

einer Gemeinde auf Laien zählen können, welche ihm in seinen eigenen Aufgaben beistehen.

Das hier gezeichnete Bild von den Funktionen der Laien in einer Pfarrgemeinde läßt sich unmöglich von einem Tag auf den andern verwirklichen. Weder wären genügend Laien zu finden, welche diese Aufgaben zu übernehmen bereit und vorbereitet wären, noch – und das wiegt noch schwerer – wäre die Mehrzahl der Gläubigen bereit, im Laien einen vollgültigen Vertreter der Pfarrgemeinde, der Kirche zu sehen, so daß man auf sein Wirken eingehen würde. Es braucht deshalb einen stufenweisen Umbau mit Wechselwirkung zugleich in den Strukturen und in der Gesinnung der Gemeinde und in der fachlichen Vorbereitung entsprechender Laienkräfte (was bereits die pfarrliche Ebene übersteigen dürfte). Bisher gingen Aufrufe zu Laienmitarbeit oft in ein Vakuum: Es fehlte an Kräften, an Strukturen und an der aufnehmenden Gesinnung. Eine so strukturierte Pfarrei aber hätte ein völlig anderes »kirchliches Lebensgefühl«, ein anderes Bewußtsein; sie könnte eine ungleich größere Gemeinde- und Apostolatskraft besitzen als die Gemeinde mit einem Pfarrer als Faktotum und einigen unsystematisch zu Handreichungen eingesetzten »Gutwilligen«.

In Krisen des pfarrlichen Leitbildes gibt es keine Zauber- mittel. Wohl aber kann man verhindern, daß untaugliche Mittel angewendet werden. Es braucht die geduldige Meditation der theologisch-kirchlichen Grundgegebenheiten und der heutigen Situation, und nach der Einsicht den Mut zu einem ersten Schritt, welcher der erste Fortschritt sein wird.

Coenraad
van Ouwerkerk

John A. T. Robinsons
pastorale
Herausforderung

Von verschiedenen Seiten her ist in der Diskussion um *Gott ist anders* (*Honest to God*) mit Verwunderung festgestellt worden, daß in den Darlegungen Robinsons ein zentrales Thema der modernen Glaubensproblematik fehle, nämlich das Thema Kirche¹. In seinem letzten Essay *Eine neue Reformation*² hat Robinson nun ein unausgesprochenes Versprechen eingelöst und in jenem radikalen Denkstil, den wir bei ihm gewohnt sind, die Wichtigkeit der Kirche für den modernen Menschen zur Diskussion gestellt. Mit der Einführung des Themas

¹ Darauf weist unter anderem E. SCHILLEBEECKX hin, indem er feststellt, daß die Kirche in der ganzen Glaubensproblematik dieser Zeit die Hauptschwierigkeit bildet: *Neues Glaubensverständnis*, Mainz 1964.

² J. A. T. ROBINSON, *The New Reformation?*, London 1965; deutsch: *Eine neue Reformation?*, München 1965 (abgekürzt zitiert NR).

Kirche kommt deutlicher und ausdrücklicher eine Denk- und Erfassungsweise in Robinsons Denken zutage, die wir vorläufig als pastoraltheologisch charakterisieren wollen. Manchmal macht die Art, wie er dem modernen unkirchlichen und ungläubigen Menschen entgegenkommt, den Eindruck einer apologetischen und seelsorglichen Taktik; aber wir haben den Eindruck, daß man mit dieser Charakterisierung den eigentlichen Intentionen und der Eigenart von Robinsons Denkstil nicht gerecht wird. Wir wollen auf den folgenden Seiten untersuchen, ob man in seiner ganzen Darlegung sozusagen *in exercitio* eine eigene Form theologischen Denkens mitmacht, die mit der Richtung verwandt ist, in die sich auch die heutige katholische Pastoraltheologie zu entwickeln sucht³. Wir wollen die Möglichkeiten und Grenzen dieses pastoraltheologischen Denkens an Robinsons Ideen erläutern und gleichzeitig die theologischen Voraussetzungen kritisch untersuchen, die in einer solchen theologischen Methodik beschlossen liegen. Es wird nicht immer einfach sein, die Intentionen und Folgerungen der Schrift *Eine neue Reformation* zu erkennen und zu interpretieren; ihr essayistischer Charakter und Robinsons theologische Weitherzigkeit, die der anglikanischen Tradition eigen ist, führen manchmal zu Undeutlichkeit und zu einem Umgehen der letzten Fragen. Andererseits wird man aber zugeben müssen, daß die Leichtfüßigkeit von Robinsons theologischem Denken ihm die Weite bietet, um zwanglos radikale Fragen zu stellen, die sich im katholischen Denken nur zögernd anmelden.

Die neue Reformation

Robinson weist auf eine Erweckungsbewegung in den Kirchen hin, die zu einem Vergleich mit der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts anregt. Aber von vornherein betont er die ganz und gar andere Art dieser zweiten »Reformation«. Radikaler als damals stellt die gegenwärtige Erneuerung Glauben und Kirche zur Diskussion, weil ihr Ausgangspunkt nicht innerhalb des Glaubens und innerhalb der Kirche liegt, sondern in Fragen, die vom Menschen in der Welt gestellt werden, vom Weltmenschen her, den man vielleicht vornehmlich in Kreisen der Unkirchlichen und Ungläubigen antrifft, aber auch innerhalb der Kirche selbst. Die neue Reformation beginnt »auf der anderen Seite«. Die klassische Reformation war Bejahung; sie gab klare Antworten auf Fragen, die von der Kirche her gestellt wurden, und es war für sie bezeichnend, daß sie unverzüglich ihre eigenen Bekenntnisse, ein eigenes Kirchenlied und eigene Modelle für eine Kirchenordnung vorlegte. Auch die Erneuerung, die wir nach dem Kriege auf biblischem, liturgischem und ökumenischem Gebiet erlebt haben, zielte auf Festigung und Stärkung der Kirche gegenüber der Welt, aber innerhalb ihrer

³ Vgl. H. SCHUSTER, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktische Theologie*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 93 ff.

eigenen Grenzen⁴. Robinson leugnet keineswegs das gute Recht und die Aktualität der Tendenzen und der Orientierung jener klassischen Reformation, aber er beurteilt diese als inadäquat für jene Glaubensproblematik, mit welcher der moderne Mensch den Kirchen gegenübertritt.

Der moderne Weltmensch – so nimmt Robinson an – ist den traditionellen Vorstellungs- und Darstellungsformen, der Lebenssphäre und dem Ethos der Kirche radikal entfremdet. Dennoch gibt es bei vielen eine Verbindung mit dem Glauben, einen latenten Glauben, der – und das ist eine zweite Voraussetzung – von den Kirchen her bestätigt, bejaht und begleitet werden muß. Und dann setzt Robinson eine These, die uns zugleich charakteristisch und anregend zu sein scheint: Der Weltmensch oder (allgemeiner gesagt) die »Welt« in ihrer modernen Existenzweise ist mit normativ für Lehrform und Kirchenstruktur. »Die Wahrheit muß ihnen (den Menschen) dort begegnen, wo sie sind«⁵; die Kirche muß darauf eingerichtet sein, »die Menschen aufzunehmen, *wo immer sie sind* und *was immer sie sind*«⁶; die Kirche muß Mensch und Welt nachgehen und darf sich nicht selber als den Mittelpunkt ansehen, wohin man den Menschen ziehen muß. Im ersten Augenblick vielleicht unschuldige und selbstverständliche Anmerkungen, die aber reich an Konsequenzen und theologisch schwer befrachtet sind. Robinson selber nennt diese Orientierung einen induktiven Zugang, den er der traditionellen deduktiven Zugangsweise der Kirchen gegenüberstellt.

Wir lassen diesen Ausgangspunkt zunächst stehen, um später ausführlicher darauf zurückzukommen, und wollen vorab in aller Kürze skizzieren, wie Robinson sich diese induktive Zugangsweise konkret vorstellt. Was sie lehrmäßig bezeichnet, ist uns in großen Zügen bereits aus *Gott ist anders* bekannt. Um den Glauben für den modernen Menschen wieder relevant zu machen, ist Robinson auf eine Übersetzung der traditionellen Glaubenswahrheiten bedacht, so daß ihre »significance«, ihre Bedeutung und Wichtigkeit, wieder begriffen und erfüllt werden kann. Ohne der Orthodoxie des Glaubens, dem Glaubensbekenntnis oder kirchlichen Formulierungen etwas zu nehmen und ohne in liberalprotestantische Neuinterpretation verfallen zu wollen, will er einen lehrmäßigen Ausgangspunkt formulieren, der in sich – nach seiner Auffassung – orthodox, wenn auch unvollständig und nur ein Anfang ist, ein Ausgangspunkt, der Zugang zum Glauben der Kirchen gibt: die Tür, welche die Kirche als Zugang für moderne Menschen öffnen müßte. »Wohin sie dann weiter gehen, muß eine Sache des Vertrauens sein, nicht der vorherigen Festlegung«⁷.

Solch ein Ausgangspunkt ist zum Beispiel Christus als

»der Mensch für andere«, als »der gnädige Nächste«. So können auch Jungfrauengeburt und Präexistenz Christi *zunächst* ausgedeutet werden als Ausdruck für die Wahrheit, daß Christus in unserer Weltgeschichte nicht einfach ein akzidenteller Zwischenfall ist, sondern eine Offenbarung der allgemeinen Wahrheit über unser Menschsein, worin deutlich wird, was menschliche Existenz eigentlich authentisch enthält⁸.

Es geht bei all dem nicht nur um neue Lehrsätze, sondern um einen induktiven Zugang zum christlichen Glauben, um eine Art von »Disziplin«, die die Kirche aufs neue lernen muß. Es erhebt sich aber die Frage: Geht es hier um eine verantwortbare pastorale »Disziplin«?

Für die Kirche als institutionalisierte Gemeinschaft bedeutet diese induktive Zugangsweise, daß sie eine offene, eine annehmende (»accepting«) Gemeinde werden muß. Alle, die sich innerhalb oder außerhalb der Kirche zu ihr hingezogen fühlen, wenn auch erst in einem beginnenden, lückenhaften, teilweisen oder sogar anonymen und stillschweigenden Glauben, müssen als solche angenommen werden, müssen einen Platz innerhalb der Gemeinde finden, und die Kirche muß für ihre Situation eine ekklesiale Struktur anbieten können, notfalls in der Form von Gastfreundschaft⁹.

Als eigene Ausformung seines Gedankens über die Struktur der Kirchengemeinde hebt sich bei Robinson stark die These heraus, daß die Kirche nicht eine Gemeinschaft *neben* der weltlichen Gesellschaft bilden darf. Sie braucht strukturell neben der Welt nicht präsent zu sein, aber sie muß – bis in ihre Strukturen hinein – für die Nöte der Welt dienstbereit sein, oder besser gesagt: Sie muß dienen *innerhalb* der Strukturen der Gesellschaft selbst. Abgesehen vom Einfluß des anglikanischen Grundsatzes von der »established Church«, spielen in diesen letzteren Anregungen allerlei Theologoumena mit (wie das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes, die Beziehung zwischen manifester und latenter Kirche und eine Art funktionaler Ekklesiologie), die wir in unserer kritischen Betrachtung näher analysieren müssen.

Dieses skizzenhafte Bild von dem, was Robinson unter einer neuen Reformation versteht, war nötig, um uns wenigstens mit seiner Auffassung von der induktiven Zugangsweise vertraut zu machen. Ohne behaupten zu wollen, daß sie total neu ist, kommt sie doch in der Darstellung Robinsons als eine überraschende und anregende Perspektive auf uns zu, die uns beim ersten Kennenlernen für unsere Konfrontierung mit dem Problem der »Fremdheit« der Kirche in unserer Welt hoffnungsvoll und mutig stimmt. Die induktive Zugangsweise, die im ersten Augenblick vielleicht einfach als eine pastorale Taktik erscheint,

ist (nach unserem Eindruck) theologischer und komplizierter als eine simple Taktik. Wir wollen das im Folgenden weiter überlegen.

Induktive Zugangsweise

Für eine richtige Würdigung der induktiven Zugangsweise muß man vor allem die Tatsache festhalten, daß Robinson sich *innerhalb* des überlieferten Glaubens und innerhalb der von ihm selbst auch so genannten rechtgläubigen Kirche vorstellt. Wenn er »an der anderen Seite beginnen« und sich auf den Standpunkt der Andersgläubigen stellen will, so kann er das vorurteilslos und ganz frei tun, weil die Orthodoxie und »Objektivität« von Glaube und Kirche von seinem Standpunkt aus innerhalb der Kirche sichergestellt sind. Es ist denn auch ein Mißverständnis – dem in *Eine neue Reformation* deutlicher als in *Gott ist anders* widersprochen wird –, Robinson wollte für die innerkirchlichen Gläubigen einen »way out« weisen: Es geht ihm vielmehr um einen »way in«, der dann auch ernsthaft als ein *Weg* betrachtet wird, mit allem Vorläufigen und Mangelhaften, was zu einem »auf dem Wege sein« gehört. Bei einer induktiven Zugangsweise darf die tolerante Haltung gegenüber dem »werdenden Glauben« und das experimentelle Entgegenkommen für ihn niemals losgelöst gesehen werden von der *fides in possessione*. In der Auffassung Robinsons ist die Kirche – aus dem Geist heraus, der sie bewahrt – dagegen gefeit, sich in die Problematik der Außenstehenden zu verwickeln, wenn er auch nicht die Risiken leugnet, die dieses Engagement mit sich bringt¹⁰.

Die fundamentale Frage aber, die sich unentrinnbar aufdrängt, ist diese: Geht es in der induktiven Zugangsweise nun lediglich um eine Art riskanter Taktik, zu der man sich gezwungen sieht, die sich aber nur auf psychologische und soziologische Argumente stützen kann, oder ist sie eine theologische (in diesem Fall eine pastoraltheologische) Methodik, die sich aus der Eigenart und Stellung der Kirche ergibt? Natürlich ist dies nicht die einzige theologische Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden kann; man wird sich auch fragen müssen, ob die Glaubenserfahrung und der Glaubensausdruck, die man im Außenstehenden bejaht – so keimhaft und schwach sie auch sein mögen –, wohl auf Offenheit für einen Glauben an das Evangelium hingerichtet sind¹¹. Aber solche Fragen kommen erst an die Reihe, wenn die Frage nach der theologischen Rechtfertigung der induktiven Zugangsweise allgemein beantwortet ist.

Im engen Rahmen dieses Artikels wollen wir nur einige Überlegungen vortragen, die vielleicht die Methodik der induktiven Zugangsweise theologisch ein wenig aufhellen können. Die moderne Theologie ist sich deutlicher der Tatsache bewußt geworden, was Historizität als Wesens-

zug der Kirche bedeutet, nämlich daß die Kirche ihr Glaubensbewußtsein entwickelt, daß sie ihren Glauben in Konfrontation mit den Situationen und Erfahrungen des Menschen in der Welt erklärt und sogar formuliert. Der Dialog zwischen Kirche und Welt ist nicht einseitig, als müßte allein die Kirche die Welt belehren. Die heutige Pastoraltheologie (»praktische Theologie«) hat sich gerade als eigene theologische Disziplin durchsetzen können, weil man es für die Kirche als wesentlich ansieht, daß sie in ihrer Selbstverwirklichung durch die heutige Situation des Menschen und der Welt mitbestimmt wird¹². »Heutige Situation« meint aber nicht allein soziologische Strukturen und kulturelle Modelle, sondern auch die Erfahrungen, das »feeling« des Lebens und das individuelle Ethos.

Man hat den Eindruck, daß in unserer Theologie meist zu ausschließlich die Bewegung von der Kirche zur Welt hin ins Auge gefaßt wird. Man sollte sich aber ebenso sehr gegenwärtig halten, daß es auch eine Bewegung gibt, die vom Menschen in seiner weltlichen Situation auf die Kirche hingeht; auch von der Welt her setzt sich sozusagen eine Dialektik in Konfrontation mit der Kirche in Bewegung. Wir meinen damit nicht nur, daß die Welt der Tatsache Kirche begegnet und sich gewissermaßen notgedrungen den Auffassungen und Erfahrungen der Kirche gegenübergestellt sieht: der Haltung und dem Ethos der Kirche, wie diese der Welt durch die Kirche ausdrücklich vorgelegt werden oder wie sie unmerklich in die Kultur einer bestimmten Gesellschaft eingegangen sind. Wenn Robinson, der vor allem die westliche Welt im Auge hat, offensichtlich als von einer selbstverständlichen Tatsache davon ausgeht, daß »auf der anderen Seite« ein latenter und unausgesprochener Glaube besteht, dann setzt er voraus, daß die Lebens- und Welterfahrung des westlichen Menschen mitbestimmt und mitgebildet ist durch den Glauben der Kirche und den Niederschlag, den der Glaube in Kultur und Bewußtsein hinterlassen hat. Will man die heutige theologische These von der Anwesenheit eines latenten und anonymen Glaubens nicht zu einer abstrakten und willkürlichen Hypothese verschwimmen lassen, dann wird man die durch die Kirche mitbestimmte Lebenserfahrung und Kultur dabei berücksichtigen müssen. Aber das ist noch nicht alles.

Das zentrale Thema Robinsons ist die Wichtigkeit und Glaubwürdigkeit der Kirche. Mit dieser Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche verweist er auf die wesentliche Situation des Menschen, wenn er von Kirche und Glauben her angesprochen wird, die Situation nämlich des »Außenstehenden«. Wie verwandt der Glaube (und zwar immer aufgrund von Gnade) dem Menschen und

seinen innersten Strebungen auch immer sein möge und wie sehr sich der Glaube auch an die tiefste Daseinsnot von Mensch und Welt wenden möge, niemals wird sich der Mensch ganz mit dem Glauben identifizieren. Solange Heil und Welt, Glaubensbewußtsein und Lebenserfahrung – wir leben ja in einer Zwischenzeit! – nicht zusammenfallen, solange sie in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, wird der Mensch immer zum Glauben *auf dem Wege sein*, ohne den Sinn von Leben und Welt im Glauben ganz deutlich vor sich zu haben. Man wird den Menschen auch weiterhin immer noch charakterisieren müssen als *quaerens fidem*¹³. Weder der Glaube noch seine Formulierung, aber ebensowenig die Kirche sind vorgegebene Daten, die »von Anfang an« da sind. Es ist wahr, daß Robinson eine für uns unannehmbare Unterscheidung macht zwischen Glaubensformel und »signification« (Glaubenswahrheit) und daß er einer Art funktionaler Ekklesiologie huldigt, worin die Kirche lediglich noch ein Mittel zum Heil ist und in der Funktion des Heils steht¹⁴; aber trotzdem hat er ganz richtig erspürt, daß der Mensch seinen Glauben nur versuchend und wachsend zu Erlebnis und Ausdruck bringt und daß er seine Zugehörigkeit zur Kirche auf viele Weisen, manchmal nur partiell und mangelhaft realisiert. *A parte Dei* sind Glaube und Kirche eine einzige Fülle und eine einzige Objektivität, aber *a parte hominis* kennen sie viele Formen subjektiver Verwirklichung¹⁵.

Wenn die Pastoraltheologie in der heutigen Situation der Selbstverwirklichung der Kirche Form zu geben sucht, dann hat sie innerhalb des Glaubens auch die vielen möglichen Wege zum Glauben zum Gegenstand. Die induktive Zugangsweise scheint uns deshalb eine pastoraltheologische Aufgabe. Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß diese induktive Zugangsweise ebenso sehr gerechtfertigt ist gegenüber dem »insider«, dem Gläubigen, wie gegenüber dem »Außenstehenden«. Wir wollen hier nur auf die Tatsache hinweisen, daß »Orthodoxie« oft zu einseitig als ein Unterschreiben der formulierten Wahrheiten des Glaubens angesehen wird. Aber die Situation des Gläubigen ist doch häufig gezeichnet durch ein Ringen, dem Glauben Sinn zu geben, seine Wahrheit zu ergründen und zur persönlichen Überzeugung zu machen. Quer durch den *assensus fidei* läuft die oftmals gebrochene Linie des Glaubensethos: Wie erlebt man, wie erfährt man die verschiedenen Wahrheiten und Forderungen des Glaubens? Welchen Sinn gibt man ihnen?

¹³ Vgl. J. METZ, *Der Unglaube als theologisches Problem*, in: *Concilium* 1 (1965) 484–492.

¹⁴ NR 100f.

¹⁵ NR 53f; hier zitiert Robinson Paul Tillich als Stütze für die Auffassung, daß es eine objektive Zugehörigkeit zur Kirche ohne integralen christlichen Glauben geben könne.

Immer wieder entdeckt man doch, daß bestimmte »Wahrheiten« in einer bestimmten Periode der Geschichte oder in einer bestimmten Lebensphase durchaus nicht funktionieren. Sie werden nicht geleugnet, aber auch nicht erlebt und erfahren. Auch dies scheint mir ein pastoral-theologisches Problem, das innerhalb der Kirche zu einer induktiven Zugangsweise zum Gläubigen zwingt.

Von einer echten theologischen Verantwortung und Rechtfertigung seiner pastoralen Methodik kann man bei Robinson schwerlich sprechen. Formeln wie »Lehre ist die Definition von Erfahrung«¹⁶ weisen eher auf eine philosophisch-empiristische Auffassung hin als auf Rechtfertigung seines Zugangs, den er denn auch wohl »einen empirischen Zugang« nennt. Sein einziges theologisches Argument entnimmt er dem »Fundamentalsatz der Inkarnation«: Der Glaube ist nur zu entdecken an der Menschheit des Herrn und an der Humanität der Kirche, worin das menschliche Leben in seinem tiefsten (menschlichen) Sinn offenbar wird.

Dieser Fundamentalsatz der Inkarnation kann die ganze Problematik, die uns hier beschäftigt, erhellen. Aber dazu müßte er weiter ausgearbeitet werden. In einem fesselnden, zu wenig bekannten Aufsatz hat Congar in dieser Richtung einen Versuch gemacht¹⁷. In seiner Analyse des Apostolats unterscheidet Congar zwei Formen, oder besser zwei Haltungen des Apostolats: den Proselytismus, der auf den Triumph der Kirche aus ist, und die »Evangelisation«, die vor allem das geistliche Wohl des Menschen im Auge hat. Diese Unterscheidung, so sagt Congar, liegt nicht auf der Ebene von Theorie und These; man kann darauf keine Ekklesiologie aufbauen. Aber sie liegt »auf der Ebene der Hypothese«, auf der Ebene von Tatsachen und psychologischen Haltungen. Die Haltung der »Evangelisation« respektiert die objektive Tatsache der Kirche, die Orthodoxie der Lehre, die Notwendigkeit sakramentaler Ordnung, aber sie ist ebensowohl bedacht auf die Freiheit und Subjektivität des Glaubens des anderen. In der aktuellen Heilsökonomie dieser Zwischenzeit ist die Rede von einer Zeit des Säens und allmählichen Wachsens eher als vom Ernten. Darum bedeutet »Evangelisation« die Erkenntnis und Anerkennung des Weges, den der andere geht, mag es auch vielleicht nicht der Weg sein, der von Dogma und Theologie vorgezeichnet wurde. In dieser Zwischenzeit gibt es eine Kluft zwischen Recht und Tat, zwischen Lehre und Anschauung, zwischen Norm und Ethos, zwischen These und Hypothese, die vielleicht nicht durch eine Theorie überbrückt werden kann, wohl aber durch eine Haltung, eine Zugangsweise der Toleranz

¹⁶ NR 48.

¹⁷ Y. M. CONGAR, *Prosélitisme et évangélisation*, in: *Sacerdoce et laïcité devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962, 52-64.

und Achtung. »Die vollkommene Übereinstimmung zwischen Recht und Tat, zwischen den objektiv wahren Formen der Religion und dem inneren Heil des Menschen, ist eine eschatologische Wirklichkeit; denn sie ist ein Teil jener Evidenz, jenes triumphalen Sieges der Wahrheit, die der endzeitlichen Ankunft der Gerechtigkeit vorbehalten sind«¹⁸. Ohne den Menschen und unabhängig vom Menschen und seinen Haltungen sind diese Gegensätze weder durch eine dialektische Formel aufzulösen noch in einer objektiven These oder Wahrheit zur Harmonie zu bringen. Die vollkommene Übereinstimmung ist eine Haltung, eine Zugangsweise, die Treue bedeutet zu allen Gegebenheiten der Wirklichkeit, die einem Rechtens unter die Augen kommen. Ohne behaupten zu wollen, daß Congar hier als Verteidiger Robinsons und seines Standpunktes angeführt werden kann, meinen wir doch, daß seine Darstellung des Zwiespalts zwischen der faktischen Kirche und dem existentiellen Glauben und sein Verweis auf die Unvollendetheit der Kirche in die Richtung eben dieses Problems weisen, das von Robinson aufgerissen wurde. Die von Congar beschriebene Haltung scheint uns charakteristisch zu sein für die Pastoraltheologie, die sich stets – mit Theorie und Praxis – auf der Berührungsfläche von Objektivität und Subjektivität bewegt, von Kirche und Situation.

Prophetische Seelsorge

Im Zusammenhang mit der Haltung der »Evangelisation« weist Congar auf die innerkirchliche Gefahr einer Art von Amtsautomatismus oder Handlungsautomatismus hin und bringt hiermit in Zusammenhang die Gefahr eines Sakramentalismus¹⁹. Formel, Handlung, Amt, Gewalt und Sakrament werden als objektive, geradezu automatisch wirkende Faktoren angesehen, die das Heil des Menschen garantieren. Man sucht den Menschen auf die Seite dieser Faktoren zu ziehen, versucht, ihn diesen Faktoren zu unterstellen, und meint dann, damit das Eigentliche getan zu haben. Wir kennen hierfür alle die anekdotischen Beispiele: Wenn ein Sterbender nur die Sterbesakramente empfangen hat! Wenn ein Konkubinat, und sei es auch auf sehr zweifelhaften Wegen, nur in eine rechtsgültige Ehe umgewandelt worden ist! Wenn nur die Absolution gegeben wird! Wenn man die neununddreißig Artikel des »Book of Common Prayer« nur unterschrieben hat! (Robinson). – Wie der Mensch diese Werte und Wahrheiten subjektiv verarbeitet, erachtet man als von sekundärer Bedeutung oder hält es sozusagen für etwas, was ganz unwesentlich ist. Solche pastoralen Anekdoten zeigen natürlich nur eine Karikatur der tatsächlichen Seelsorge, aber sie machen uns doch aufmerksam auf eine Auffassung von der Kirche und auf eine pastorale Handlungs-

¹⁸ CONGAR, a. a. O., 57.

¹⁹ CONGAR, a. a. O., 59.

weise, die weit verbreitet und fatal sind für eine Pastoral des induktiven Zugangs.

Das soeben Beschriebene könnte man eine deduktive Zugangsweise nennen. Haarsma bringt sie in Zusammenhang mit einer kosmozentrischen Denkweise, die »das objektiv Gültige, die formulierte Wahrheit, den Vollzug des überlieferten Rituals, das Handhaben der errichteten Ordnung«²⁰ betont. Theologisch gesehen, kommt diese Auffassung aus einer einseitigen Akzentuierung des priesterlich-sakramentalen Charakters von Kirche und Seelsorge. Haarsma (und vor ihm Congar) setzt sich hiervon ab, indem er für eine *prophetische Auffassung* von Amt und Seelsorge eintritt.

In einer prophetischen Auffassung von der Kirche ist es der Glaube, der ins Zentrum rückt: als personale Antwort des Menschen auf das Heilsangebot Gottes, das primär in der Verkündigung des Evangeliums zum Menschen kommt. Nicht Gesetz, Riten, Kultus oder Glaubensformel, als außerhalb des Menschen stehende Elemente, bewirken das Heil; sie können die Hingabe des Menschen an Gott niemals ersetzen. Sie bedeuten nur etwas als Gestalt und Ausdruck für den gläubigen Dialog des Menschen mit Gott. Haarsma gibt mehrere Charakteristika einer prophetisch orientierten Seelsorge: die Aufmerksamkeit für das Wort, die Betonung einer intensiveren menschlichen Beziehung zwischen Pfarrer und Gläubigen, die Wertschätzung des Gesprächs, das unter Umständen ins Sakrament einmündet. Auch Haarsma vertritt in Wahrheit ein »Ausgehen von der anderen Seite«, insofern er vom Seelsorger erwartet, daß er mehr nach Wegen sucht, die das Hören der Evangeliumsbotschaft möglich machen²¹.

Wir haben uns hier etwas ausführlicher auf Haarsma berufen, weil er wieder einen anderen Aspekt der Kirche beleuchtet, der die induktive Zugangsweise theologisch stützen kann. Prophetische Seelsorge macht wieder die Subjektivität des Glaubens sichtbar – allerdings müssen wir diese »Subjektivität« recht verstehen; es geht nicht an erster Stelle darum, Aufmerksamkeit zu fordern für allerlei sogenannte »subjektive Beschränkungen von Wissen und Freiheit«, die wir aus dem traditionellen moraltheologischen Traktat *De actibus humanis* kennen. Hier geht es vielmehr um die Subjektivität *des Glaubens*. Mit dieser Subjektivität meinen wir den Umstand, daß der Mensch nur von seinem menschlichen Standpunkt aus, von seinen Verhältnissen innerhalb der Welt, von seinen Erfahrungen her das Wort hören und sein Verhältnis dazu finden kann. Congar weist darauf hin, wenn er über die alttestamentliche Heilssituation spricht, und sagt: »Unablässig ist das

²⁰ F. HAARSMa, *Pastoral-theologische beschouwingen over de priester*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 5 (1965) 292.

²¹ HAARSMa, a. a. O., 292ff.

prophetische Wort Antrieb und Erzieherin zum Glauben an den lebendigen Gott, der in der Geschichte handelt und von seinen Gläubigen eine Glaubensantwort fordert, nicht etwa nur im nicht zeitgebundenen Ablauf einer Liturgie, sondern inmitten der Ereignisse der Zeit²². Die Subjektivität des Glaubens charakterisiert diesen als eine Antwort an Gott, die Versuch bleibt, niemals zur Ruhe kommt und niemals adäquaten Ausdruck findet oder zur Sicherheit des Besitzes kommt. Damit sind Sicherheit und Objektivität des Glaubens nicht angetastet; denn sie beruhen auf Tatsachen und Handlungen von seiten Gottes, die seine Garantien innerhalb dieser Welt sind, daß er uns nahe ist. Diese sind: Christus, die Kirche, das Sakrament, das ständig gepredigte Wort, die *traditio ecclesiae* und die *successio apostolica*, die sich als eine ununterbrochene Handlungslinie durch unsere Geschichte hindurchzieht. Dies sind die »Ereignisse der Zeit«, welche die verkündigende Kirche im Dialog mit dem Menschen entziffern und deuten muß.

Das Spannungsverhältnis zwischen Heil und Welt, das dem Glauben wesentlich ist, ruft im Gläubigen eine Bewegung ins Leben, die nicht nur in der *fides quaerens intellectum* zum Ausdruck kommt, sondern auch in der Lebenserfahrung, die von menschlichen Erlebnissen und weltlichen Ereignissen aus auf der Suche nach Spuren des Heils ist. Wo dieses Spannungsverhältnis mehr als theoretische Besinnungen veranlaßt und eine existentielle Problematik aufruft (sowohl innerhalb der »Großen Kirche« wie im einzelnen Menschen), da kommen die pastorale Theologie und die pastorale Praxis ins Spiel. Sie bewegen sich auf der Berührungsfläche von Objektivität und Subjektivität, sie versuchen fertigzuwerden mit der Diskrepanz zwischen Recht und Tat, Lehre und Überzeugung, Norm und Ethos, Glaubensgehorsam und autonomer Freiheit.

Wir haben nicht den Ehrgeiz, im engen Rahmen dieses Artikels die Eigenart der Denkweise, der Wahrheitskriterien, der Rechtgläubigkeit und moralischen Redlichkeit aufzuzeigen, die die pastoraltheologische Zugangsweise kennzeichnen. Aber eine ihrer Aufgaben muß es sein, sich auf das Feld der Hypothese (Congar) zu wagen. Und das bringt mit sich, daß sie hinsichtlich der konkreten Probleme nicht zum allgemeinen und normativen Urteil einer Theorie, sondern nur zum partikulären Urteil der *prudencia* kommen kann. Natürlich wird die Pastoraltheologie bei ihrem Urteil über die heutige situationsbedingte Selbstverwirklichung der Kirche (und des individuellen Glaubens) von dogmatischen und theologischen Sicherheiten ausgehen müssen. Aber diese stecken meistens nur Grenzen ab, innerhalb deren ein Raum freier

Offene Gemeinde
(»accepting community«)

Formulierung und Interpretation offenbleibt, für die man sich nicht mehr auf allgemeine theologische Ausgangspunkte berufen kann. Wir wollen dies an einem letzten Thema aus der Schrift Robinsons erläutern, bei dem er seinen induktiven Zugang anwendet.

Robinson verlangt von der Kirche, daß sie »eine wirklich offene Gemeinschaft« sei, die charakterisiert wird durch den Versuch, dem Menschen dort zu begegnen, wo er steht, und ihn so anzunehmen, wie er ist²³. In diesem Zusammenhang beruft sich Robinson auf den Unterschied zwischen manifester und latenter Kirche, und unter dieser letzteren versteht er die nicht näher zu bezeichnende Gruppe von Menschen, die nicht imstande sind zu sagen »Herr, Herr«; die das reine Wort des Evangeliums nicht hören und die Sakramente nicht empfangen, die aber das »neue Sein« des christlichen Lebens anonym und verborgen tatsächlich erfahren. Wir wollen auch dies nicht vergessen, daß Robinson von der *fides in possessione* her so zu sprechen wagt, die er innerhalb seiner Kirche findet; aber es ist die Frage, ob bei ihm nicht auch theologische Voraussetzungen (oder Annahmen) mitspielen, die in dieser Hinsicht für eine katholische Theologie unannehmbar sind. Robinson vertritt nämlich eine Art funktionaler Ekklesiologie, die der katholischen Theologie fremd ist. Reich Gottes und Kirche sind in der Auffassung Robinsons auch innerhalb dieser Welt nicht identisch. »Nicht die Kirche ist das Haus Gottes, sondern die Welt«²⁴. Die Kirche ist weniger Heilsgemeinschaft als vermittelndes Heilsinstitut.

Dieser Unterschied zwischen manifester und latenter Kirche hat zur Zeit auch einen Platz in der katholischen Theologie, ohne daß dort die Kirche auf ein reines »Mittel zum Heil« reduziert wird. In seiner meisterhaften Analyse von Robinsons Auffassungen geht Schillebeeckx in der Anerkennung eines latenten Christentums ein Stück weit mit Robinson, aber er warnt davor, bei diesem verborgenen und anonymen Christentum haltzumachen: »Aber die geschichtliche Tatsache der persönlichen Erscheinung Christi, der jetzt noch lebt, gibt der ausdrücklichen Verwirklichung des Christumysteriums, wie es in der Kirche, gerade in ihrer Schrift, ihrem Dogma, ihren Sakramenten und ihrer Verkündigung lebt, die volle objektive Gestalt, an der sich nach Christi Willen das Christsein in einer menschlichen, dem menschlichen Wesen angepaßten Realisierbarkeit zu seiner vollen Größe entfalten kann«²⁵. Dies ist also eine deutliche These; aber Schillebeeckx weist in derselben Arbeit darauf hin, daß ein pastoraler Zugang hier doch zu einer Bestätigung dieses verborgenen, impliziten Glaubens übergehen kann, ohne daß man dabei

²³ NR 55 ff. ²⁴ NR 100.

²⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Personale Begegnung mit Gott*, Mainz 1964, 94.

von einem menschlichen Optimismus ausgehen darf, daß der Außenstehende Gott nun auch ausdrücklich finden werde²⁶. Trotz deutlicher Unterschiede in der theologischen Wertung, die es bei Robinson und Schillebeeckx vom verborgenen, impliziten Glauben und der latenten Kirche in ihrer Beziehung zum ausdrücklich bekannten Christentum gibt, findet man auch bei Schillebeeckx die Anerkennung einer pastoralen Methodik, die in Wirklichkeit deutliche Züge von Übereinstimmung mit der Zugangsweise Robinsons aufweist.

Die Frage ist aber, was hier diese pastorale Methodik bedeutet. Man kann sich ja fragen, ob die Kirche gegenüber dem nicht ausdrücklich bekannten, impliziten Glauben überhaupt noch eine Aufgabe hat; ein solcher Glaube – es sei noch einmal gesagt – kommt ja auch innerhalb der Kirche vor. Kann man die Außenstehenden nicht getrost der Gnade Gottes empfehlen und sich der Sicherheit überlassen, daß nach Gottes Willen alle selig werden sollen? Von der theologischen Theorie her ist dies wahrscheinlich eine unlösbare Frage, aber von der Pastoral her gesehen ist es eine unannehmbare Hypothese. Die Kirche kann – von ihrem Glauben an Christus her – nicht aufhören zu *handeln*. Sie muß, auch gegenüber den Außenstehenden, sie selber sein. Aber welche Inhalte kann dieses ihr pastorales Handeln haben? Bei dieser Frage kommt Robinson zu allerlei Vorschlägen, die deutlich machen, wo die eigentlich pastoraltheologischen Probleme liegen.

Robinson tritt für eine offene Gemeinde ein, in welche die nichtkirchlichen Gläubigen als Gäste vollwertig aufgenommen werden und sich zu Hause fühlen können. Wie er sich dies konkret vorstellt, wird nicht bis in Einzelheiten deutlich. Im Kern kommt es bei ihm darauf an, daß man weltliche, nicht typisch religiöse Formen des Beisammenseins benutzt, um darin, in nichtreligiöser Form, die Botschaft des Evangeliums zu verkündigen und den Dienst des Evangeliums sichtbar werden zu lassen.

Wir begegnen hier wieder Robinsons klassischer Idee: Jedes echte menschliche Beisammensein ist schon christliches Beisammensein; jeder echte Einsatz für die Welt ist schon Glaube. Diese Ideen sind für theologische Kritik zugänglich; sie wurde schon in der Diskussion um *Gott ist anders* angebracht. Wir haben aber den Eindruck, daß Robinsons tiefste Frage ist: Was ist eigentlich Gemeinde? Was ist Gemeinschaft der Kirche? Mit voller Zustimmung zitiert er eine Frage, die von einer amerikanischen Experimentalpfarrei her gestellt wurde: »Nehmen wir zu Recht an, daß auch in unserer Zeit eine Art von Zusammengehörigkeit (*fellowship, koinonia*) unbedingt zu einer christlichen Gemeinschaft gehört, und wenn ja, *wie sieht sie aus?*«²⁷ Dies ist die tiefste pastorale Frage, die Robinson beschäftigt.

Dogmentheologisch sind wir uns alle darüber einig, daß die Kirche eine Gemeinschaft in Christus ist, und die Idee des Volkes ist im Augenblick ein zentrales Thema der Theologie und Verkündigung. Aber wird diese Gemeinschaft menschlich realisiert? Mit dem strukturell-organisatorischen Charakter dieses »Gemeinschaft«-Seins ist Robinson schnell fertig. Als organisatorische Seelsorgeform findet er die Pfarrei vielleicht manchmal noch akzeptabel, aber in vielen Fällen ist sie überholt und überflüssig. Vom organisatorisch-wirksamen Standpunkt her tritt er mehr für eine bewegliche Seelsorge ein, die nicht an die Scherereien und den Kleinkram der pfarrlichen Organisation gebunden ist und sich den Orten und Situationen frei zuwenden kann, wo man heutzutage die Menschen beisammen findet: in Sozialstrukturen, politischen Strukturen, Betrieben, Berufsgruppen, Geselligkeitsgruppierungen, Interessen- oder Notgemeinschaften, Künstlergemeinschaften, Rauschgiftklubs; in gesellschaftlichen Krisensituationen: Man denke an Lagen, wie sie durch Rassenprobleme, durch Armut, Hunger und dergleichen geschaffen werden. Aber all diese willkürlichen Formen organisatorischer Gemeinschaft sind für Robinson theologisch nicht wichtig. Ihm geht es um das ausdrückliche oder stillschweigende Schaffen von Formen für das christliche Beisammensein. Eigentlich geht er auf den Gedanken zurück, daß jedes echte menschliche Beisammensein durch Gottes Gnade der theologische Fundort der Kirche als Gemeinschaft ist. Der Rest ist Organisation. Liturgische Zusammenkunft, pfarrliche Formen gegenseitigen Dienstes und dergleichen fügen dem – im Glauben gesprochen – nichts Wesentliches hinzu. Sie machen nur ausdrücklich, was bereits stillschweigend aber wesentlich da war.

Bis hierher können wir *in theologicis* Robinson nicht folgen. Aber pastoral gesehen, bleibt seine Frage in all ihrer Dringlichkeit bestehen, die Frage nämlich: Wo wird das Gemeinschaft-Sein der Kirche menschlich erlebbar und erfahrbar. Dieses Problem ist zweigliedrig. Zunächst umgreift kirchliches Gemeinschaft-Sein immer eine Thematisierung des Dialogs mit Gott. Man betet gemeinsam, man hört gemeinsam auf das Wort, man feiert gemeinsam das eucharistische Beisammensein mit Christus. Diese Thematisierung, dieses ausdrückliche Sich-auf-Gott-hinrichten ist für viele (innerhalb und außerhalb der Kirche) an sich schon eine Schwierigkeit. Wie kann man diesem Dialog mit dem Unsichtbaren menschliche Form geben! Aber hinzu kommt noch, daß man in einem *gemeinschaftlichen* Dialog mit Gott notwendig zu Sprache, Brauch, Ritus, Ausdruck, Bauwerk seine Zuflucht nehmen muß. Eigenart und Charakter des biblischen Wortes, der kirchlichen Sphäre, des geistlichen Liedes, der liturgischen Inszenierung nennt Robinson »religious«, und mit diesem Wort weist er auf eine Schwierigkeit für den modernen

Menschen (und letztlich vielleicht für jeden Menschen) hin, in dieser dem profanen Leben fremden Sphäre einen Raum für seinen Glauben zu finden. Was ist im Beisammensein unter diesen religiösen Ausdrucksformen theologisch wichtig? Die Dogmatik wird vielleicht nur einige begrenzende Thesen dafür aufstellen können. Aber der Pastoraltheologe steht vor der Aufgabe, diese Fremdheit aufzuheben und Formen zu finden, die das Beisammensein im Glauben mindestens akzeptabel machen. Ist zum Beispiel eine Verkündigung in biblischer Sprache, mit biblischen Ausdrücken und mit dem Pathos des religiösen Sentiments einer vergangenen Zeit theologisch wertvoll und pastoral verantwortlich? Heute ist es eine wichtige Aufgabe der Pastoraltheologie, zu erforschen, was wir eigentlich unter religiös, sakral, geistlich, fromm verstehen: Welche Gefühlswerte damit repräsentiert, welche Assoziationen damit hervorgerufen werden, welche Absichten darin mitschwingen. Die Pastoraltheologie wird untersuchen müssen, wie weit Lebensnähe mit der reinen Lehre des Evangeliums zusammengehen kann.

Ferner stellt das Gemeinschaft-Sein der Kirche an die Pastoraltheologie die Frage, welches Modell des Gemeinschaft-Seins uns nun eigentlich konkret vor dem geistigen Auge steht. Abgesehen von der Tatsache, daß der moderne Mensch durch einen Individualismus hindurchgegangen ist (was übrigens auch Bereicherung bedeutet hat), zeigt sich, daß die konkreten Formen des Beisammenseins, die man innerhalb der Kirche sucht, zu einem großen Teil von menschlichen Vorurteilen und Eigenstrebungen abhängig sind. Wie viele erleben doch das liturgische Beisammensein als eine Summe individueller Dialoge mit Gott! Und ist das unannehmbar oder wirkt es verarmend auf den Glauben? Nicht jeder ist darüber beglückt, in pfarrliche Aktivitäten eingeschaltet zu werden. Was bezweckt man damit, wenn man die kirchliche Gemeinschaft und den Gemeindeaufbau fördern will? Echte personale Lebensgemeinschaft, »face-to-face«-Beziehungen oder Verhältnisse mehr sachlicher Dienstbereitschaft? Unbestreitbar steht vielen, sobald sie an kirchliche Gemeinschaft denken, die Familie als Idealmodell vor Augen. Aber worauf stützt sich das? Und wer das Bild vom Volk Gottes benutzt – wird er damit rechnen, daß der Volksgedanke vielen fremd geworden ist?²⁸

Wenn die Pastoraltheologie sich fragt, bei welchen weltlichen Gemeinschaftsformen die Kirche noch anknüpfen kann, um diese zu einer christlichen Gemeinschaft zu vertiefen, dann wird sie dies nicht nur als eine organisatorische Frage sehen dürfen, sondern muß es als ein Problem

²⁸ Zu dieser ganzen Problematik über die vielschichtige Auffassung von der kirchlichen Gemeinschaftsidee vergleiche: L. LAEYENDECKER, *Reflecties over het begrip »gemeenschap« in verband met de zielzorg*, in: *Theologie en Zielzorg* 61 (1965) 321–337.

menschlicher Erfahrbarkeit verstehen. Kriterien des Lehrsystems, mit denen man zu einer bestimmten Auffassung von der konkreten Kirchengemeinschaft kommen könnte, gibt es kaum; die Pastoraltheologie wird sich ihre eigenen Kriterien suchen müssen. Das Eintreten Robinsons für eine offene Gemeinde ist vor allem eine Frage an die Pastoral nach einem religiösen Gemeinschaftsmodell mit einer vielleicht reicher abgestuften Formskala.

Gedanken und Vorschläge Robinsons in *Eine neue Reformation* sind uns hier Anlaß gewesen, Fragen nach der Eigenart der pastoralen Zugangsweise und ihrer theologischen Bezüge zu stellen. Vieles von dem Gesagten müßte weiter ausgearbeitet und vertieft werden. Wir hoffen, daß dieser Artikel für viele wenigstens ein Ansporn sei, die Möglichkeiten einer neuen Reformation, auch innerhalb unserer Kirche, von pastoraler Sorge und Einsicht her weiter zu untersuchen.

Der einzige heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutorismus, ist der Tutorismus des Wagnisses . . . Wir müßten fragen: Wie weit darf man unter Benutzung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Situation des Reiches Gottes sicher so ist, daß wir das Äußerste wagen müssen, um standzuhalten, wie Gott es von uns verlangt. Es scheint mir: Wenn in diesen und in vielen anderen Fragen dieser Tutorismus angewandt wird, das heißt, wenn man als Imperativ für unsere Zeit, nicht als immer gültiges Prinzip für alle Zeiten, von der Überzeugung ausginge, daß das Sicherste das Gewaltigste ist und die beste Möglichkeit, um alles oder etwas zu gewinnen, nicht die Vorsicht, sondern das gewagtste Wagnis – dann würde doch sicher mancher Gedanke in der Kirche eine andere Form erhalten.

Karl Rahner