

Paul M. Zulehner

Hoffnung für eine taumelnde Welt

Eine Pastoraltheologie
für Europa

Matthias Grünewald Verlag

„Hoffnung ist nicht die Überzeugung,
dass etwas gut ausgeht,
sondern die Gewissheit,
dass etwas Sinn hat,
egal wie es ausgeht.“

(Vaclav Havel)

„Mache deine Kirche
zu einem Ort der Wahrheit und der Freiheit,
des Friedens und der Gerechtigkeit,
damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen.“

(Hochgebet „Die Kirche auf dem Weg zur Einheit“)

Inhalt

Vorwort	11
1. Teil: Einführung	13
Stirbt das Christentum in Europa?	13
Pastoraltheologien in Europa	14
<i>Im deutschsprachigen Raum</i>	15
<i>Im ost(mittel)europäischen Raum</i>	17
<i>Im frankophonen Raum</i>	21
<i>Im italienischsprachigen Raum</i>	23
<i>Unterwegs zu einer Europäischen Pastoraltheologie</i>	26
Europäische Studien	26
Mein Anspruch an dieses Buch	27
Überblick	30
2. Teil: Der Sündenfall des „christlichen Abendlandes“	33
Der Konflikt	34
<i>Landfrieden</i>	35
<i>Ius reformandi</i>	36
<i>Ius emigrandi</i>	37
<i>Konfessionalisierung</i>	37
<i>Gegenreformation</i>	38
<i>Labile Friedenszeit</i>	39
<i>Wirkungsgeschichte</i>	40
Von den mittelalterlichen Friedensschlüssen zur weltanschaulichen Lage im Europa heute	50
<i>Europa ohne Gott?</i>	50
<i>Weltanschauliche Verbuntung</i>	51
<i>Bunte Zugehörigkeiten</i>	51
<i>From fate to choice</i>	53
<i>Pluralistische Innenwelten</i>	55
Schuldbekenntnis	55

3. Teil: Was ist am Ende stärker: Der Tod oder die Liebe?	59
Orpheus und Eurydike	59
Der Christus-Orpheus	60
<i>Universeller Heilsoptimismus.</i>	61
<i>Die Lyra</i>	65
Sterbliche und Unsterbliche.	66
Wirklichkeiten und Lebensstile.	67
<i>Leid outsourcen</i>	68
<i>Maßlose Sehnsucht outsourcen</i>	71
<i>Beugt nie mehr das Knie vor der Partei</i>	73
4. Teil: Die Jesusbewegung.	75
Eine biblische Meditation zur Mission einer wahrhaft christlichen Kirche	75
Die wortlose Predigt eines Buchmalers	77
Vom Berg herab	77
Der Aussätzige	78
Jesus, der Heiland	79
Hinter Jesus: Petrus und Johannes	79
Die Zeitgenoss:innen – wir, die Betrachter des Bildes	80
Intermezzo	81
Die Dreifachkrise	82
<i>Gotteskrise.</i>	83
<i>Menschenkrise.</i>	84
<i>Kirchenkrise</i>	85
5. Teil: Gottnah – Gotteskrise.	89
Religiosität	89
Glaubenshäuser	90
<i>Gottesbildergalerie.</i>	92
<i>Vielfalt an Gottesbildern in Europa</i>	98
<i>Gottesbild der Sterblichen und der Unsterblichen.</i>	101
Religiöse Netzwerke	101
<i>Entkirchlichung der Religion</i>	101
<i>Weltanschauliche Verbuntung</i>	102
<i>Christlichkeit und Kirchlichkeit sind eng verwoben</i>	102
<i>Schleichende Ausdünnung des Austausches</i>	104

6. Teil: Menschennah – Menschenkrise	109
Zuweg	109
<i>Glück</i>	109
<i>Person und Gesellschaft</i>	111
Die großen Herausforderungen heute	115
<i>Ringen um Frieden</i>	117
<i>Ringen um Freiheit</i>	125
<i>Ringen um Gerechtigkeit</i>	137
<i>Ringen um das gemeinsame Welthaus (Oíkos)</i>	153
<i>Ringen ums Überleben: Migration</i>	165
<i>Für eine politisch parteiliche Kirche</i>	171
<i>Ein Aufruf</i>	193
Lieben	196
<i>Kleine Lebenswelten</i>	197
<i>Familiale Lebenswenden</i>	200
Arbeiten	203
<i>Erwerbsarbeit: Berufszeit</i>	204
<i>Freiwilligenarbeit: Sozialzeit</i>	208
Geschlechterrollen im Wandel	212
7. Teil: Not und Segen der Religion	221
Das Sozioreligiöse	221
Regressionsanalyse	224
<i>Persönliche Merkmale</i>	225
<i>Sterbliche und Unsterbliche sind anders „sozioreligiös“</i>	226
Austausch und Kommunikation	227
<i>Religiöse Tradierung</i>	227
<i>Austausch mit einer Gottesdienstgemeinde</i>	227
Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft	228
Regionale Unterschiede	231
Auswirkungen des Sozioreligiösen	232
<i>Ausstattung der Personen</i>	232
<i>Familiale Lebenswelten</i>	240
<i>Geschlechterrollen</i>	244
<i>Das Sozioreligiöse zeigt sich als politisch relevant</i>	249

8. Teil: Kirche(n) in der Transformationszeit –	
Kirchenkrise	253
<i>Die ernötigte Massenkirche</i>	254
<i>Die Benchmarkfalle</i>	255
<i>Irritationen und Gratifikationen</i>	256
Ereignis – Institution – Kirchengestalt	259
<i>Ereignis</i>	259
<i>Institutionalisierung</i>	260
<i>Kirchengestalt</i>	262
<i>Wandel der Kirchengestalten</i>	266
Untergang verwalten – Übergang gestalten	285
<i>Die reaktive Vorgehensweise</i>	285
<i>Die proaktive Vorgehensweise</i>	289
Bausteine einer zukunftsfähigen Kirchengestalt	293
<i>Kirchengestalt und Kirchenfinanzierung</i>	294
<i>Raumgerechte Seelsorge</i>	299
<i>Netzwerke</i>	304
<i>Herbergen</i>	306
<i>Projekte</i>	307
Ungleichzeitigkeit beim Übergang, oder: Sara lachte	308
Abgesang: Meine Pastoraltheologie biographisch	313
Mein langer Weg zur Pastoraltheologie	314
Pastoraltheologische Lehrjahre	316
Wien	318
China	321
Pontifikales	324
„Rom verstehen lernen“	326
Literaturverzeichnis	330
Abbildungen – Tabellen	370
Abbildungen	370
Tabellen	371
Anmerkungen	373

Vorwort

Wir haben anlässlich des Treffens der Religionsführer in Kasachstan im Jahre 2022 inmitten der Herausforderungen, denen sich die Welt heute gegenüber sieht, einen internationalen Aufruf erlassen.¹ Sein Titel: „Religionen – Hoffnung in einer taumelnden Welt.“ Dem Initiativteam gehören Annette Schavan, Tomáš Halík und ich selbst an.

Den Hauptteil dieses Titels – „Hoffnung in einer taumelnden Welt“ – übernehme ich für den hier vorgelegten Entwurf eine Europäischen Pastoraltheologie. Können die Religionen, näherhin kann die katholische Weltkirche in dieser Welt *eine* der wirkmächtigen Hoffnungsressourcen sein? Dabei liegt der Fokus auf dem Christentum in Europa. Aber auch die anderen Religionen der Welt sowie die vielen Menschen guten Willens, die keinen Zugang zu einem „Gott“ haben, werden mitbedacht.

Die Antwort auf diese Frage ist nicht einfach. Gerade die christlichen Konfessionen haben sich insbesondere im Sündenfall des Dreißigjährigen Krieges als unfähig erwiesen, den „Landfrieden“ herzustellen. Vielmehr waren sie nicht Teil der Lösung, sondern Teil des Problems. Sie haben die kriegerische Gewalt religiös legitimiert und damit Gott nicht in Kredit, sondern in Misskredit gebracht. Diese Allianz von Gott und Gewalt hat das Christentum in Europa tief verwundet. Das Vertrauen der Menschen in das Christentum wurde geschwächt.

Diese Allianz zwischen den in der Reformation tief zerstrittenen Anwältinnen und den politisch Mächtigen war Teil einer Ära, die gemeinhin als Konstantinische bezeichnet wird. Kaiser und Papst, Thron und Altar waren miteinander eng verbunden. Diese Ära ist inzwischen zu Ende. Für die christlichen Kirchen bedeutet dies, dass sie sich in den europäischen Gesellschaften neu positionieren müssen. Sie stecken in einer tiefgreifenden Transformation ihres Wirkens und ihrer Sozialgestalt. Aus einer staatlich wie kulturell getragenen Großkirche werden Kirchen, die von der freien Wahl der Mitglieder leben, vielfältige Gemeinschaften des Evangeliums bilden und sich in gesellschaftlichen Projekten engagieren. Offensichtlich nähern sie sich damit nach Jahrhunderten „christentümlicher“ Ausnahmezeit neuerlich dem biblischen Normalfall.

Die Kirchen werden in diesem unausweichlichen Prozess gesellschaftliche Macht verlieren, was aber eine unverhoffte Voraussetzung für das Wiedergewinnen des historisch verlorenen Vertrauens der Menschen sein wird. Gelingt es zudem den Kirchen, ererbte Irritationen (wie Lähmung der Ökumene, Mangel an Beteiligung, ungelöste Frauenfrage, verkrampte

Sexualkultur, Klerikalismus bei Amtsträgern wie gegenabhängigen Kirchenmitgliedern) durch eine Erneuerung aus den eigenen Quellen abzumildern, dann werden sie Menschen gewinnen, sich an ihrer Mission zu beteiligen: Diese dreht sich um Gott und die Welt; die Kirche ist dabei nicht mehr und nicht weniger als ein Instrument, auf dem ihr „Herr“ ein österliches „Lied des Lachens, der Hoffnung und der Auferstehung“ erklingen lässt. Derzeit wird viel zu viel Energie für ausstehende Reformen verbraucht, welche für den Dienst an der Welt von heute fehlt.

Meistern die christlichen Kirchen diesen ihnen zugemuteten Übergang in die postkonstantinische Ära, dann werden sie – getragen durch die Kraft Gottes – einen wertvollen Beitrag zu jenen Herausforderungen leisten können, welche die Welt von heute taumeln lassen: zu Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung.

Der hier vorgelegte Entwurf einer Europäischen Pastoraltheologie will genau dazu einen Beitrag leisten. Er bringt eine Diagnose des Christentums in den höchst unterschiedlichen Regionen Europas. Hauptfragen werden sein: Wie deuten und gestalten die Menschen die „Wirklichkeit“, in der sie leben? Wie weit „reicht“ diese Wirklichkeit? Ist sie rein diesseitig oder umfassen von einem Himmel, in welchem ein „Gott“ wohnt? Welche Bilder haben die Menschen von Gott? Sodann: Vor welchen Herausforderungen erleben sich die Menschen in Europa heute? Und schließlich: Wie können Kirchen und ihre Gemeinschaften den Völkern und den Menschen im Namen und aus der unverbrauchten Kraft Gottes zur Seite stehen, damit die Welt bewohnbar bleibt sowie Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden eine Chance haben?

Zu solchen Fragen versucht der hier vorgelegte Entwurf einer Europäischen Pastoraltheologie Antwortfragmente vorzulegen. Sie mögen Anstoß für eine zukunftsfähige Diskussion sein und den im Glauben gründenden Dienst der christlichen Kirchen in der taumelnden Welt von heute inspirieren.

Paul M. Zulehner
Wien 2023

1. Teil: Einführung

Stirbt das Christentum in Europa?

Der austroamerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger (1929–2017) hatte in einem Fachgespräch Europa als das Katastrophengebiet der christlichen Kirchen bezeichnet. Anders als im modernen Nordamerika, wo Religion das private und öffentliche Leben durchforme, erleide zumal Religion in ihrer christlich-kirchlichen Gestalt auf dem europäischen Kontinent einen dramatischen Bedeutungsverlust.² Diese Beobachtung ist allerdings schon älter. „Stirbt das Christentum aus?“, fragte bereits 1986 Karl Rahner besorgt.³

Der Tod des Christentums in Europa würde das Antlitz dieses Kontinents tiefgreifend verändern. „Europa“ und „Christenheit“ stehen historisch gesehen in enger Verbindung. Dies ist das Ergebnis einer langdauernden Formung der Völker mit romanischer, germanischer oder slawischer Kultur durch das griechische und noch mehr das lateinische Christentum. Dabei wurde auch das Erbe der griechisch-römischen Antike mitgeschenkt, die ihrerseits das ursprünglich asiatische Christentum kulturell überformt hatte.⁴ Christentum und europäische Kulturen waren im Lauf der Jahrhunderte zusammengewachsen. Das führte in Zeiten des europäischen Kolonialismus dazu, dass das von Europa aus missionarisch verbreitete Christentum unweigerlich europäische Züge trug und trägt.⁵ Das ist eine Tatsache, welche Christen anderer Kulturen etwa in Asien, Afrika oder Lateinamerika immer weniger akzeptieren und deshalb eine eigene Inkulturation verlangen.

Wie steht es nun heute um das Christentum in Europa? Wie ist die historisch gewachsene Lage des Christentums in den so unterschiedlichen europäischen Kulturen und Regionen? Wie sehr ist seine Botschaft eingewoben in das Leben der Menschen und in die Kulturen des Kontinents? Gibt es Anhaltspunkte für die künftige Entwicklung? Sind Leben und Wirken der Christ:innen und Kirchen derart gut inkulturiert, dass diese den Gang der europäischen Geschichte, das Schicksal der europäischen Völker und damit das Schicksal Europas im Konzert der Kontinente nachhaltig mitgestalten können? Und das in einer Welt, die eins wird und doch gleichzeitig immer mehr zerrissenen ist?

Ende 2022 starb der emeritierte Papst Benedikt XVI. Eine seiner großen Sorgen galt der Frage, wie ein Europa ohne Gott menschlich bleiben könne. Der von ihm beklagte Relativismus, den er auf die Moderne zu-

rückführte, schwäche die Kirchen und mit ihnen den Glauben an Gott. Der Gottesglaube sei aber seiner Ansicht nach in der Geschichte Europa die Quelle für Gerechtigkeit und Menschenwürde gewesen. Ist also Europa auf dem Weg in einen gottvergessenen Kontinent, der – um Johann B. Metz zu zitieren – deshalb auch leidunempfindlich ist?

Pastoraltheologien in Europa

Solche Fragen sind typisch für die Pastoraltheologie.⁶ Als universitäre Wissenschaft befasst sie sich nicht zuletzt mit der Optimierung einer zielsicheren und situationsgerechten Praxis christlicher Kirchen in all ihren Dimensionen, von Organisationen ebenso wie von handelnden Personen.⁷ Dabei übersieht sie nicht die anderen Religionen und auch nicht die religiös vermittelte Praxis der Gesellschaft⁸, das, was an spiritueller Kraft selbst in säkularen Gesellschaften jenseits der kirchlichen Einflussbereiche wirkmächtig ist.⁹ Im Blick sind zudem jene Menschen guten Willens, denen der Zugang zu Religion und Kirche verschlossen ist, die sich selbst als areligiös oder atheistisch verstehen.

Pastoraltheologie untersucht vorrangig, was kirchlich vernetzte Christ:innen aus der Kraft des ihnen anvertrauten Evangeliums Jesu Christi in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit tun und wie sie ihr Leben und Zusammenleben gestalten. Außenwirkung und Innenleben, „Mission“ und Sozialform („Kirchengestalt“) sind untrennbar ineinander verflochten. In der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils der katholischen Kirche dreht sich die Pastoraltheologie somit insbesondere um jene Fragen, welche in den Grunddokumenten „Dei Verbum“ (Über die göttliche Offenbarung), die Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute“ (Gaudium et spes) sowie die „Dogmatische Konstitution über die Kirche“ (Lumen gentium) verhandelt werden.

Beide, Außenwirkung und Innenleben, Sendung und Sammlung, dienen dem Kommen des Reiches Gottes in die Geschichte: Dieses zielt auf die spurenhafte Umwandlung der Welt, der Schöpfung, der Menschheit im Kraftfeld des in der Geschichte handelnden Geistes Gottes hinein in jene Gestalt, welche als „neue Erde“ von Gott am Ende der Zeiten vollendet wird.¹⁰ Dabei hat diese Vollendung der Schöpfung in der Auferstehung Jesu, des Christus (Apg 2,32–36), bereits den unwiderruflichen endzeitlichen (1 Kor 10,11; Lumen gentium, 48) Anfang genommen: Das macht die Grundbotschaft der christlichen Kirchen, ihr Kerygma, aus. Nicht den Menschen gleichsam aus der „bösen“ Welt heraus in den Himmel zu retten, ist die Aufgabe der Kirche. Wir sind nicht so sehr Christen, damit wir einst

in den Himmel kommen, sondern dass der Himmel schon jetzt zu uns auf die Erde kommt (Klaus Hemmerle). In Spuren mindestens.¹¹

Pastoraltheologische Wissenschaft arbeitet definitionsgemäß „situativ“, ist auch „lokal“, „kontextuell“, kulturgebunden, aber auch konfessionsgebunden. In Europa gibt es aber viele Kulturen¹² sowie unterschiedliche christliche Kirchen¹³. Einige Fachleute des Faches verbindet eine gemeinsame Sprache. Das führte dazu, dass sich die Pastoraltheologie in den europäischen Sprachräumen andersartig entwickelt hat und immer noch entwickelt.¹⁴ Der gegenseitig anregende Dialog zwischen den in der Pastoraltheologie/Praktischen Theologie Forschenden und Lehrenden hat sich erfreulicherweise seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zunehmend intensiviert.¹⁵

Im Folgenden versuche ich einen Einblick in wichtige Entwicklungsräume der Pastoraltheologie in Europa zu geben. Vollständigkeit kann in dieser Skizze nicht erwartet werden.¹⁶ Der Schwerpunkt liegt auf der Arbeit katholischer Pastoraltheolog:innen, obgleich zumindest in einigen Endnoten Querbezüge zur Praktischen Theologie in den Kirchen der Reformation und vereinzelt auch zu orthodoxen Pastoraltheologien hergestellt werden.

Im deutschsprachigen Raum

In der „deutschsprachigen Kultur“ hat sich schon früh eine Pastoraltheologie entwickelt.¹⁷ Der deutschsprachige Raum spielte in der Geschichte der Pastoraltheologie als Wissenschaft eine wichtige Rolle. Ihre universitäre Geburtsstunde hatte sie im Jahr 1774 in Wien. Damals war unter der Mitwirkung des Benediktinerabtes Stephan Rautenstrauch (1734–1785) von Kaiserin Maria Theresia der erste Lehrstuhl für Pastoraltheologie zur Ausbildung von staatlich-kirchlichen „Religionsdienern“ errichtet worden.

Die Tübinger Schule und ihre Vertreter Johann Michael Sailer (1751–1832) und Johann Adam Möhler (1796–1838) waren nicht mehr an staatsabsolutistischen Religionsdienern, sondern an Seelsorgern interessiert. Sie vertieften die theologisch-ekklesiologische Dimension der Disziplin.

Eine wichtige Etappe in der Entwicklung der Pastoraltheologie im deutschsprachigen Raum stellt das Zweite Vatikanische Konzil dar. Die in Innsbruck lehrenden Jesuiten Joseph Andreas Jungmann (1889–1975) und Karl Rahner (1904–1984) trugen nicht nur zu den Konzilsdokumenten nachhaltig bei, sondern gaben auch der Entwicklung der Pastoraltheologie wertvolle Impulse: Das mehrbändige Handbuch der Pastoraltheologie ist der eindrucksvolle Beleg dafür.¹⁸

International steht die deutschsprachige Pastoraltheologie/Praktische Theologie¹⁹ im Ruf, sich mit Sorgfalt den theoretischen Grundlagen des Faches gewidmet zu haben. Dazu wurde und wird der Dialog mit führenden

Wissenschaftlern anderer Fakultäten und Disziplinen gesucht. Das unter Ferdinand Klostermann²⁰ und der Zeit rund um die Synode stark im Mittelpunkt stehende Prinzip der Gemeinde gilt bis heute als ein Hinweis darauf, dass die (katholische) Pastoraltheologie einen Austausch mit der evangelischen Praktischen Theologie pflegte. Engagiert diskutiert wurden die theoretischen Grundlagen des Faches, hier vor allem das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis.²¹ In der vielfältigen Praxis lasse sich eine „implizite Pastoraltheologie“ finden, die es zu heben, zu systematisieren und gegebenenfalls auch prophetisch zu kritisieren gelte.

Ein Markenzeichen der deutschsprachlichen Pastoraltheologie ist der intensive Dialog nicht nur mit den anderen theologischen Fächern, sondern auch mit führenden Protagonisten anderer Universitätsdisziplinen. In vielen rezenten Werken zeitgenössischer Pastoraltheologen im deutschen Sprachraum spielt das Denken von Michel Foucault oder auch von Niklas Luhmann eine prägende Rolle.²² Als taugliche Gesprächspartner erweisen sich bis heute Thomas Luckmann und Peter L. Berger vor allem mit ihrem wissenssoziologischen Entwurf, in dem der Religion die Rolle der Kosmisierung, Nomisierung, aber auch (ambivalenten) Legitimierung zukommt.²³

Im Dialog mit den vielfältigen Wissenschaften vom Menschen kommt es in einer ersten Reflexion zur Wahrnehmung der Ergebnisse dieser Disziplinen, auf welche dann eine zweite theologische Reflexion erfolgt.²⁴ Unterbleibt diese theologische Reflexion, kann der Pastoraltheologie zu Recht platter Soziologismus oder Psychologismus vorgeworfen werden:²⁵ Es besteht dann die Gefahr, dass das Evangelium sowohl seine mystische wie seine prophetische Kraft verliert, geheimnisleer und unpolitisch wird und dazu beiträgt, dass die Menschen sich aus einem „unpassenden einen uns passenden Gott“ machen.²⁶ Das Evangelium verliert seine Kraft, den Himmel offen zu halten und von diesem her die Welt umzugestalten.²⁷

Dieser interdisziplinäre Dialog, der vielfach durch die Lozierung der Pastoraltheologie an staatlichen Universitäten strukturell begünstigt wird, hat seine Reife erlangt, wenn der Wissenstransfer nicht nur einbahnig von profanen Disziplinen zu den theologischen Fächern verläuft, sondern die Pastoraltheologie auch ihrerseits die profanen Fächer mit grenzüberschreitenden Fragestellungen inspiriert. Das gelingt umso eher, je kompetenter Pastoraltheolog:innen auch in einer der Wissenschaften vom Menschen sind.²⁸

Die deutschsprachige Pastoraltheologie ist heute gut vernetzt. Neben Länderzusammenschlüssen gibt es als Dachorganisation eine Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen. Diese wird von einem Beirat geleitet und ist Teil einer breit angelegten Arbeitsge-

meinschaft für Pastoraltheologie e. V. Ihr gehören Fachleute aus Deutschland, Österreich, den Niederlanden und der Schweiz an. Diese Arbeitsgemeinschaft ist „in ihrem Kern der Zusammenschluss aller in Forschung und Lehre mit der Praxis der katholischen Kirche (‚Pastoral‘ im weitesten Sinn) befassten Hochschullehrer und Hochschullehrerinnen an kirchlichen Hochschulen, Ordenshochschulen und an den Fakultäten und Fachbereichen ‚Katholische Theologie‘ der Universitäten des gesamten deutschsprachigen Raums. Die Konferenz verfolgt das Ziel, aktuelle Fragen in Kirche und Gesellschaft aufzugreifen und praktisch-theologisch zu reflektieren.“²⁹

Im ost(mittel)europäischen Raum

Jahrzehntlang war die Theologie in Ost(Mittel)Europa vom freien theologischen Diskurs in Westeuropa abgeschnitten. Zwar konnten wenige Theologen aus wenigen kommunistischen Ländern – unter ihnen auch „Friedenspriester“, die mit dem kommunistischen System zusammenarbeiteten,³⁰ – zum Studium und zu Kongressen in den Westen reisen. Die Reisebehinderungen hatten allerdings den unerwarteten Vorteil, dass sich im „theologischen Untergrund“ eine Samisdat-Theologie entwickeln konnte. Von der Geheimpolizei unbemerkt, reisten Theologen aus dem Westen zum theologischen Diskurs an und brachten westliche theologische Literatur mit. Ich war, von Passau und dann von Wien aus, auch einer von ihnen. Auch wurden überraschende kirchenpolitische Entscheidungen getroffen. So weihte der geheim ordinierte Bischof Felix Maria Davidek Frauen zu Priesterinnen und ernannte eine von ihnen (Ludmila Javorová) zur Generalvikarin.³¹ Diskutiert wird die Frage, ob sich unter kommunistischem Überlebensdruck der Handlungsspielraum der (katholischen) Kirche unversehens und von Rom uneingesehen geweitet hat, was viele theologisch zurückblickend als Lektion Gottes für die Gesamtkirche ansehen.

Die samtene Revolution von 1989 befreite die Theologie in Ost(Mittel)-Europa von ihren einschneidenden Behinderungen. Die Theologie dieses Raumes meldete sich in den innereuropäischen Dialog zurück. Die ost(mittel)europäische Pastoraltheologie setzte sich zum Ziel, die in dieser Zeit gemachten Erfahrungen der Gläubigen wie der Lokalkirchen aufzuarbeiten.

Als ich 1984 nach Wien gekommen war, bat mich Kardinal König, mein Augenmerk nicht auf Lateinamerika zu richten, was damals in der deutschsprachigen Pastoraltheologie angesagt war, sondern auf Ost- und Mitteleuropa. Schon in den letzten Jahren vor dem Fall der Mauer konnten von Wien aus Studienreisen für Fachtheolog:innen in die Länder der sogenannten „Zweiten Kirche“ organisiert werden. Die Wende eröffnete neue

Möglichkeiten der Unterstützung. Unter dem Ehrenschatz von Kardinal Franz König wurde der Verein „Pastorales Forum“³² gegründet. Sein Ziel war die „Förderung der Kirchen in Ost(Mittel)Europa“.³³

Es gelang der Aufbau eines pastoraltheologischen Forschungsnetzwerks in den Kirchen Ost(Mittel)Europas.³⁴ Das große empirische Forschungsprojekt AUFBRUCH ist in diesem Rahmen entstanden.³⁵ Erforscht wurde von diesem interdisziplinär die pastoraltheologisch zentrale Frage nach der gesellschaftlichen Positionierung der Kirchen während der kommunistischen Unterdrückung und der Repositionierung in den jungen Reformdemokratien nach der Wende.³⁶

1997 wurde in zehn, in der Wiederholung 2007 in vierzehn Ländern eine religionssoziologische Studie durchgeführt. Gestützt auf die erhobenen Daten haben sich bald nach der Wende ost(mittel)europäische Pastoraltheolog:innen, Männer und Frauen, in Ungarn zu drei Symposien versammelt, um die Erfahrungen der Kirche in der kommunistischen Zeit zu sichten.³⁷ Ziel dieser fachwissenschaftlichen Treffen war es, über eine eigene „Pastoraltheologie Ost“ zu reflektieren und diese im Rahmen des religionssoziologischen Großprojekts zu erarbeiten. Das führte zu methodologischen Grundsatzüberlegungen: Denn eine solche „Pastoraltheologie Ost“ konnte ja nur auf dem Hintergrund der sieben bzw. vierzig Jahre entworfen werden, eine Zeit, ähnlich einer „ägyptischen“ und später „babylonischen“ Gefangenschaft (András Máté-Tóth) der Kirchen im Kommunismus. Es galt, eine „Pastoraltheologie nach dem GULAG“ zu entwickeln. Dabei musste erarbeitet werden, was – theologisch etwas vereinfacht, aber deshalb nicht falsch ausgedrückt – Gott diese Kirchen in den Jahren der Unfreiheit für ihr Leben und Wirken gelehrt hat. Dies ist an den Spruch des Propheten Jeremia angelehnt, der das Nichtwahrhabenwollen der Exilierung des Gottesvolkes in Babylon mit der Formel beantwortete: „So spricht der Herr der Heere, der Gott Israels, zur ganzen Gemeinde der Verbannten, die ich von Jerusalem nach Babel weggeführt habe“ (Jer 29,4).

Zugleich sollte nicht nur Neues aus den gemachten Erfahrungen „gelernt“ werden, sondern, so eine wichtige Einsicht, auch manches aus der Verfolgungszeit „entlernt“ werden. Die kommunistischen Machthaber sahen Religion und Kirchen als Schaden für die Menschen an. Ihr Ziel war deren Vernichtung. Dazu wurde die Kirche nicht nur blutig verfolgt. Die „unheilbar religiös Süchtigen“ wurden in eine ghettoisierte Sakristeikirche eingewiesen, wo sie sich rund um die Altäre sammeln und ihrer „religiösen Sucht“ frönen konnten. Alle Instrumente der Gesellschaftsformung wurden den Kirchen (mit wenigen Ausnahmen in einigen Ländern) entzogen: also Kindergärten, Schulen, Altenheime, Krankenhäuser. In der Reflexion auf diese Zeit konnte die ost(mittel)europäische Pastoraltheologie im Um-

kehrschluss entdecken, dass christliches Leben zwar von der Sammlung um den Altar lebt, der Auftrag aber sehr wohl auch in der „Einmischung“ in die Formung des gesellschaftlichen Lebens besteht. Eine rein liturgische Einigelung musste „entlernt“, eine aus der Gottverbundenheit quellende politische Präsenz „gelernt“ werden.

Eine ost(mittel)europäische Pastoraltheologie, die aus dieser historischen Lektion Gottes erwächst, kann inzwischen zum europäischen pastoraltheologischen Dialog einen unverzichtbaren, weil eigenständigen Beitrag leisten. Das Ergebnis der gemeinsamen Reflexionen auf die erhobenen Daten zur Lage der Kirche in und nach dem Kommunismus legten schließlich András Máté-Tóth und Pavel Miklušćák in einer Pastoraltheologie der postkommunistischen Länder Ost(Mittel)Europas³⁸ vor.

Neben der Aufbruch-Forschung, die faktisch eine Art qualifizierter Selbst-Weiterbildung der Pastoraltheolog:innen in den postkommunistischen Ländern darstellte, wurde auch viel in den (pastoral)theologischen Nachwuchs investiert. Dazu wurde der Stipendienfonds „Beine nicht Steine“ eingerichtet. Ziel war „human investment“, wohl wissend, dass in den „Jahren der Totalität“ gerade die bekennenden Gläubigen von höherer Bildung abgeschnitten waren. Bald 140 Personen, Frauen wie Männer, Laien wie Ordinierte, wurden inzwischen promoviert oder habilitiert. Alumni des Pastoralen Forums haben ein Netzwerk ost(mittel)europäischer Pastoraltheologinnen (PosT³⁹) gegründet, das regelmäßig Symposien abhält.

Die Pastoraltheologie in Ost(Mittel)Europa kann sich inzwischen sehen lassen. Es werden von den Alumni des Pastoralen Forums in kirchlichen Ämtern (Pastoral, Schule) sowie theologischen Ausbildungsstätten und theologischen Fakultäten, in Forschung und Lehre vielfältige Aspekte der Pastoraltheologie und einer davon inspirierten Praxis bespielt. Viele von ihnen genießen inzwischen internationalen Ruf.

Neben der allgemeinen Theologie pastoralen Handelns in Liturgie, Verkündigung und Diakonie werden in der Pastoraltheologie dieses Raumes spezielle Akzente gesetzt.⁴⁰ Dazu zählen Beiträge zu folgenden Themenbereichen:

- Zur Geschichte der Pastoraltheologie: z. B. in Lublin (Polen)⁴¹;
- Grundlagen⁴², Spiritualität⁴³;
- Zur Lage der Kirche: Slowenien⁴⁴, Kroatien⁴⁵, Slowakei⁴⁶, Ungarn⁴⁷;
- Ökumene⁴⁸, interreligiöser Dialog⁴⁹, Sekten⁵⁰;
- Sakramentenpastoral⁵¹;
- Verkündigung⁵², Predigt⁵³, Katechese⁵⁴, Schule⁵⁵, Religionsunterricht⁵⁶;
- helfende⁵⁷ Diakonie⁵⁸, Sozialarbeit⁵⁹, Migration (Kroatien)⁶⁰, Obdachlose⁶¹, Straßenkinder⁶², Armut⁶³;

- politische Diakonie: Kultur des Friedens und der Versöhnung⁶⁴;
- Zielgruppen und kategoriale Pastoral: Kinder⁶⁵ – Taufe⁶⁶, Jugend⁶⁷, Verlobung⁶⁸, Ehe⁶⁹ und Familie⁷⁰, Scheidung⁷¹, Senioren⁷²;
- Erforschung der Lage von Frauen in Osteuropas Gesellschaft und Kirchen; Feminismus und Feministische Theologie, Gewalt an Frauen, Gender und Anti-Gender Bewegung⁷³;
- Laien^{74/75}, Priester⁷⁶;
- Pastoralplanung⁷⁷, Pfarrei⁷⁸/Pfarrgemeinde⁷⁹, neue geistliche Bewegungen⁸⁰.

Ein Mitstreiter in diesem Großprojekt einer ost(mittel)europäischen Pastoraltheologie war von allem Anfang an der kroatische Pastoraltheologe Josip Baloban. Dieser charakterisierte seine Tätigkeit über Jahrzehnte nach der Wende folgendermaßen:

„Ich bemühte mich immer, meine thematischen Schwerpunkte innerhalb zwei großer Rahmenrealitäten zu realisieren. Einerseits versuchte ich die bestehende Diskrepanz (Unstimmigkeit) zwischen der pastoraltheologischen Theorie und der realen alltäglichen Lebens- und kirchlichen Praxis zu überwinden. Andererseits versuchte ich, ohne müde zu werden, immer wieder auf allen kirchlichen Ebenen auf die gestufte Zugehörigkeit zur Kirche und auf die distanzierte Kirchlichkeit aufmerksam zu machen und diese Realität in der kirchlichen Praxis mitzuberücksichtigen. Daraus ergaben sich meine thematischen Schwerpunkte: fundamentaltheologische pastorale Fragen; die pastoraltheologische Problematik der Sakramente; von der heutigen Brisanz der Ehe- und Familienpastoral; die instabile Identität der Priester und der Seelsorger; die aktuelle Kirchlichkeit; die Positionierung der Theologie und der Kirche in der postkommunistischen Gesellschaft; Themen aus der Kirchensoziologie und der Religionssoziologie. Bei all diesen Themen profitierte ich von der Teilnahme an den verschiedenen wissenschaftlichen Projekten in Kroatien und in Europa.

30 Jahre nach der politischen Wende in Europa, inklusive in Kroatien, darf man feststellen, dass die katholische Kirche in Kroatien von zwei andauernden Erosionen erfasst ist. Auf einer Seite ist die Kirche wie auch die gesamte Gesellschaft kontinuierlich neoliberalen und dem Christentum widersprüchlichen Strömungen ausgesetzt. Auf anderer Seite kommt offensichtlich das Volk Gottes nicht zurecht mit den schnellen demokratischen Strömungen und Veränderungen. Allem Anschein nach sind die Träger der kirchli-

chen Institutionen mehr auf sich selbst konzentriert als auf die gesamte Kirche und auf das Gemeinwohl der Gesellschaft orientiert.

Zusammenfassend würde ich so formulieren: Anstatt die neue Chance voll auszunutzen und damit die ehemalige Gettoisierung total zu verlassen – vor allem in Kroatien –, sind viele Zeichen der Introvertiertheit der katholischen Kirche zu erkennen. Das nach der geschichtlichen Wende 1989/90 so erhoffte und von vielen Christen, insbesondere von manchen Theologen mit einer Begeisterung gesetzte Ziel, eine ‚offene, dynamische, zukunftsorientierte, selbst- und gesellschaftskritische, glaubwürdige Kirche zu werden‘ ist nur partiell und prozentual kaum ausreichend gelungen. Sie ist zu viel auf sich selbst orientiert und konzentriert und zu wenig ‚ad extra‘, d. h. an die Menschen in der Gesellschaft gerichtet. Dies bestätigen sowohl die individuellen Beobachtungen vieler Leute wie auch die religionssoziologischen Untersuchungen.“

Im frankophonen Raum

In den west- und südeuropäischen Kulturen gibt es ebenfalls eine kräftige akademische Pastoraltheologie. Allerdings werden hier die Akzente anders gesetzt. Auch die Methodologie ist spezifisch.⁸¹ Bei der Entwicklung im frankophonen Raum waren die protestantischen Theologen Alexandre Vinet (1797–1847) sowie Wilfred Monod (1867–1943) Pioniere. Aufmerksamkeit erhielt eine empirische Studie von Gabriel Le Bras aus dem Jahre 1931 zur religiösen Praxis und Vitalität des Katholizismus in Frankreich.⁸² Chanoine Fernand Boulard arbeitete eng mit ihm zusammen. Gemeinsam erstellten sie bald nach dem Zweiten Weltkrieg eine „religiöse Landkarte“ Frankreichs.⁸³ Es begann eine religionssoziologische Analyse, die mit der Analyse von Henri Godin und Ivan Daniel „La France pays de mission?“⁸⁴ einen Schock auslösten.⁸⁵

Wie auch im deutschsprachigen Raum prägte das Pastoralkonzil des Zweiten Vatikanums, das von der französischen Theologie eines Henri de Lubac und Yves Congar inspiriert war, die Entfaltung der frankophonen Praktischen Theologie. Eine Rolle spielen Marie-Dominique Chenu (1895–1990)⁸⁶, Jean Mouroux (1901–1973)⁸⁷ sowie Pierre-André Liégé (1921–1979)⁸⁸ und René Marlé (1919–1994). In der jüngsten Zeit sind Marcel Lefebvre (1930–2016)⁸⁹, Jacques Audinet (1928–2016)⁹⁰, Henri Bourgeois (1934–2001)⁹¹ sowie Bernard Kaempf (1943–2008)⁹² zu nennen.

Daniel Bourgeois blickte 2010 auf die Entwicklung der Pastoraltheologie in Frankreich zurück.⁹³ Dabei würdigte er die Zeit vor und um das Zweite Vatikanische Konzil. Rühmend hebt er hervor:

- „die bahnbrechende Arbeit in Religionssoziologie von Chanoine Boulard, in Zusammenarbeit mit Gabriel Le Bras; die Intuition von Pater Pie Duployé, Mitbegründer des CPL und Gründer der Zeitschrift *La Maison-Dieu*, für den Bereich der liturgischen Seelsorge;
- die Studien der Patres A.-M. Henry und P.-A. Liégé auf dem Gebiet der Evangelisierung und missionarischen Ausbildung mit der Zeitschrift *Parole et Mission*;
- die Sorge um die pastorale Popularisierung, die im Mittelpunkt der Veröffentlichung der Bibel von Jerusalem stand, die von Pater Chifflet koordiniert und von Cerf herausgegeben wurde;
- die beachtliche Arbeit auf dem Gebiet der Katechese für Kinder, die gleichzeitig von mehreren Teams durchgeführt wurde, von denen der Domkapitular Colomb⁹⁴ zweifellos die Hauptinspiration war, unterstützt von Monsignore Charles de Provençères, Erzbischof von Aix-en-Provence; Sorge um die Wiedereingliederung des christlichen Denkens in das intellektuelle und kulturelle Leben Frankreichs, was sich unter anderem in den Katholischen Intellektuellenwochen und der Veröffentlichung von Zeitschriften für die breite Öffentlichkeit wie *Etudes*, *Sept*, *La vie intellectuelle* und *Signes des temps* manifestierte;
- Schließlich wurde die Sorge um eine Erneuerung der kirchlichen Studien und ihrer pastoralen Dimension vor allem von einer Reihe von Sulpicianern und Professoren der großen Seminare oder sogar von den Ausbildern des *Séminaire de la Mission de France* übernommen.“⁹⁵

Diese Blütezeit mit ihrem „außergewöhnlichen Crescendo“ wurde seiner Einschätzung nach durch ein „bitteres und fast desillusioniertes Decrescendo unterbrochen“. Seine Kritik fasst Daniel Bourgeois selbst so zusammen:

„Die anschließende theologisch-pastorale Reflexion wurde durch die Annahme blockiert, dass das Konzil die französischen Reformbewegungen, die es vorweggenommen hatten (Duployé, Liégé, Colomb, Boulard), bestätigt und zu einigen Schlagworten der unmittelbaren praktischen Umsetzung verdichtet hatte: Deklerikalisierung der Strukturen, liturgische Kreativität, Förderung der Laien. Der erwähnte Reichtum wurde beschnitten; das Ergebnis war eine Krisensituation, die die Liturgie und insbesondere die Katechese überforderte und noch immer in Schach hält.

Andere kontextuelle Phänomene verdeutlichen die Fragilität der französischen Pastoraltheologie, deren Dynamik die politische Spaltung zwischen *gauche* et *droite* zu übersetzen und zu bestätigen scheint, insbesondere die muslimische Expansion und der Vorschlag einer ‚*laïcité positive*‘ (positiven Laizität), der ein noch nie dagewesenes kulturelles und theolo-

gisches Engagement erfordert, das die öffentliche Rolle der Religion neu definiert.

Hinzu kommt eine fundamentale intellektuelle Krise, die durch die Studien von Ferdinand de Saussure über die Sprache begünstigt wurde, die als ‚eine menschliche Realität, die wie ein wissenschaftliches Objekt isoliert werden kann, das um seiner selbst willen studiert werden muss, ohne jegliche Verbindung zur Realität‘ verstanden wird. Dies hat den Reichtum und die theoretisch-praktische Wirksamkeit der Kategorie der Sakramentalität ernsthaft beeinträchtigt, da sie es unmöglich macht, auf das vom Zeichen bezeichnete Anderssein zurückzugreifen, und das Leben der christlichen Gemeinschaften auf die lokalen Phänomene reduziert, die sie strukturieren: Die Katechese entwickelt sich in Richtung Pädagogik, die Theologie in Richtung Ethik oder die Humanwissenschaften in *général*.“⁹⁶

In Frankreich ist besonders aktiv eine Forschungsgruppe in der jesuitischen theologischen Fakultät Centre Sèvres (Paris) um Étienne Grieu über einer praktischen Theologie „in der Schule der Armen“ (drei bemerkenswerte Dissertationen und mehrere thematische Bände). Dem frankophonen Raum gehört auch der französischsprachige Teil Belgiens mit der Theologischen Fakultät in Louvain-la-Neuve an.⁹⁷ Auch der frankophone Teil der Schweiz (Fribourg) sowie Kanadas (Quebec; Univ. Laval) sind affiliert. Die Pastoraltheologen im frankophonen Bereich betreiben international renommierte Institute⁹⁸ und edieren Zeitschriften und Reihen.⁹⁹ Wie für andere Sprachgebiete¹⁰⁰ gibt es eine auskunftreiche Homepage, die von der Société Internationale de Théologie Pratique (SITP) verantwortet wird.¹⁰¹

Im italienischsprachigen Raum

Den kompakten Überblick über die Pastoraltheologie im italienischsprachigen Raum¹⁰² ermöglichte mir ein elaborierter Bericht des Pastoraltheologen Bruno Seveso.¹⁰³ Er verfolgt die Spuren zurück bis zum Reformkonzil von Trient (1545–1563). Dieses inspirierte den Mailänder Bischof Carlo Borromeo (1538–1584), sich der Priesterausbildung zu widmen.¹⁰⁴ Priesterseminare wurden eingerichtet. Das biblische Bild des Priesters als Hirte rückte in den Mittelpunkt. Es beschäftigte jenes Ausbildungsfach, aus dem sich die heute an den Universitäten Italiens fest etablierte akademische Pastoraltheologie entwickelt hat.

Die Entwicklung erhielt einen weniger biblischen Akzent, als das norditalienische Venetien habsburgisch wurde (1797–1805; 1814–1866). Das führte zwar zur Einrichtung des ersten Lehrstuhls für Pastoraltheologie an einer staatlichen Universität in Padua im Jahre 1815, der aber 1873 wieder abgeschafft wurde. Erster Lehrstuhlinhaber war Giovanni Prosdocimo

Zabeo (1753–1828). Wie in allen Ländern der k.u.k. Monarchie wurde das staatsabsolutistische gefärbte Konzept von Stefan Rautenstrauch verbindlich. Doch nahm im italienischsprachigen Raum die Pastoraltheologie jene eigenständige Entwicklung, die später im deutschsprachigen Raum auch Johann Michael Sailer vertrat: Der Priester war nicht mehr, wie in der habsburgischen Pastoraltheologie, Religionsdiener des Staates, sondern wie in vorabsolutistischen Zeiten Seelsorger. Grundsätzlich aber blieb die Pastoraltheologie auf den Priester fokussiert.

Abgesehen von diesem habsburgischen Intermezzo mit einer theologischen Fakultät und einem Lehrstuhl für Pastoraltheologie in Padua war die Pastoraltheologie nicht an staatlichen, sondern kirchlichen Fakultäten angesiedelt. Hinsichtlich der Entwicklung des Faches fällt auf, dass „Pastoral“ und „Pastoraltheologie“ terminologisch vermischt wurden, sodass pastorale Vorgänge oftmals zu schnell als „pastoraltheologisch“ gekennzeichnet wurden.

Anfängliche Pole der Erarbeitung einer Pastoraltheologie sind im Norden Italiens Mailand (Theologische Fakultät Norditaliens) und später Padua (Theologische Fakultät von Triveneto) sowie im Zentrum Rom (die im Jahre 1953 errichtete Stiftung Centro di Orientamento Pastorale [C.O.P.]; die Päpstliche Lateranuniversität sowie die Päpstliche Universität Hl. Thomas von Aquin – Angelicum).

Aus der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts sind als Werke mit erheblicher Auswirkung auf das pastorale Feld jene von Giuseppe Stochiero¹⁰⁵ und Giacomo Alberione¹⁰⁶ zu nennen.

In den Dreißigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts verschob sich der Schwerpunkt der Disziplin von einer „Presbyterologie“ zur Ekklesiologie. Das vom Lehramt in den Diskurs eingebrachte biblische Bild der Kirche als mystischem Leib inspirierte nunmehr die Fragestellungen der Pastoraltheologie. Praktisch konnte das bedeuten, dass das Interesse nicht mehr nur dem Pfarrer galt, sondern der Pfarrei.¹⁰⁷ Gleichzeitig reifte die Pastoraltheologie als wissenschaftliche Disziplin. Die bahnbrechenden Werke, welche versuchen, eine wissenschaftlich strukturierte Pastoraltheologie zu erarbeiten, stehen in Verbindung mit dem C.O.P./Lateranuniversität (Grazioso Ceriani¹⁰⁸) und dem Angelicum (Raimondo Spiazzi¹⁰⁹).¹¹⁰

Unter dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit wurden Themen einer Fundamentalpastoral bearbeitet: das Verhältnis von Theorie und Praxis; das Zueinander von analytisch-deduktiver und beschreibend-induktiver Arbeitsweise. Das Fach sollte aber nicht nur Wissenschaft sein, sondern auch Handwerkskunst: Es fördert beispielsweise die Kunst des Leitens oder auch die Kunst der Seelsorge.

Das Ringen um die Methoden einer zünftigen akademischen Pastoraltheologie zieht sich über viele Jahre hin. Auf Fachkongressen in den Jahren 1961 (Fribourg), 1985 (C.O.P.) und 1989 (Lateran) wurde diskutiert, ob es eine eigene Pastoraltheologie überhaupt brauche oder ob nicht „Pastoralität“ eine durchgehende Dimension aller theologischen Disziplinen sein müsse. Auch das Theorie-Praxis-Problem wurde in Verbindung mit dem Begriffspaar Orthodoxie und Orthopraxis vertieft. Immer ging es auch um das wechselseitige Angewiesensein der systematischen und praktischen Fächer im theologischen Wissenschaftskosmos. Die Rolle des Dialogs mit den Wissenschaften vom Menschen wurde erörtert.¹¹¹

Wie in allen Sprachbereichen finden sich im italienischen Raum Gesamtentwürfe einer Praktischen Theologie/Pastoraltheologie (manchmal auch pastorale Praktische Theologie).¹¹² Die vier Gesamtentwürfe einer Pastoraltheologie, die in der italienischen pastoralen Landschaft zuerst aufgetreten sind, kommen aus dem C.O.P. in Rom (Gerardo Cardaropoli¹¹³), aus der Theologischen Fakultät Norditaliens, aus Mailand (Bruno Seveso¹¹⁴), aus der Päpstlichen Universität der Salesianer in Rom (Mario Midali¹¹⁵) sowie aus der Lateranuniversität (Vatikanstadt). Bei den großen Entwürfen gab es Leitbegriffe, wie Heilsvermittlung¹¹⁶ oder Praxis des Glaubens¹¹⁷, Theologie der Kirchenpraxis oder einfach Praktische Theologie mit dem Ziel der Meliorisierung der bestehenden Praxis.

Daneben werden Einzelthemen reflektiert: Laien, Säkularisierung, Volksfrömmigkeit, Fest, Sonntag, Lehramt, Barmherzigkeit¹¹⁸, Ehe und Familie, Ökologie, um nur einige zu nennen.

Die Pastoraltheologie im italienischsprachigen Raum zeigt eine große Nähe zur realen Kirchenpraxis. So kann Bruno Seveso in seinem Bericht zur Pastoraltheologie in Italien vermerken, dass das wissenschaftliche Nachdenken über die Pastoral sich mit Fragen befasst, die mit der Bildung und Organisation des christlichen Lebens eng verbunden sind.

Diese Nähe zum gläubigen Ringen heutiger Menschen und der Gemeinschaften, in denen sie sich sammeln, wird auch an einem unkomplizierten Verhältnis zur Kirchenleitung deutlich. Die Bischöfe Italiens haben nach dem Konzil jeweils für ein Jahrzehnt ein pastorales Programm, später in Orientierung umgetauft, vorgegeben.¹¹⁹ Pastoraltheologen haben es aufgegriffen, dazu geforscht und die Durchführung der Programme inspiriert.¹²⁰ Resonanz fand die weltkirchliche Schwerpunktsetzung auf (Neu-)Evangelisierung unter Johannes Paul II.¹²¹ und Benedikt XVI.¹²², wobei das größte Dokument dazu von Paul VI. stammt: *Evangelii nuntiandi* (1975). Dieses Thema wurde zurecht mit dem Aspekt der Inkulturation verbunden.¹²³ Es überrascht nicht, dass der pastoral gestimmte Papst Franziskus¹²⁴ auch in Italien die Pastoraltheologie zu einschlägigen Publikationen anregte.¹²⁵

Unterwegs zu einer Europäischen Pastoraltheologie

In jedem der europäischen Kirchengebiete gibt es also eine pragmatische Pastoraltheologie. In vielen europäischen Ländern hauptsächlich für die Priesterausbildung. Darüber hinaus bestehen, über die europäischen Länder verteilt, akademische Zentren, in denen eine Hochschulpastoraltheologie auf hohem akademischem Niveau betrieben wird.

Dabei lässt sich rückblickend eine unterschiedliche Entwicklungsgeschwindigkeit in den freien westlichen und den unterdrückten östlichen Ländern beobachten. Seit der Wende haben aber Ost und West begonnen zusammenzuwachsen. Ein wechselseitig befruchtender Dialog ist in Gang gekommen. Europa atmet „mit zwei Lungen“ (Johannes Paul II.). Das sind gute Voraussetzungen für das Entstehen einer gesamteuropäischen Pastoraltheologie.

Eine solche ist allein deshalb vonnöten, weil auch Europa selbst in einem historischen Einigungsprozess steht. Die christlichen Kirchen haben darauf pastoral wie politisch durch die Schaffung eigener Organisationen geantwortet. Dazu gehören die Konferenz Evangelischer Kirchen (KEK), der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)¹²⁶ und die COMECE. CCEE und KEK arbeiten auf europäischer Ebene bei gewichtigen Herausforderungen zusammen. Ein herausragendes Beispiel sind die politisch weitsichtigen Ökumenischen Versammlungen zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung (Basel 1989, Graz 1994). Was aber noch fehlt, ist eine pastoraltheologische Reflexion über das Handeln der Kirche auf dem gesamten Kontinent Europas: eine europäische Pastoraltheologie eben.

Europäische Studien

In diesem Buch riskiere ich den Entwurf einer solchen Europäischen Pastoraltheologie. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der katholischen Pastoraltheologie.

Eine solche kann nur auf der Grundlage einer profunden Bestandsaufnahme der Lage von Religion und Kirche sowie ihrer Entwicklung entworfen werden. Diesbezüglich kommt mir zugute, dass ich seit meiner Studienzeit, angestoßen durch meinen Lehrer Johannes Schasching SJ und gefördert durch den Wiener Erzbischof Franz Jachym, der mich in das von ihm geführte Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS) berufen hatte, pastoral- und religionssoziologisch forsche.¹²⁷ Während meines Habilitationsstudiums konnte ich beim renommierten Religions- und Wissenssoziologen Thomas Luckmann in Konstanz arbeiten, den ich später in Os-

siach beerdigt habe; auch hatte ich bis zu dessen Tod engen Kontakt mit Peter L. Berger in Boston. Mein Interesse an Kirchen- und Religionssoziologie hat sich auch darin niedergeschlagen, dass ich 1973 anlässlich meiner Habilitation bei Rolf Zerfuß¹²⁸ in Würzburg neben der Venia für Pastoraltheologie jene für Pastoralsoziologie erhielt.

Seit dem Beginn der Neunzigerjahre wirkte ich in der Leitung der Europäischen Wertestudie mit; diese war am Beginn der Achtzigerjahre von Jan Kerkhofs, dem international hoch angesehenen Pastoraltheologen aus Leuven/Louvain/Löwen (Belgien), begonnen worden. Solche kontinuierliche Forschungstätigkeit verschaffte mir einen soliden Überblick über die Lage und die Entwicklung von Religion und Kirchen in allen Regionen Europas.¹²⁹

Der nunmehrige Entwurf einer Europäischen Pastoraltheologie baut auf meiner vierbändigen Pastoraltheologie¹³⁰ auf, die ich als Vorlesungsgrundlage am Beginn der Neunzigerjahre in Zusammenarbeit mit den Assistent:innen am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmata in Wien erarbeitet hatte. Pastoraltheologie ist wie das Leben der Menschen stets in Bewegung. Jede Pastoraltheologie beginnt daher mit dem Datum ihrer Veröffentlichung veraltet zu sein. Auch das ist ein Grund, nun einen weiterentwickelten Entwurf zu präsentieren, und dies nunmehr mit Blick auf den europäischen Kontinent.

Diese „Europäische Pastoraltheologie“ möge ein inspirierender Beitrag nicht nur zur Weiterentwicklung der Pastoraltheologie in den Ländern Ost(Mittel)Europas sein, sondern auch die entwicklungsbedürftige gemeinsame Arbeit europäischer Pastoraltheolog:innen anregen.

Mein Anspruch an dieses Buch

Vor geraumer Zeit habe ich mir die Frage gestellt, welchen fachlichen Anspruch ich an meine eigene universitäre Forschungsarbeit und damit auch an diesen Entwurf einer Europäischen Pastoraltheologie stelle. Diese Frage habe ich dann für mich in vier Richtungen konkretisiert. Zur Abrundung der Einleitung dokumentiere ich diese vier Selbstanfragen:

1. In welchen Fragen haben mich andere universitäre Disziplinen inspiriert? Und in die Gegenrichtung gefragt: Haben andere wissenschaftliche Disziplinen durch meine Arbeit neue Fragen zu stellen begonnen, haben sie ihre Hypothesen modifiziert? Dasselbe gilt für den wechselseitigen Austausch mit den theologischen Disziplinen an den akademischen Einrichtungen der Weltreligionen und, wie Tomáš Halík fordert, die Atheisten eingeschlossen.

2. Habe ich dazu beigetragen, dass der offensichtlich ins Taumeln geratenen Welt die Hoffnungsressourcen nicht ausgehen? Ich übersehe dabei nicht, dass sich in dieser Welt zugleich viele für eine nachhaltige Zukunft engagieren. Mache ich öffentlich auch inmitten des gesellschaftlichen Gegenwinds gegen die Kirchen deutlich, dass diese – bei all ihren Schwächen und Mängeln – zu den rar gewordenen Hoffnungsressourcen zählen, weil und wenn sie die Kraft des Geistes in sich tragen? Oder trage ich unabsichtlich mit meiner durchaus begründeten Kritik an der Kirche dazu bei, dass diese Hoffnungsressource weiter geschwächt wird? Habe ich mich unter die Kassandrarufer eingereiht und bete in meinen Publikationen und Vorträgen die Litanei der Untergangssymptome vor? Oder schwimme ich kraft der „göttlichen“ und daher unverfügbaren (Hartmut Rosa) Tugend der Hoffnung gegen den Strom der um sich greifenden Verzweiflung angesichts des „dritten Weltkriegs auf Raten“ (Papst Franziskus), des Überschreitens von Kipppunkten im Klimasystem, der rasant steigenden Wanderbewegungen, der andrängenden Neuen Sozialen Frage, dermal nicht durch Industrialisierung, sondern durch Informatisierung? Trage ich lediglich dazu bei, dass am Ende die Kirche reformiert ist, aber die Welt untergeht? Es wäre der pastoraltheologische Worstcase.
3. Dasselbe gilt für die Gemeinschaft der Kirchen, welche den jesuanischen Auftrag durch die Zeit am Leben und Wirken erhält, den Himmel auf die Erde herunterzusingen und mit allen Menschen guten Willens für Frieden, Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit sowie Bewahrung der Schöpfung einzustehen:

Habe ich Menschen vom Jammern über die zweifelsfrei prekäre Lage aller Kirchen in Europa und Nordamerika abgebracht, ohne die Lage deshalb gleich schönzureden? Habe ich den ihnen geschenkten Geist der Zuversicht aufgespürt und ihnen den Weg zu dieser Quelle freizulegen geholfen? Bin ich ein populistischer Kassandrarufer des Untergangs oder wider alle statistischen Niedergangsprognosen in Gottes Namen ein hoffnungsvoller Prophet des Übergangs: also der Transformation der kirchlichen Bewegung in eine neue, weithin unbekannte Gestalt? Unbekannt muss diese kommende Kirchengestalt theologisch besehen auch der akademischen Pastoraltheologie sein, weil diese nicht auf ihren Schreibtischen, sondern in den experimentierfreudigen Laboratorien der zumeist „ehrenamtlich“ Engagierten ausgedunkelt wird.

Sind wir also in der Lage, die „implizite Pastoraltheologie“ der Engagierten zu heben und ihnen bei der Unterscheidung der Geister als mit ihnen Lernende zur Seite zu stehen? Hört meine akademische

Pastoraltheologie wirklich auf die Menschen? Lerne ich von diesen tatsächlich oder kündige ich das besserwisserisch nur in rhetorischen Vorbemerkungen an? Sehe ich bei meinem Blick auf die reale Kirche, der meine Theologie in guten und bösen Zeiten zu dienen hat, nicht nur die Symptome des Versagens und des Untergangs, sondern auch das Neue, das inmitten des Vergehens am Entstehen ist:

„Denkt nicht mehr an das, was früher war;
auf das, was vergangen ist, sollt ihr nicht achten.
Seht her, nun mache ich etwas Neues.
Schon kommt es zum Vorschein, merkt ihr es nicht?
Ja, ich lege einen Weg an durch die Steppe
und Straßen durch die Wüste.“ (Jes 43,18 f.)

4. Und nicht zuletzt frage ich mich: Ist es mir gelungen, den tiefen Graben zwischen den vielen Engagierten im kirchlichen Leben und Handeln und dem akademischen Raum zu überbrücken – also das „didaktische Schisma“ zwischen uns, den pastoraltheologischen Professionellen, und den engagierten Menschen in den vielen Orten und Gemeinschaften der Jesusbewegung namens Kirche? Dabei beziehe ich mich hier gezielt auf die Pfarrgemeinden, die nach wie vor der Hauptort kirchlichen Lebens sind, obgleich auch ich an deren Zukunft zweifle, wenn sie sich nicht in gastliche „Herbergen“ (Jan Hendriks) von Menschen wandeln, die sich der Jesusbewegung angeschlossen haben und sich in unvertretbarer Eigenverantwortung einsetzen (was vermutlich weit mehr schon gemacht haben und machen, als ich wahrnehme)?

Hatte ich die Demut zu einer „didaktischen Diakonie“ – um es selbst einmal kompliziert auszudrücken: Ich meine damit eine Sprache, die auch Ehrenamtliche in der Katholischen Aktion, dem ZdK oder in einer Pfarrgemeinde, darüber hinaus aber auch in den Medien verstehen? Oder rede ich zunächst und fast ausschließlich zur Blase der academic community oder gar nur meiner eigenen „Schule“, und auch zu dieser derart abgehoben und abstrakt, dass man zweimal lesen oder hören muss, um zu ahnen, was die oft recht einfache Botschaft ist? Es würde mich sehr irritieren, wenn ich in einer Rezension über eines meiner Bücher lesen müsste: „Auch hätte wohl eine manchmal deutlichere, weniger intellektuelle Sprache den Vorteil, dass das Buch auch in der Breite von Gremien und Engagierten wahrgenommen werden könnte. Was der Autor schreibt, ist nicht falsch, manchmal bleibt es leider etwas formelhaft. Und zu wünschen wäre doch, dass die Pastoraltheologie starke Impulse in die verunsicherten Gemeinden und zu suchenden Haupt- und Ehrenamtlichen bringt.“ Weil ich die breite sprachliche

Verständlichkeit gerade in der Kirche für gewichtig einschätze, frage ich mich sehr konkret weiter: Wie viele Gruppen aus dem öffentlichen Leben (vorab den Medien) und aus dem kirchlichen Geschehen, also Pfarrgemeinderäte, Bildungswerke, Schulklassen, Gruppen in der Ortskirche, in deren Namen ich lehre, haben mich zum gemeinsamen Nachdenken eingeladen – weil ich Zuversicht verheiße und noch dazu verständlich bin? Wie viele von den Teilnehmenden in solchen pastoraltheologischen Basislaboratorien haben aufgeatmet, das Haupt erhoben, sind vielleicht sogar von der Versuchung ihrer inneren Kündigung oder vom Kirchenaustrittsstandby zurückgetreten?

Kurzum: Konnte ich mit meiner pastoraltheologischen Arbeit in Forschung und Lehre der Jesusbewegung in der Welt von heute etwas Rückenwind schenken? Oder habe ich lediglich – gewiss kompetente – Trauerarbeit an einer sterbenden Kirchengestalt geleistet, was ja auch schon was wäre, aber eben für meinen Auftrag als Pastoraltheologe nicht ausreicht? Wobei ich mit Rückenwind den Wind der göttlichen Geistkraft (seine ruach) meine, der/die durch unser bruchstückhaftes wissenschaftliches Tun hindurch ermutigt und beflügelt.

Ist mir das alles nicht gelungen, würde ich nicht nur das laufende „downsizing einer sterbenden Kirchengestalt“ als prekär charakterisieren, sondern auch meine eigene Pastoraltheologie prekär nennen.

Überblick

Diese Europäische Pastoraltheologie wartet für Sie nach dem hier zu Ende gehenden *ersten* Einführungsteil noch mit Nachdenklichkeiten zu folgenden sechs weiteren Themenfeldern auf:

Der *zweite* Teil ist (pastoral)geschichtlich und religionssoziologisch. Ein Blick in die Zeit der Reformation, des Dreißigjährigen Krieges und die Entwicklung danach kann die komplexe Lage des Christentums im heutigen Europa erhellen. Es wird die Entwicklung von einem weltanschaulich monokoloren zu einem verbunteten Kontinent nachgezeichnet.

Der *dritte* Teil verdeutlicht anhand von Forschungsdaten, dass sich die Menschen in Europa nicht nur in religiös-kirchlicher Hinsicht unterscheiden. Vielmehr leben die Bürger:innen Europas in grundverschiedenen „Wirklichkeiten“ mit höchst unterschiedlicher Reichweite. „Sterblichen“ stehen „Unsterbliche“ gegenüber. Sie deuten ihr Leben anders, richten die „Wirklichkeit“ auch in religiöser Hinsicht anders ein, gestalten ihr persönliches Leben anders und haben andere Vorlieben bei gesellschaftlichen Fragen. Der in der Forschung vernachlässigten Frage nach Tod und Endlich-

keit wird Gewicht verliehen: Dies ist eine Frage, die in Zeiten der Pandemie an die Oberfläche des kollektiven Bewusstseins drängte.

Der *vierte* Teil umreißt die Mission christlicher Kirchen. Diese gründet in der Bewegung, die Jesus von Nazaret in seinem dreijährigen öffentlichen Wirken angestoßen hat. Um den Nachfolgenden deren Ziele zu „erklären“, erzählte Jesus – ganz in der jüdischen Tradition – Parabeln, welche anders als die buddhistischen Koans nicht die Welt verstehen, sondern verändern lehren.¹³¹

Die „mission“ der Jesusbewegung ist das Kommen des Reiches Gottes, das in den Gründungsurkunden der christlichen Kirchen mit Gerechtigkeit, Frieden, Freude und Wahrheit verbunden erscheint. In einer pastoraltheologischen Meditation einer Buchmalerei von 1040 und dem dazugehörigen Text der Bibel wird bildhaft geschildert, wie sich im Zuge des Herabsteigens Jesu vom Berg und sein Zugehen auf den Aussätzigen am Rand jene Nachfolgegemeinschaft ausformt, die sich zunächst „Anhänger der Lehre vom Weg“ (Apg 9,2) und später Kirche nannte. Der Auftrag dieser Jesusbewegung namens Kirche besteht darin, sich für die Vision des Gründers vom Kommen des Himmels auf die Erde in der endzeitlichen Geschichte stark zu machen.

In einem *Intermezzo* zwischen den Teilen vier und fünf ist ein Text dokumentiert, an dem u. a. Johann B. Metz federführend mitgearbeitet hat. Dieser Text macht Hoffnung angesichts von drei Krisen der Welt von heute: der Gotteskrise, der Menschenkrise und erst deutlich davon abgehoben und nachgeordnet der Kirchenkrise. Die beiden ersten Aspekte, Gott und Mensch, wurden in jüngerer Zeit in der pastoraltheologischen Orientierungsarbeit von einigen Ortskirchen aufgegriffen. Die Vision einer Kirche wurde entworfen, die zugleich „Gott und den Menschen nahe“ ist.

Der *fünfte* Teil kreist um die Frage nach Gott. In klassischer religionssoziologischer Forschungsarbeit, die sich vor allem auf den Datenschatz der Europäischen Wertstudien stützt, werden die subjektive Religiosität, die Religion (der Gottesglaube samt Gottesbildern) sowie das Commitment in einer Religionsgemeinschaft der Menschen in Europa vorgestellt. Sorgfältig wird theologisch reflektiert, was diese religionssoziologischen Daten über die Kraft des Evangeliums und dahinter das Wirken Gottes in der Welt von heute aussagen.

Im großen *sechsten* Teil werden die Ebene der (Welt-)Gesellschaft sowie die Ebene der Person voneinander abgehoben, ohne sie trennen zu können. Die Megachallenges der Welt (Frieden, Klima, Migration, Neue Soziale Frage durch die Digitalisierung)¹³² fordern nicht nur die Politik, sondern auch die Religionen der Welt, darunter die Kirchen und ihre Pastoraltheologie heraus. Religionen erscheinen tragischerweise nicht selten als Teil des

Problems, nicht der Lösung der Herausforderungen der Welt. Mit Blick auf die Person werden die kleinen familialen Lebenswelten bedacht. In einem Mittelbereich zwischen Person und Gesellschaft ist die Welt der (bezahlten wie der freiwilligen) Arbeit angesiedelt. Es wird die Frage nach der Vereinbarkeit von familialer und beruflicher Lebenswelt gestellt. Zum Teil damit verbunden erweist sich das Ringen um mehr Gerechtigkeit zwischen den Menschen mit unterschiedlichen sexuellen Orientierungen.

Erst im letzten *siebten* Teil geht es um die Kirche und ihre Transformation nach dem Auslaufen der jahrhundertelangen Konstantinischen Ära. Die Kirche baut auf dem Ereignis der Jesusbewegung auf, das in seiner Frühzeit institutionalisiert wurde, wovon die biblischen Erzählungen ebenso zeugen wie die Rituale, welche die Identität der Bewegung ausmachen. Diese „Institution Kirche“, ohne welche die Bewegung des Anfangs dem Vergessen anheimgefallen wäre, hat sich in den jeweiligen Kulturen eine „affine“ Sozialgestalt gegeben. Die Geschichte der Kirchengestalten ordnet das rezente Ringen um eine heutige Kirchengestalt historisch ein. Der Blick in die Geschichte lehrt, dass das Wort „Kirchengestalt“ immer in der Mehrzahl zu verwenden ist. Schon die einzelnen christlichen Kirchen (orthodoxe Kirchen, Kirchen der Reformation, katholische Kirchen) haben ihre je eigene historisch gewachsene Sozialform. In der katholischen Weltkirche leben Völker aus höchst verschiedenen Kulturen zusammen. Diesen Teil schließt das Nachdenken über wichtige Strukturelemente ab, welche die kommenden Kirchengestalten prägen werden. Diese werden sich auf den einzelnen Kontinenten voraussichtlich ungleichzeitig entwickeln. Eine weitgehende Dezentralisierung der katholischen Weltkirche steht bevor. Die Herausforderung wird sein, in dieser kulturellen Vielfalt die Einheit der katholischen Kirche zu erhalten. Gelingt dies, kann dies auch ein Modell für die Einheit der verschiedenen christlichen Kirchen sein. Es wird daher künftig neben der zwischenkirchlichen Ökumene auch eine innerkirchliche geben. Stichworte für gemeinsame Strukturelemente sind: Kirchenfinanzierung, raumgerechte Seelsorge, Netzwerke, Herbergen, Projekte.

Ich hoffe sehr, dass dieser Überblick auf das wohlwollend-kritische Lesen neugierig macht.

2. Teil: Der Sündenfall des „christlichen Abendlandes“

Das Christentum hatte die Katakomben Roms verlassen. Die enge Verwebung von Römischem Imperium und Kirche ermöglichte eine erfolgreiche Christianisierung des europäischen Kontinents. Die Konstantinische Ära war eine Erfolgsgeschichte der Christianisierung Europas. Das Ergebnis: das „christliche Abendland“.

Aber vielleicht sollte man es besser „christentümliches Abendland“ nennen. Denn es gab auch dunkle Entwicklungen, die mit dem Evangelium unvereinbar sind. Auch ist bei dieser Feststellung nur die Kirche im west-römischen Bereich im Blick. Ost- und Westrom waren 1054 auseinandergefallen. Einigungsversuche blieben bis heute erfolglos.

Schon vor diesem „abendländischen Schisma“ hatte sich der Islam in weiten Teilen Europas ausgebreitet und dauerhaft festgesetzt: Er bedrohte nicht nur die christlichen Herrscher und ihre Heere, sondern bereicherte die Entwicklung der Kulturen Europas in Wissenschaft, Architektur, Medizin, Astronomie, aber auch durch die Mystik der Sufis.¹³³ Kreuzzüge¹³⁴ und Hexenverfolgungen¹³⁵ verdunkeln den Glanz des „christentümlichen Europas“.

Einen tiefen Einschnitt in die Geschichte des christlich geprägten Europas bildete die Spaltung in der westlichen Kirche¹³⁶ und in dessen Gefolge der blutige Dreißigjährige Krieg¹³⁷. Die Ereignisse haben die weltanschauliche Struktur Europas tiefgreifend und nachhaltig geprägt. Das damals unentflechtbare Verhältnis von Religion und Politik hat sich nicht nur auf die politische, sondern auch auf die weltanschauliche Entwicklung des bis dahin konsistent „christentümlichen“ Kontinents ausgewirkt. Zwar wurde im Zuge der Reformation die Bindung der Bürger an eine der Konfessionen zunächst drastisch gestärkt: Konfessionszugehörigkeit wurde zu einem auferlegten Schicksal der Bürger:innen. Die Verbindung von Gott und Gewalt beschädigte aber zugleich die Reputation der Konfessionen in Europa in folgenswerer Weise. Der Preis dafür war hoch und prägt bis heute die weltanschauliche Landkarte des Kontinents. Dies soll in diesem Kapitel beleuchtet werden.

Der Konflikt

Wenn sich im mittelalterlichen Reich Kaiser und Reichsstände auf einem „Reichstag“ zur Beratung versammelten, so war es am Ende die Pflicht des Kaisers, die beratenen und erlassenen Bestimmungen zu verlesen und das „Verabschiedete“ damit in Kraft zu setzen. „Reichsabschied“¹³⁸ lautet deshalb der Titel jenes Dokuments, in dem 1555 in der freien Reichsstadt „Augsburg“ der Landfrieden verordnet wurde. Die konfliktgeladene Auseinandersetzung um den damals noch katholischen Martin Luther sollte durch einen politischen Akt beendet werden.

Wie konfliktgeladen die Lage im Reich war, zeigte die kriegerrische Auseinandersetzung des Kaisers des Heiligen Römischen Reiches Karl V. und seiner Katholischen Liga mit dem „Schmalkaldischen Bund“. Gegründet wurde der Bund 1531 unter der Führung der Fürsten von Kursachsen und Hessen. Er bildete einen Zusammenschluss jener Fürsten und Städte des Reiches, welche die Reformation Martin Luthers unterstützten.

Die protestantisch gewordenen Fürsten und Städte im Reich waren in Gefahr, aufgrund des Wormser Edikts¹³⁹ von 1521 wegen Landfriedensbruches der „Reichsexekution“ zu verfallen, also entmachtet und enteignet zu werden. Die Annahme des reformierten Bekenntnisses bedrohte ihre Macht und ihren Besitz. Um dem Kaiser diesen Zugriff zu erschweren, schlossen die bedrohten Fürsten in Schmalkalden ihren Bund.

Um die junge Reformation im Reich zu schützen und zu etablieren, wurde die „Confessio Augustana“ als Grundlage für die Bildung einer eigenständigen Kirche verfasst. Sie wurde am 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg dem Kaiser von den zum Protestantismus konvertierten Reichsständen vorgelegt. Der Kaiser lehnte sie ab, und das aus politischen Gründen. Er wollte keine zweite christliche Kirche, um die Einheit des Reiches nicht zu gefährden. Seine Ablehnung brachte aber nicht das erwünschte Ergebnis.

Der Kaiser musste vielmehr trotz Ablehnung der „Confessio Augustana“ tatenlos zusehen, wie sich der Protestantismus weiter festigte. Er war mit der Abwehr der Türken, die 1529 vor Wien standen, und mit einem Krieg in Italien voll ausgelastet. Zudem unterstützte Frankreich in seiner anti-habsburgischen Politik den Schmalkaldischen Bund, der um 1540 den Höhepunkt seiner Macht erreichte.

Dann aber gab es innerhalb des protestantischen Bündnisses Spannungen, die der Kaiser nützte. Die Absetzung des katholischen Herzogs Heinrich II. von Braunschweig-Wolfenbüttel – dieser war ein entschiedener Gegner der Reformation – durch den protestantischen Bund gab dem Kaiser einen Kriegsgrund. Papst Paul III., dem auch an der Einheit der Kirche

und der Verhinderung der Reformation gelegen war, finanzierte den Krieg des Kaisers. Die Sorge um die Einheit einte Papst und Kaiser. Der Papst wollte die Einheit der Kirche, der Kaiser jene des Reiches. Im Schmalkaldischen Krieg von 1546/47 wurden die Protestanten vom katholischen Kaiser besiegt.

Der kaiserliche Sieg beendete aber nicht den Konflikt zwischen der alten Kirche und den Anhängern Luthers. Die Reformation war vor allem im Nordteil des Reiches bereits zu fest verankert. Der Kaiser war politisch und finanziell auf die protestantischen Fürsten und die freien protestantisch gewordenen Reichsstädte zu sehr angewiesen. Die in den ersten Jahrzehnten nach dem Bruch Luthers von 1517 gewonnene Einsicht, dass der Protestantismus weder politisch noch militärisch vernichtet werden konnte, führte schließlich zum Augsburger Religionsfrieden und damit zum Ende der mittelalterlichen Reichsidee, die von der Einheit von Kaiser und Papst, Kirche und Thron lebte; daher auch die Benennung „Heiliges“ Römisches Reich.

Dem Augsburger Frieden von 1555 war der Passauer Vertrag von 1552¹⁴⁰ vorangegangen. Der Hauptgewinn beider Verträge war die politische Tolerierung der Reformation auf der Grundlage der auf dem Reichstag in Augsburg 1530 vorgelegten „Confessio Augustana“.

Landfrieden

Das Ziel des „Reichsabschieds“ war der Landfrieden. Wörtlich heißt es in der Landfriedensformel (§14):

„[Allgemeines Friedensgebot]

§ 14. Setzen demnach, ordnen, wollen und gebieten, daß hinfüro niemand, was Würden, Stands oder Wesen der sey, um keinerley Ursachen willen, wie die Namen haben möchten, auch in was gesuchtem Schein das geschehe, den andern bevehden, bekriegen, berauben, fahen, überziehen, belägern, auch darzu für sich selbs oder jemens andern von seinetwegen nit dienen, noch einig Schloß, Städt, Marckt, Befestigung, Dörffer, Höffe und Weyler absteigen oder ohn des andern Willen mit gewaltiger That freventlich einnehmen oder gefährlich mit Brand oder in andere Wege beschädigen, noch jemens solchen Thätern Rath, Hülff und in kein andere Weiß Beystand oder Fürschub thun, auch sie wissentlich und gefährlich nicht herbergen, behausen, etzen, träncken, enthalten oder gedulden, sondern ein jeder den andern mit rechter Freundschaft und Christlicher Lieb meynen, auch kein Stand noch Glied des H. Reichs dem andern, so an gebührenden Orten Recht leyden mag, den freyen Zugang der Proviant, Nahrung, Gewerb, Renth, Gült und Einkommen abstricken noch aufhalten, sonder in alle

Wege die Kayserl. Majestät und Wir alle Stände und [S. 224] hinwiederum die Stände die Kayserl. Maj., Uns, auch ein Stand den andern bey diesen nachfolgenden Religions-, auch gemeiner Constitution des aufgerichteten Land-Friedens alles Innhalts bleiben lassen sollen.“

Das Herzstück des Augsburger Friedens im Augsburger Reichsabschied bildet ein zweifaches Recht (ius): das ius reformandi und das ius emigrandi.

Ius reformandi

Das ius reformandi beinhaltet die rechtliche Anerkennung der „Confessio Augustana“ und damit einer eigenständigen Kirche. Die protestantischen Fürsten haben erreicht, was sie durch das Schmalkaldische Bündnis sichern und im Schmalkaldischen Krieg erkämpfen wollten. Die Reformation Luthers hatte nunmehr in Landesherren und Reichsstädten eine sichere politische Grundlage gefunden.

Die religiöse Einheit des Reiches wurde aufgegeben. Der Kaiser verlor das Recht, über die Religion aller Untertanen im Reich zu bestimmen. Zwar gab es weiterhin Versuche aus dem katholischen und später vereinzelt auch aus dem protestantischen Bereich, die Einheit des lateinischen Christentums wiederherzustellen. Doch statt einer Einung kam es im protestantischen Bereich zur weiteren Spaltung zwischen den Lutheranern und den Reformierten; nach und nach folgten weitere protestantische Kirchengründungen.

Allerdings schrieb der Religionsfriede von 1555 für das Reich nur das Recht von zwei Konfessionen, der katholischen und der protestantischen fest. Die aus der Schweiz kommenden Reformierten, also die Zwinglianten, erhielten keine Rechte.¹⁴¹

„[Einbeziehung der Angehörigen des Augsburger Bekenntnisses]
§ 15 Und damit solcher Fried auch der spaltigen Religion halben, wie aus hievor vermelten und angezogenen Ursachen die hohe Nothdurfft des H. Reichs Teutscher Nation erfordert, desto beständiger zwischen der Röm. Kayserl. Maj., Uns, auch Churfürsten, Fürsten und Ständen des H. Reichs Teutscher Nation angestellt, aufgerichtet und erhalten werden möchte, so sollen die Kayserl. Maj., Wir, auch Churfürsten, Fürsten und Stände des H. Reichs keinen Stand des Reichs von wegen der Augspurgischen Confession und derselbigen Lehr, Religion und Glaubens halb mit der That gewaltiger Weiß überziehen, beschädigen, vergewaltigen oder in andere Wege wider sein Conscentz, Gewissen und Willen von dieser Augspurgischen Confessions-Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgerichtet oder nochmals aufrichten möchten, in ihren Fürstenthumen, Landen und Herrschafften tringen oder durch Mandat oder in einiger anderer Gestalt beschweren oder verachten, sondern bey

solcher Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, auch ihren Haab, Gütern, liegend und fahrend, Land, Leuthen, Herrschafften, Obrigkeiten, Herrlichkeiten und Gerechtigkeiten ruhiglich und friedlich bleiben lassen, und soll die streitige Religion nicht anders dann durch Christliche, freundliche, friedliche Mittel und Wege zu einhelligem, Christlichem Verstand und Vergleichung gebracht werden, alles bey Kayserl. und Königl. Würden, Fürstl. Ehren, wahren Worten und Pön des Land-Friedens.“

Dieses *ius reformandi* wurde erst ein halbes Jahrhundert später (1604) vom Greifswalder Juristen Joachim Stephani (1544–1623) in die bekannte Formel „*cuius regio eius religio*“ gekleidet. Nicht mehr der Kaiser bestimmt die Religion für alle Untertanen des Reiches, wie das bisher selbstverständlich war. Vielmehr wanderte dieses Recht von der kaiserlichen Reichsebene eine Ebene tiefer zu den regionalen Fürsten und den freien Städten im Reich. Das Religionsrecht wurde also nicht grundsätzlich verändert, sondern lediglich „regionalisiert“. Die Allianz zwischen politischer Macht und Religion blieb erhalten. Aus gemeinsamem Überlebensinteresse verfestigte sie sich noch mehr.

Ius emigrandi

Der Augsburger Religionsfriede sah auch vor, dass die Durchsetzung der neuen Verhältnisse friedlich geschehen sollte. Dazu wurde das *ius emigrandi* erlassen. Wer aus Gewissensgründen nicht die Religion des Herrschenden annehmen wollte, sollte mit allem Hab und Gut auswandern können. Ziel war – von Ausnahmen vor allem in konfessionell gemischten Reichsstädten abgesehen – die „konfessionelle Reinheit“. Der Weg dorthin bestand in einer „konfessionellen Säuberung“. Und das alles mit dem Ziel, im jeweiligen Herrschaftsbereich religiöse Konflikte zu beenden.

Konfessionalisierung

Um ihre Herrschaft zu festigen, setzten die katholischen wie die protestantischen Herrschenden alle verfügbaren gesellschaftlichen Mittel ein, um auch „ihre“ Religion bei den Untertanen zu festigen und zu vertiefen. Das war auch deshalb nötig, weil viele Menschen vor allem in katholischen Bereichen mit der Reformation sympathisierten und sich ihr auch praktisch angeschlossen hatten. Zudem war in protestantischen Gebieten nach wie vor in den Tiefenschichten katholisches Glaubensgut vorhanden und hielten starke Gruppen am „alten Glauben“ fest.

Die Reformation betraf aber nicht nur die Kirchen. Vielmehr führte sie zur Konfessionalisierung aller Lebensbereiche. Das Recht und die schulische Bildung waren wichtige konfessionalistische Instrumente. Es entstand

eine konfessionell gefärbte Frömmigkeit im Volk. Luther selbst komponierte viele neue Kirchenlieder. Protestanten stützten sich auf die Bibel, Katholiken auf Sakramente und Rituale. Protestanten suchten jeder für sich einen gnädigen Gott, Katholiken wurde die Gnade Gottes sinnlich in kirchlichen Feiern vermittelt. Im Gottesdienst wurde Protestanten Brot und Wein gereicht, den Katholiken nur das Brot. Auf Unterschiede wurde viel Wert gelegt.

Auch die katholische Kirche wurde aus der bislang einzigen Kirche des westlichen Christentums in Europa zu einer der Konfessionskirchen. Auf dem Konzil von Trient (1545–1563) wurden auf der einen Seite Reformen durchgeführt, die von katholischen Reformbewegungen schon vor Luther gefordert worden waren. Auf der anderen Seite erfolgte eine kantige Abgrenzung von den Positionen der abgespaltenen Reformation Luthers.

Gegenreformation

Neben der inneren katholischen Reform kam es nach und nach in katholischen Gebieten zu einer harten politisch motivierten Gegenreformation. Diese wurde mit geistlichen wie weltlichen Mitteln durchgeführt. Das den Einzelnen garantierte friedliche *ius emigrandi* wurde zu einem oftmals gewaltsamen Instrument der „konfessionellen Säuberung“. Die harte Religionspolitik aus der Zeit vor Augsburg wurde von den katholischen Habsburgern, aber auch von Fürstbischöfen, in ihrem Machtbereich erneut aufgegriffen. Der Erzbischof von Salzburg ließ ein ganzes Tal seines Kirchengebiets von Protestanten säubern. Klassisch ist ein Gesetz von Kaiser Ferdinand I. (er hatte später den „Augsburger Reichsabschied“ zu verlesen) aus dem Jahre 1532 mit dem drastischen Titel „Von der Ketzereyen Ausrott und Bestrafung“, durch welches den religiösen Dissidenten praktisch alle Lebensgrundlagen entzogen wurden, wenn es keine Bereitschaft gab, katholisch zu werden und katholisch zu leben:

„welcher freventlich, und beharrlich hält, und glaubt, wider die zwölf Articul Unsers H. Christlichen Glaubens, auch wider die sieben Sacrament der Gemeinschaft der H. Christlichen Kirchen, dardurch er für einen Ketzer ordentlich erkennet wird, daß derselbige nach Gelegenheit, und Größe seiner Frevelung, Verstockung, Gottslästerung, und Ketzerey am Leib, und Leben möge gestraft werden. Item: welcher in obgeschriebener Meynung für ein Ketzer, wie obgemeldet, erkennet, in die Acht fällt. Item daß er alle Freyheit, so den Christen gegeben seynd, verliere. Item daß er Ehrloß, und demnach zu keinen ehrlichen Amt tauglich seye, noch gebraucht werden mag. Item, daß niemand schuldig seye, denselben Verschreibungen, oder andere Verbindungen zu halten, noch zu vollziehen. Item, daß er nicht Macht habe zu kauffen, zu verkauffen, noch einige Handthierung, oder

Gewerb zu treiben. Item daß er nicht zu testiren, oder Geschäft, und letzten Willen zu machen habe, auch anderer Testirung, und letzten Willen, so ihm zu Nutz kommen möchte, nicht fähig seye. Item daß ein Christgläubiger Vater seinen Sohn, der ein Ketzer ist, rechtlich alles väterlichen Guths, und entgegen der Sohn seinen Vater in gleichem Fall enterben mag...¹⁴²

Aber nicht nur die Zugehörigkeit zur Kirche sowie der „rechte“ (katholische) Glaube wurden staatlich geschützt und eingefordert. Auch die Beteiligung am kirchlichen Leben unterlag staatlichen Gesetzen. So verordnete am 7. Februar 1532 ein Gesetz über die „Beicht (Oesterliche) und Communion von Jedermann zu verrichten“:

„Zweytens, daß ein jeder Catholischer Alters halber fähiger Christ, Mann- und Weibs-Geschlechts, sich mit der, von der Christlichen Catholischen Kirchen gebottenen Beicht und Communion einstelle, und destwegen mit einem ordentlichen Beicht-Zettel versehe, und selbigen seinem Haus-Herrn zustelle.“¹⁴³

Solche Verordnungen zeigen an, dass sich die Leute offenbar nicht immer im erwünschten Ausmaß am Leben der Kirche beteiligten. So vermerkt Kaiserin Maria Theresia viel später am 14. Juli 1770 in ihrer Verordnung „Von Heiligung der Feyertägen“, dass sich verschiedentlich Missbräuche eingeschlichen haben; unter anderem habe sie wahrgenommen, „daß die zu beobachtende Heiligung, und Feyerung der Sonn- und gebotenen Festtage, durch mehrere Wege, sonderlich von dem gemeinen Manne, vernachlässigt werde“. Sodann erlässt sie, der „die Beförderung der Ehre Gottes, und die genaueste Erfüllung derjenigen Gebote, wodurch die christkatholische Religion von ihrem heiligsten Urheber insbesondere bezeichnet ist, ungemein am Herzen liegt“, eine Verordnung, durch die vor allem dem nachlässigen „gemeinen Manne“ die Gelegenheit zum Müßiggang und den hieraus entspringenden Ausschweifungen genommen werden soll und die Männer durch bessere Unterrichtung zu „schuldiger Andacht am Tage des Herrn, und seiner Heiligen geleitet werden möge“.

Labile Friedenszeit

Der Augsburger Friede beruhigte die Lage für geraume Zeit. Von 1555 bis 1618 herrschte Friede, genauer: Es kam zu keinen kriegerischen Auseinandersetzungen. Aber die Spannungen blieben. Teils war der Augsburger Friedensschluss selbst in wichtigen Belangen unklar, teils wurden Beschlüsse einfach nicht durchgesetzt.

Das betraf insbesondere die Regelung, dass die Kirchengüter bei der katholischen Kirche verbleiben sollten, wenn ein Fürstbischof oder ein anderer höherer Amtsinhaber vom katholischen zum reformierten Glauben wechselte. Im sogenannten „Reservatum Ecclesiae“ des Augsburger Frie-

dens war dies ausdrücklich so beschlossen worden. Diese Regelung sollte rückwirkend gelten. Aber protestantisch gewordene Machthaber verweigerten die Rückgabe der Güter.

Zudem gab es heftigen Widerstand gegen gewaltsame „konfessionelle Säuberungen“. Dies war vor allem im habsburgischen Böhmen der Fall. Dort diente der hussitische und nationalkirchliche Protestantismus zur Erreichung der nationalen Unabhängigkeit der Tschechen. Politische wie kirchliche Interessen blieben in enger Weise verbunden. Die Ablehnung der katholischen Habsburger durch die tschechischen Nationalisten war kämpferisch. Als kaiserliche Abgesandte in Prag mit Vertretern Böhmens verhandelten, wurden drei der Delegaten aus dem Fenster geworfen.

Der „Prager Fenstersturz“ von 1618 war der Auftakt zum Dreißigjährigen Krieg. Vordergründig war dieser ein Konfessionskrieg. Die Kriegsparteien formierten sich entlang der konfessionellen Grenzen. Der Katholischen Liga stand die Protestantische Union gegenüber. Die Hauptakteure des Krieges waren einerseits katholische (Österreich, Spanien, zunächst auch Frankreich), andererseits protestantische Länder (Dänemark, Schweden, Brandenburg, Sachsen). Doch verlor die konfessionelle Dimension im Verlauf des Krieges an Bedeutung. So verbündete sich beispielsweise das katholische Frankreich unter Franz I. (ab 1528) gegen die katholischen Habsburger mit den Osmanen.

Der Dreißigjährige Krieg war ein blutiger, ja schmutziger Krieg. Er kostete (zusammen mit Hunger und Pest) nach Schätzungen in Europa in manchen Landstrichen bis zu 70 % der Bevölkerung das Leben und hinterließ Elend und Armut. Denn die jeweiligen Kriegsgebiete mussten faktisch den Krieg selbst finanzieren. Es wurde nicht nur gemordet, sondern auch geplündert. Viele verloren ihr Leben, andere ihre Lebensgrundlage.

Der Westfälische Friede (1648 in Münster für die katholische und in Osnabrück für die protestantische Kriegspartei) setzte dem blutigen Dreißigjährigen Krieg ein Ende. Dieser Krieg war zugleich ein Religionskrieg, aber auch ein Krieg um die Dominanz von Herrscherhäusern in Europa (Österreich/Heiliges Römisches Reich: Habsburg, Niederlande: Oranien, Frankreich: Bourbonen, Schweden: Karl IX.).

Wirkungsgeschichte

Der grausame Krieg und die Religionsfriedensschlüsse, die ihn beendeten, hatten für das moderne Europa und seine weltanschauliche Entwicklung enorme Auswirkungen. Einige Entwicklungslinien sollen nachgezogen werden. Das Ziel ist der Versuch, das heutige Europa insbesondere in weltanschaulicher Hinsicht besser zu verstehen.

Benigne Säkularisierung

Die Religionsfriedensschlüsse des ausgehenden Mittelalters hatten für die politische wie weltanschauliche Entwicklung des modernen Europas eine nachhaltige Wirkung. Das Verhältnis von Religion und Politik wurde neu bestimmt. Es kam zu einer Entfernung von Politik und Religion. Die Religion wurde „entpolitisiert“, die Politik wiederum „entreligionisiert“ und in diesem Sinn „weltlich“, „säkular“.

Um Frieden zu schaffen, musste sich die Politik vom Kampf um die (konfessionell definierte) Wahrheit lösen. Der europäische Rechtsstaat konnte sich entwickeln. Immanuel Kant hat folglich Legalität und Moralität voneinander getrennt. Auf dem Boden der gemeinsamen Legalität konnte es nunmehr unterschiedliche moralische Begründungen geben. Dabei spielen zwar beim Entstehen von Verfassung und Gesetzen Moral und Religion eine Rolle. Einmal aber beschlossen, hängt die Wirkmächtigkeit der Gesetze nicht mehr von den moralischen oder religiösen Optionen jener ab, die hinter dem Gesetz stehen.

In den Jahren 1555 und dann endgültig 1648 konnte der Friede durch eine „Säkularisierung der Politik“ erreicht werden. Ich nenne dies eine „benigne Säkularisierung“. Den Begriff leihe ich von der Psychoanalyse.

Der ungarische Psychoanalytiker Michael Balint unterscheidet zwei Formen von Regression: eine maligne und eine benigne.¹⁴⁴ Die maligne Regression wirkt destruktiv. Sie zerstört das Seelenleben eines Menschen. Die benigne Regression hingegen ist ein wohltuender Moment in einem Heilungsprozess. Ähnlich kann auch „Säkularisierung“ ein wertvoller Schritt zur politischen Heilung eines Konflikts sein und verdient deshalb das Beiwort „benigne Säkularisierung“.

Die Konfessionen stritten erbittert um die Wahrheit. Der Streit um die eine Wahrheit ist, wie die Geschichte der Weltreligionen lehrt, immer in Gefahr, in Gewalt auszuarten.¹⁴⁵ Der religiöse Dissident (Ketzer) Jan Hus landete 1415 auf dem Scheiterhaufen, weil er seinen gefährlichen Irrtum nicht widerrief. Die Gebeine seines Vorgängers und Lehrers John Wiclif wurden 1428 posthum verbrannt. Das Gewaltpotential, das auch im Christentum steckt, hat todbringende Macht entfaltet. Möglich wurde dies, weil der Kampf um die Wahrheit mit dem Erhalt der weltlichen Macht zusammenfiel. Deshalb verlief der Streit um die Wahrheit auch nicht friedlich, sondern artete in einem der blutigsten Kriege in Europa aus.

- Das Ziel dieses Krieges um die Wahrheit war für die einen auf religiöser Ebene die Vernichtung der neuen Konfession und politisch die Wahrung der Einheit des Reiches. Papst und Kaiser kämpften gemeinsam um den Erhalt des Status quo von Wahrheit und Macht.

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRÜNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben



Die Verlagsgruppe Patmos ist sich ihrer Verantwortung gegenüber unserer Umwelt bewusst. Wir folgen dem Prinzip der Nachhaltigkeit und streben den Einklang von wirtschaftlicher Entwicklung, sozialer Sicherheit und Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen an. Näheres zur Nachhaltigkeitsstrategie der Verlagsgruppe Patmos auf unserer Website www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2024 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: [planet volumes / unsplash.com](https://unsplash.com)

Gestaltung, Satz und Repro: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3345-4