerhalb der gesellschaftlichen und kirchlichen Einheit. In einer zweiten postmodernen Phase heute emanzipieren sich die verschiedenen Standpunkte und entwickeln ihre je eigene umfassende Perspektive; etwa die globalisierte Wirtschaft. Jede dieser Perspektiven ist eine eigene Welt, ein eigenes Paradigma. Die praktische Konsequenz für die Kirche: Das Christliche, das vormodern alle Lebensbereiche durchdrang, wurde in der ersten Modernephase zu einem eigenen kirchlichen Bereich, oft bis zur Subkultur.³² Jetzt besteht die Herausforderung darin, typisch christliche Paradigmen für alle gesellschaftlichen und alltäglichen Lebensbereiche neu zu entwickeln.³³

Wahrheit erschließt sich in Paradigmenverschränkung

Als Konsequenz dieses postmodernen Paradigmenpluralismus ist alle Wahrheit perspektivisch. Auch wenn sie allgemeingültig ist, ist sie das nur aus einem bestimmten Blickwinkel aufgrund eines bestimmten Standortes. Die eigene Perspektive ist durch die Persönlichkeit und die Umstände bestimmt und durch freie Wahl angeeignet. Es gibt nur die Wahrheit der verschiedenen Perspektiven und niemand hat eine Über-Perspektive außer Gott selbst.³⁴ Die je größere Wahrheit ist die, die wir uns gegenseitig erschließen, indem wir einander vertrauend die unterschiedlichen Perspektiven und was man darin sieht, sichtbar machen. Praktisch bedeutet das für die Kirche: Die christliche Wahrheit ist so umfassend, als das Evangelium konkreten Menschen zur Berufung wird. Sie ist nicht pluralistisch beliebig, sondern persönlich verbindlich, aber auf je verschiedene Weise.³⁵

Gerechtigkeit wird zur Leitkategorie

Wahrheit kann unter postmodernen Bedingungen nicht mehr vorge-schrieben, sie muß bezeugt werden. Deshalb wird um der Wahrheit willen die Gerechtigkeit zur zentralen Kategorie: Jede/r hat das Recht auf seine/ihre eigene Perspektive, weil sie ihr/sein Zugang zur Wahrheit ist; und diese ist das Mysterium ihrer/seiner Gottesbeziehung, also Berufung.³⁶ Gerechtigkeit kann demnach nicht hergestellt werden, indem man sie nach irgendwelchen Maßstäben bestimmt. Denn jeder Maßstab entstammt einer Perspektive und ist damit Unrecht für alle anderen. Praktisch bedeutet das für die Pastoral: Die Kirche verkündet die Wahrheit des Evangeliums nur dort, wo sie seine Gerechtigkeit übt, und so wächst das Reich Gottes mitten unter uns. Dazu Röm 14,17: „Das Reich Gottes ist nicht Fraß und Völlerei, sondern Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Heiligen Geist.“ Diakonie ist daher eine kirchliche Grunddimension des Umgangs miteinander, nach innen wie außen. Sie bedeutet, dem je anderen konkret nach mei-

nen Möglichkeiten so dienlich zu sein, daß es ihm nach seinen Maßstäben gut tut.

Was folgt aus dieser beginnend postmodernen Situation für die Privatheit des Christseins? In einem ersten Schritt der Modernisierung haben sich die Lebenswelten vor der Übermacht der Institutionen in die Privatheit zurückgezogen.³⁷ Dies betrifft die religiös Suchenden, denen die Kirche übermächtig und für den persönlichen Glauben hinderlich wird. Dies betrifft die kirchlichen Gemeinden, die vor der Übermacht säkularer gesellschaftlicher Normen kapitulieren. Im zweiten Schritt der beginnenden Postmoderne gewinnen die Lebenswelten ein neues Selbstbewußtsein, halten den Institutionen (vielleicht oft zu anmaßend) den Spiegel vor und gehen ihren eigenen Weg. Über kurz oder lang entstehen dabei neue Institutionen; auch in der Kirche. Auf demselben Weg hat sie auch bisher die Zeiten überdauert.

Was heißt das theologisch? Die Postmoderne bedingt, daß wir lernen müssen, unsere Theologien nicht in den Studierstuben und nicht nur im Dialog mit der kirchlichen Tradition zu entwerfen. Es werden „Weltentheologien“ sein müssen, die inmitten der Alltagswelten die Spuren Gottes aufspüren, benennen und mit den alten Begriffen der Tradition „transversal“ in Verbindung bringen.³⁸ Sie sind lebensnah, aber nicht privat. Sie sind gesellschaftlich relevant und interdisziplinär argumentiert, aber nicht säkular unverbindlich. Auf der Ebene des persönlichen Lebens erfordert dies eine Charismentheologie: Die eigenen Charismen sind der Punkt, an dem mir das Geheimnis meines Lebens, das Gott selber ist, zur Berufung wird. Indem ich sie annehme und prophetisch zu meinem Leben mache, wirkt Gott durch mich und ich mit ihm ein kleines Mosaiksteinchen zum Heil der Welt. Weltlich und fromm, mystisch und politisch, privat und öffentlich konvergieren – „je mystischer, desto politischer“. So ist – konziliar und postmodern – genau dort Kirche: wo sich der Herr als der „Gott des Himmels dieser Erde“³⁹ erweist.

Anmerkungen

¹ Paul M. Zulehner, Vom Untertan zum Freiheitskünstler: eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990“ – „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990“, Freiburg ²1993.

² Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in einer pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1992; Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt ²1991.

³ Vgl. Heiner Barz, Postmoderne Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den alten Bundesländern, Opladen 1992; Franz-Xaver Kaufmann, Selbstreferenz oder Selbstreverenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung. Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am 15.6.1993, Sonderdruck; ders., Selbstverwirklichung und Christentum, in: Welt – Heuristik des Glaubens 1997, 126–136.

- ⁴ Die Autorin dieses Beitrags arbeitet gegenwärtig an einem Forschungsprojekt des FWF über „Neue apostolische Bewegungen als treibende Kraft der Kirche“.
- ⁵ Zum Abbruch der Christentümllichkeit und der Auflösung konfessioneller Milieus vgl. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg 1992.
- ⁶ Vgl. Paul M. Zulehner (Hg.), *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer*, Innsbruck 1996.
- ⁷ In letzter Zeit werden manche kirchliche Erneuerungsbewegungen politisch aktiv, indem sie gut getarnte Vorfeldorganisationen gründen, die sich als NGOs politisch betätigen. Sie machen ihren Einfluß geltend, um eine liberale Gesetzgebung in ihrem Sinn rückgängig zu machen, etwa in der Abtreibungsfrage; vgl. Gordon Urquhart, *Movements on the march*, in: *The Tablet* v. 26.6.1999, 877f.
- ⁸ Vgl. Michael N. Ebertz/Franz Schultheis (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern* (Religion-Wissen-Kultur 2), München 1986.
- ⁹ Vgl. Maria Widl, *Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung*, Graz 1995.
- ¹⁰ „In Zukunft wird der Christ Mystiker sein, oder er wird überhaupt nicht sein. Alltagsspiritualität ist eine höchste Spiritualität. Wenn geistliches Leben überhaupt Leben ist, wird es alltägliches Leben sein. Höchste Spiritualität und Alltäglichkeit schließen sich nicht gegenseitig aus, sie stehen vielmehr in einem Bedingungsverhältnis... Sie überleben beide oder sind beide verloren.“ in: Elmar Klinger, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1994, 47f.
- ¹¹ Die katholischen Bischöfe Österreichs wählten diesen Ausspruch zum Motto ihres Sozialhirtenbriefs vom 15.5.1990.
- ¹² Vgl. die schwierige Karriere des „Dialogs für Österreich“.
- ¹³ Rudolf Englert hat die Unverrechenbarkeit der einander widerstreitenden kirchlichen Paradigmen – er nennt sie „prämodern“, „modern“ und „transmodern“ – eindrucksvoll ausgefaltet; vgl. Rudolf Englert, *Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung* (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart 1992.
- ¹⁴ Vgl. Maria Widl, *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz 1997, 18–25.
- ¹⁵ Paul M. Zulehner hat dieses Bild des „Obdachs“ schon vor längerem als Wesen des Glaubens beschrieben; vgl. Paul M. Zulehner., *Ein Obdach der Seele. Geistliche Übungen – nicht nur für fromme Zeitgenossen*, Düsseldorf 1994.
- ¹⁶ So ein zentraler Tenor eines Diskussionsforums zwischen Erneuerungsbewegungen und Pfarrpastoral auf Anregung des Instituts für Pastoraltheologie im Kardinal-König-Haus Wien/Lainz am 23.6.99 über „Geistliche Bewegungen als treibende Kraft – wohin treiben sie die Kirche?“
- ¹⁷ Paul M. Zulehner hat uns gelehrt, von der Situationsanalyse (Kairologie) über die theologische Nachfrage (Kriteriologie) zur konkreten Herausforderung (Praxeologie) fortzuschreiten; vgl. Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie Bd.1. Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989.
- ¹⁸ Zu einer solchen Konzilsinterpretation, die überzeugend, aber leider nicht gängig ist, vgl. den Rahner-Schüler und Würzburger Fundamentaltheologen Elmar Klinger, *Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt*, in: ders./Wittstadt K. (Hg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (FS Karl Rahner zum 80.Geb.), Freiburg 1984, 615–626; ders., *Armut eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990, 71–154.
- ¹⁹ Vgl. Paul M. Zulehner, *Fundamentalpastoral*, 100–136.
- ²⁰ Vgl. Johann Baptist Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: Johannes B. Bauer, *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, 209–233; Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, in: ebd., 235–257; Hans Küng, *Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, in: ebd., 181–207.
- ²¹ Vgl. die Beiträge von Hermann Steinkamp und Veronika Prüller/Christa Schnabl in diesem Band.

- ²² Paul M. Zulehner hat diesen Bereich gemeinsam mit seinen damaligen MitarbeiterInnen als erster zum pastoraltheologischen Thema gemacht; vgl. Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie. Bd.4. Pastorale Futurologie. Kirche auf dem Weg ins gesellschaftliche Morgen*, Düsseldorf 1990.
- ²³ Vgl. Norbert Mette, *Der konziliare Prozeß – eine Herausforderung für die kirchlichen Sozialverbände*. In: *Arbeiterfragen 1/92*, hg.v. Oswald-von-Nell-Breuning-Haus Herzogenrath.
- ²⁴ Vgl. Norbert Mette/Hermann Steinkamp (Hg.), *Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral*, Mainz 1997; Manfred Körber, *Regionalentwicklung als Feld kirchlichen Handelns. Das „Forum der Arbeit“ im Bistum Aachen*, Mainz 1997.
- ²⁵ Vgl. Maria Widl, *Christentum und Esoterik*; dies., *Esoterische Nischen in Katholischen Bildungshäusern und Akademien*, in: *Lebendige Seelsorge 49* (1998), 277–279.
- ²⁶ Vgl. Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie. Bd.2. Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis*, Düsseldorf 1989.
- ²⁷ Zur dreifachen Tradierungskrise des Glaubens vgl. Maria Widl, *Präsent sein – wo und wie? Reflexionen aus pastoraltheologischer Sicht*, in: *Die Präsenz der Kirche an der Hochschule. Hochschule und Wissenschaft als Herausforderung für die Ortskirchen. Dokumentation zum Studientag der Konferenz für Katholische Hochschulpastoral und der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz an der Humboldt-Universität Berlin 10.–12. März 1999*, 49ff.
- ²⁸ Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt 1992.
- ²⁹ Michael N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997, bes. Kap. 6.
- ³⁰ Die Postmoderne ist ein vergleichsweise neues Phänomen, das sich zuerst in Architektur, Literatur und Gebrauchskultur verbreitete, ehe der französische Philosoph Jean-François Lyotard 1979 den Begriff in die philosophische Diskussion brachte. Zu einem qualifizierten Verständnis vgl. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993.
- ³¹ Vgl. Maria Widl, *Pastorale Weltentheologie transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute, Bd. 48)*, Stuttgart 2000, Teil 3. u. 4.
- ³² Franz-Xaver Kaufmann prägte den Begriff von der „Verkirchlichung des Christlichen“; vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979.
- ³³ Ein solcher Zugang kann integralistisch sein; und ist es in manchen der kirchlichen Erneuerungsbewegungen. Das postmoderne Bewußtsein der Perspektivität schließt einen solchen Totalitätsanspruch aus.
- ³⁴ Lyotard legt für ein solches theologisches Verständnis die philosophische Basis mit seinem Theorem vom „Ende der großen Erzählungen“; vgl. Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit (Supplemente 6)*, München 1989.
- ³⁵ Ein solches Verständnis scheint die *Communio* der Kirche zu sprengen. Es verweist jedoch vielmehr darauf, daß die Einheit der Kirche postmodern nicht bürokratisch zu fassen ist, sondern sich in der gelebten Nachfolge Jesu Christi ereignet.
- ³⁶ Insofern erhält die Rahner'sche „Mystagogie“, auf die Paul M. Zulehner gern verweist, neue Brisanz: Menschen einführen in das Geheimnis ihres Lebens, das Gott selber ist. Diese Mystagogie ist damit nicht bloß ein Weg der Pastoral als Seelenführung, sondern ein Weg zur Wahrheit Gottes in der Selbstevangelisierung der Kirche.
- ³⁷ Zur soziologischen Theorie des Verhältnisses von Lebenswelt und Systemen vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt 1981, 171–293; zu einer lebensweltlichen Konzeption der Praktischen Theologie vgl. Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992.
- ³⁸ Zu einer Theorie solcher „Weltentheologien“ und speziell einer „pastoralen Weltentheologie“ vgl. Maria Widl, *Pastorale Weltentheologie*, Teil 4.
- ³⁹ Klinger, Armut, 174.