

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

128. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

Gundo Lames / Martin Lörsch /
Herbert Schubert
Kirche gestalten mit Hilfe von Netzwerken?
Netzwerktheorie und pastoraltheologische
Einsichten

Heribert Wahl
Heilsame Begegnung. Seelsorge aus
pastoralpsychologischer Perspektive

Christoph Ohly
Vernunft als Gestaltungsmittel
des kirchlichen Gesetzes.
Die revidierten Normen zur Apostolischen
Konstitution „Anglicanorum coetibus“

Walter Andreas Euler
Die Einstellung von Nikolaus von Kues
und Martin Luther zum Islam

Besprechungen

4 2019

INHALT

AUFSÄTZE

Gundo Lames / Martin Lörsch / Herbert Schubert: Kirche gestalten mit Hilfe von Netzwerken? Netzwerktheorie und pastoraltheologische Einsichten	265
Heribert Wahl: Heilsame Begegnung. Seelsorge aus pastoralpsychologischer Perspektive	308
Christoph Ohly: Vernunft als Gestaltungsmittel des kirchlichen Gesetzes. Die revidierten Normen zur Apostolischen Konstitution „Anglicanorum coetibus“	319
Walter Andreas Euler: Die Einstellung von Nikolaus von Kues und Martin Luther zum Islam	334
BESPRECHUNGEN	350

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Gundo Lames, Bischöfliches Generalvikariat Trier, Strategiebereich: Ziele und Entwicklung,
Mustorstr. 2, 54290 Trier
Prof. Dr. Martin Lörsch, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Herbert Schubert, Technische Hochschule Köln, Institut für Angewandtes Management
und Organisation in der Sozialen Arbeit (IMOS), Fakultät für Angewandte Sozialwissenschaft,
Campus Südstadt, Ubiering 48, 50678 Köln
Prof. Dr. Heribert Wahl, Stolzingstraße 33, 81927 München
Prof. Dr. Christoph Ohly, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Walter Andreas Euler, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier

**Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II**

**Redaktionsadresse: Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier,
Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de**

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14,
54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de,
www.paulinus-verlag.de

Gesellschafter: Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier. Entsprechend §9 Abs. 4 LMG ist an
der Paulinus Verlag GmbH beteiligt die Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier.

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier

Druck: Repa-Druck GmbH, Zum Gerlen 6, 66131 Saarbrücken/Ensheim

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50EUR
(in Verbindung mit E-Book-PDF kostenlos), Einzelheft 9,50EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer
Bescheinigung 15,50EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein
Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahres-
ende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbeson-
dere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schrift-
liche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Ver-
fahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen
oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden. Fotokopien für den
persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als
Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und
benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebühreinzahlung
an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen
Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Trierer
Theologische Zeitschrift
2019

PASTOR BONUS

128. Jahrgang

PAULINUS VERLAG

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

unter der Schriftleitung von
Prof. Dr. Renate Brandscheidt und Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler
im Paulinus Verlag, Trier

Druck: Druckerei Laub GmbH & Co., Elztal-Dallau

INHALT DES JAHRGANGS 2019

I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: Ein Akt des Glaubens? Lucio Fontanas Schlitz- und Lochbilder im Gespräch mit dem Gottesbild der Heiligen Schrift	1-29
BRANTL, Johannes / SCHLÖGL-FLIERL, Kerstin: Elternschaft in neuer Verantwortung. Ethische Herausforderungen der vorgeburtlichen Diagnostik	97-114
EULER, Walter Andreas: Die Einstellung von Nikolaus von Kues und Martin Luther zum Islam	334-349
GASS, Erasmus: „Denn Jahwe kämpfte für Israel“ (Jos 10,14). Zum Problem göttlicher Gewalt im Josuabuch	30-48
HEINZ, Andreas: Die Einführung der römisch-tridentinischen Liturgiebücher im deutschen Sprachgebiet	152-166
HEINZ, Andreas: Die Taufe tot geborener Kinder im alten Erzbistum Trier	204-221
LAMES, Gundo / LÖRSCH, Martin / SCHUBERT, Herbert: Kirche gestalten mit Hilfe von Netzwerken? Netzwerktheorie und pastoraltheologische Einsichten	265-307
OHLY, Christoph: Vernunft als Gestaltungsmittel des kirchlichen Gesetzes. Die revidierten Normen zur Apostolischen Konstitution „Anglicanorum coetibus“	319-333
REISER, Marius: Jesus und die Frauen vor dem Hintergrund der antiken Konventionen	49-67
RÖSSLER, Andreas: Albert Schweitzers Auffassung vom Leben nach dem Tod. Der „Gottes-Vorbehalt“ eines unerbittlich kritischen christlichen Denkers	234-254
RUBEL, Georg: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Bibeltheologische Betrachtungen zum Verhältnis von Gesetz und Freiheit im Alten und Neuen Testament	68-88
SCHELHAS, Johannes: Grenzgänger und Frontmann: der Diakon. Überlegungen zum Verständnis sakramental-diakonischen Handelns	115-130

SCHNEIDER, Bernhard: Schuld und Verantwortung. Rückblicke deutscher Bischöfe auf die NS-Zeit im Jahr 1945 und das Problem einer historischen Urteilsbildung	181-203
SCHÜSSLER, Werner: Christliches Bewusstsein und philosophischer Diskurs. Zu ihrem Verhältnis am Beispiel der Theodizeefrage	131-151
SIMON, Frederik: Priesterbild und Seelsorgeverständnis in Zeiten des Umbruchs. Zur Pastoral im Raum Saarbrücken 1913-1935	222-233
WAHL, Heribert: Heilsame Begegnung. Seelsorge aus pastoral-psychologischer Perspektive	308-318

II. Kleiner Beitrag

HURTH, Elisabeth: Der gute Hirte. Zum Priesterbild in der Unterhaltungsliteratur	167-177
--	---------

III. Besprechungen

ARNOLD, Matthias / THULL, Philipp (Hg.): Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet (P. Krämer, Trier)	89-91
DEMEL, Sabine / PFLEGER, Michael (Hg.): Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte? (M. Lörsch, Trier)	255-258
DI SEGNI, Leah / TSAFRIR, Yoram (†) / GREEN, Judith: Onomasticon of Judaea-Palaestina and Arabia in the Greek and Latin Sources II/1 und II/2 (E. Gaß, Trier).....	178-180
EHRET, Jean / ZEIEN, Jean-Louis (Hg.): Herausforderung Religion(en) und Schule(n) (V. Ladenthin, Bonn)	354-356
EUSEBIUS / HIERONYMUS: Liber locorum et nominum. Onomastikon der biblischen Ortsnamen (E. Gaß, Trier)	260-264
FIGOUREUX, Loïc: Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960-1965) (L. Hell, Mainz)	91-93
MECKEL, Thomas: Konzil und Codex. Zur Hermeneutik des Kirchenrechts am Beispiel der christifideles laici (P. Krämer, Trier)	258-260
PONCELET, Christian: Dreifacher Gebrauch der Vernunft. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gottlieb Söhngen (W. Beinert, Pentling)	350-351
ROESNER, Martina: Logik des Ursprungs. Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart (N. Fischer, Wiesbaden)	351-353

Kirche gestalten mit Hilfe von Netzwerken?

Netzwerktheorie und pastoraltheologische Einsichten

Abstract: The complex topic of networks within the Church is dealt with from different perspectives in this article. With reference to network theory, it is discussed how this analogy might be used beyond its metaphorical sense in practical theological discourse on pastoral work in congregations. Based on the parish functions of the local church the authors present a model of action that relates organisational and informal-interactive networks to one another. Their draft concept describes the two network approaches as complementary variables that in the form of loose and closely connected cooperations turn out to be effective mainly in social space oriented pastoral work.

I. Netzwerk – Spiel mit einer Metapher oder Instrument von Kirchenentwicklung? (*Gundo Lames / Martin Lörsch*)

Der Begriff des Netzwerkes wird gerne im kirchlichen und praktisch-theologischen Kontext als eine Art Hoffnungs begriff verwendet.¹ Im Abschlussdokument der Trierer Bistumssynode ist er in den dritten Perspektivwechsel eingebettet: „weite pastorale Räume einrichten und netzwerkartige Kooperationen verankern“.² Es geht um die sich ändernde Sozialgestalt von Pfarrei und Gemeinde. Schauen wir zunächst überblicksartig auf die Entwicklung von Gemeinde und Pfarrei:

a) Bis Mitte der 1970er Jahre wurden die Begriffe Pfarrei und Gemeinde identisch gebraucht. In der Pfarrei wurde Zugehörigkeit vermittelt aufgrund gemeinsamen Glaubens in der Trias Schule – Pfarrei – Elternhaus, einer weitgehenden synchronen Sozialisation in Zivilgemeinde und Pfarrei sowie dem

¹ Vgl. Miriam ZIMMER, Netzwerkforschung und Pastoraltheologie. Eine Diskursanalyse aus Sicht der Soziologie, in: DIES. / Matthias SELLMANN / Barbara HUCHT, Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 4), Würzburg 2017, 17-68, 45ff. Schubert macht zudem darauf aufmerksam, dass der Begriff eine Art Hoffnungs begriff in Kommune und Sozialwirtschaft ist mit inflationärem Gebrauch, der ihn zu einem verwaschenen Allroundbegriff hat werden lassen. Vgl. auch Herbert SCHUBERT, Netzwerkorientierung in Kommune und Sozialwirtschaft, Wiesbaden 2018.

² BISTUM TRIER (Hg.), heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen (Abschlussdokument der Synode im Bistum Trier), Trier 2016, 20f. Siehe dazu Abschnitt IV.

Vollzug des Kirchenjahres, unterstützt durch die pfarramtliche Verwaltung, die die Zugehörigkeit durch den Eintrag der Spendung der Sakramente in die jeweiligen Kirchenbücher beurkundet. Das macht auch die Rede von der „Pfarrfamilie“ deutlich. Der Pfarrer war in diesem Bild der mehr oder weniger unhinterfragte geistliche und verwaltungsmäßige Leiter (Pfarrer als Vater, die Gläubigen als Pfarrkinder). Die mit eigenen Kompetenzen ausgestatteten pastoralen Räte und zeitlich daran anknüpfend die Pastoralteams von Priestern und Laienseelsorgern und –seelsorgerinnen wurden erst später im Rahmen der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Würzburger Synode aufgestellt.

b) Mit der Würzburger Synode (1974-76) wird weniger die kirchenrechtlich gefasste Pfarrei als vielmehr die Gemeinde betont. Der zuvor der evangelischen Kirche vorbehaltene Begriff „Gemeinde“ wird dort für den katholischen Raum beschrieben³ und in seiner Folge auch pastoraltheologisch reflektiert. Die Gemeindekonzeption soll helfen, die beobachtete Erstarrung des pfarrlichen Lebens durch aktive Beteiligung an den kirchlichen Vollzügen zu verflüssigen. Gemeinde wird gedacht als Lebensform der Pfarrei.⁴ Laien sollen nun zu mitsorgenden und beteiligten Gestaltern werden: „Wer mitmacht, erlebt Gemeinde“. Das volkskirchliche Modell der Pfarrfamilie wird mit diesem Gemeindebegriff abgelöst bzw. erweitert durch die Vorstellung, dass christliche Gemeinde eine sorgende Gemeinde werden muss.⁵

c) Bedeutsame Entwicklungen seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, wie etwa binnenkirchliche Pluralisierungstrends in Verbindung mit den gesamtgesellschaftlichen Trends von Individualisierung und der Globalisierung werfen Fragen nach dem auf, was Sicherheit, Orientierung und Heimat gibt.⁶ Ist die Pfarrei und in ihr die Gemeinde das Modell der zukünftigen Kirchengestalt, die Orientierung und Heimat bietet?

³ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, 1. Bd., Freiburg i. Br. 1976, 597-636, 604-608.

⁴ Vgl. Ferdinand KLOSTERMANN, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Wien 1979, 50f.; siehe auch Paul WESS, Gemeindekirche – Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde, Wien 1976.

⁵ Vgl. Paul M. ZULEHNER, Priesterangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Gemeinde, München 1983.

⁶ Vgl. Michael N. EBERTZ, Die Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1997.

In diese Diskussion wird in kirchlichen Planungen sowie praktisch-theologischen Reflexionen das Netzwerkbild eingespeist.⁷

1. Netzwerk – ein pastoraltheologischer Modebegriff?

Kirche und Theologie haben gegenüber diesen Herausforderungen den Netzwerkansatz entdeckt. Das ist nicht deshalb geschehen, weil im Neuen Testament das Menschenfischen im Bild des Fischers und des Fischernetzes grundgelegt worden ist als eine Form missionarischer Bewegung, in der sich Menschen für die durch Jesus Christus in die Welt gebrachten Anliegen Gottes begeistern. Sondern hier lautet eine grundlegende These: Die Netzwerkmetapher wird aufgegriffen in der Krisensituation unserer gegenwärtigen Kirchenstunde.⁸

2. Soziologische Begriffsbestimmungen

Werfen wir einen kurzen Blick in die soziologischen Begriffsbestimmungsversuche.⁹ Die Grunddefinition ist aus der Mathematik entlehnt: Demnach besteht ein Netzwerk „aus Knoten und Verbindungen („Kanten“) zwischen ihnen.“ Angewandt auf soziale Netzwerke bedeutet das: „Akteure sind die Knoten und die Verbindungen zwischen ihnen stehen für Sozialbeziehungen.“¹⁰ Eine gängige soziologische Unterscheidung bezieht sich auf Netzwerke von Personen im Gegensatz zu Netzwerken von Organisationen oder sozialen Systemen. Jede Person ist in beiden bewandert und involviert.

⁷ Etwa Martina BLASBERG-KUHNKE / Ulrich KUHNKE, Szene oder Netzwerk. Bedingungen und Aufgaben der Pfarrei in der Erlebnisgesellschaft, in: Alois SCHIFFERLE (Hg.), Pfarrei in der Postmoderne. Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit, Freiburg 1997, 83-92, 89ff.

⁸ Siehe dazu Abschnitt II; Gundo LAMES, Kirche im Netzwerk, in: Valentin DESSOY / DERS. / Martin LÄTZEL / Christian HENNECKE (Hg.), Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven (Gesellschaft und Kirche-Wandel gestalten 4), Trier 2015, 345-359, 345f.

⁹ Vgl. Michael BOMMES / Veronika TACKE (Hg.), Netzwerke in der funktional differenzierten Gesellschaft, Wiesbaden 2010; siehe auch Jan Arendt FUHSE, Soziale Netzwerke und Forschungsmethoden, Konstanz 2016 sowie LAMES, Kirche im Netzwerk (s. Anm. 8), 346f.

¹⁰ FUHSE, Soziale Netzwerke (s. Anm. 9), 15.

a) Netzwerk von Personen

Bei Netzwerken von Personen handelt es sich oft um labile Gebilde, die durch wechselseitige Erwartungen der Personen, die sie bilden, zustande kommen, etwa um sich wechselseitig zu helfen, Kontaktchancen zu eröffnen, um Menschen in der Nachbarschaft zusammenzuführen oder Freundschaften oder Geheimbünde zu pflegen. Hier werden Personen wechselseitig zu Adressen, um etwas zu erreichen. Ein solches Netzwerk hat oft auch einen instrumentellen Aspekt: Es meint die Verwendung von Kontakten, die mir neue Kontakte und Möglichkeiten vermitteln können. Das betrifft auch die Fragestellung, „wann die Aktivierung persönlicher Kontakte [...] zu Problemen führt, die wir dann als Korruption betrachten können.“¹¹

Personengebundene Netzwerke haben keine sichtbare Steuerung oder gar eine einklagbare Ordnung, die bei Verfehlungen von oben oder von außen greifen würde. Die Personen sind die Knoten. Die Dichte solcher Netzwerke zeigt sich an der Anzahl der Fäden (Kanten), die an die jeweilige Person gebunden sind. Die Weite des Netzwerkes zeigt sich an der Anzahl der Knoten.

Eine These zur Eignung solcher Netzwerke für die Gestaltung von Gemeinden lautet: Diese freien Netzwerke können innovative Möglichkeiten darstellen für geistliche Bewegungen, Hauskirchen, vielen Gruppen, die sich ein Thema wählen¹², [...] die sich unterhalb jeder kirchlichen Steuerungs- und Beobachtungs- und Kontrollebene bilden können. Sie werden oft von Personen gebildet, die über die offiziellen Angebote der Kirche hinaus mehr oder etwas anderes suchen als das, was sie dort bislang finden konnten.

b) Netzwerk von Systemen / Organisationen

Gegenüber den personenbezogenen Netzwerken werden organisationale Netzwerke durch Entscheidungen und organisationale Verfahren gebildet. Aufgrund solcher Entscheidungen werden Einrichtungen, Abteilungen, Forschungsinstitute inter- sowie intraorganisational usw. verknüpft. Sie sind in der Regel zweckrational und verfolgen Ziele. Sie beinhalten Regeln und Vereinbarungen. Beispiele dafür sind Forschungsnetzwerke, Recherchenetzwerke, Projekte usw. Sie sind oft auf Zeit angelegt. Organisationale Netzwerke sind also Verfahren, um Zwecke und Ziele zu erreichen, die ohne die wechselseitig beteiligten Organisationen schwerer oder überhaupt nicht erreichbar

¹¹ LAMES, Kirche im Netzwerk (s. Anm. 8), 347 zitiert nach Boris HOLZER, Netzwerke, Bielefeld 2010, 8ff.

¹² Vgl. Gundo LAMES, Innovationsfähigkeit und soziale Netzwerke, in: Valentin DESOY / DERS. (Hg.), „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. 21,5), Trier 2012, 66-83, 77ff.

wären. Dieser Netzwerkansatz, so eine weitere These, wird als bedeutsames Instrument gesehen, um Gemeinden, Orte von Kirche, Themenzentren so zu gestalten, dass Angebote besser abgestimmt sind und auf Kooperation statt auf Konkurrenz setzen.¹³

3. Gemeinde neu gestalten mit Hilfe von Netzwerken

Netzwerke im Kontext pastoralen Planens werden als funktionale Kooperationen konzipiert, um Innovationen zu betreiben.¹⁴ Sie sind eher verlässliche und notwendige Gebilde, um bestimmte Ziele zu erreichen. Zielorientierungen können für Personennetzwerke bedeutsam sein, wenn die sie bildenden Personen einen Nutzen daraus erwirtschaften wollen. Anders als organisational gebildete Netzwerke sind sie für Außenstehende oft weniger sichtbar und können sogar geheim gehalten werden.¹⁵

Diese beiden grundlegend unterschiedlichen Netzwerkbildungsprozesse finden sich auch in der Gestaltung einer dynamischen Kirche. Ihre Vor- und Nachteile sollen in den Blick kommen.

a) Netzwerk von Personen / lokale Kirchenentwicklung?

Gemeinde neu gestalten mit diesem Netzwerkbildungstyp geht eigentlich nicht als organisatorischer Akt. Denn die Grundbewegung dieser Netzwerkbildung geht von Personen aus, die sich unter einem für sie wichtigen Aspekt zusammenschließen, etwa um sich religiös oder geistlich auszutauschen. Sie brauchen und sie suchen nicht unbedingt die Öffentlichkeit und die Anerkennung der Pfarrei. Wenn sie bekannt sind, dann erhalten sie oft Angebote (von Gremien, Offiziellen usw.), sich in das vorhandene kirchliche Leben am Ort einzubinden oder einbinden zu lassen. Neben den geistlich-religiösen können auch diakonisch orientierte Netzwerke so entstehen. Sie bleiben organisatorisch ungebunden, da sie selbstorganisiert und mit eigener Freiheit ausgestattet sind. Denn sie müssen / wollen nicht in die Pfarrstruktur passen. Solche Netzwerke steigern aber die Pluralität innerhalb der Pfarreien und lassen sich nicht mehr vereinnahmen. Eine Pfarrei an dieser Stelle neu zu gestalten, wäre nicht Aufgabe solcher Netzwerke, sondern eher derer, die die Pfarrei steuern,

¹³ Vgl. ebd., 74ff.

¹⁴ Vgl. ebd., 80-82.

¹⁵ Vgl. Veronika TACKE, Soziale Netzwerkbildungen in Funktionssystemen der Gesellschaft. Vergleichende Perspektiven (s. Anm. 9), 89-118.

indem sie die Pluralitätstoleranz entwickeln und indem sie ggfs. das Nebeneinander als Zuwachs an Vielfalt gemeindlichen Lebens schätzen lernen.

b) Funktionale und zweckorientierte Netzwerke kirchlicher Einrichtungen

Anders verhält es sich mit dem Netzwerktyp, der bewusst vorhandene Einrichtungen kirchlicher Art mit relevanten Kooperationspartnern (Evangelische Kirche, Kommune, zivilgesellschaftliche Gruppen und Initiativen...) vernetzen will. In diesen Netzwerken nimmt die Kooperationskompetenz eine Schlüsselstellung ein: Hier geht es neben dem Austausch auch um die Fragen, welche gemeinsamen Projekte möglich sind, wer den Erfolg und wer den Misserfolg zugerechnet bekommt, wer die Kosten trägt, wer für wen zuständig ist, wie man es vermeiden kann, um Zielgruppen zu streiten, wie man wechselseitig die Ansprechbarkeit sichert. Hier sind viele neue Netzwerkbildungen denkbar, etwa die Entwicklung kleiner christlicher Gemeinschaften. Organisationale Netzwerke haben ihre Stärke in der Kooperation, um gemeinsame Ziele zu verwirklichen.¹⁶ Hier ist dann durchaus Steuerung möglich.

c) Die vielen Glieder, der eine Leib – zwischen Autonomie und gemeinsam verankerten Zielen

Der Netzwerkansatz in seinen selbstorganisierten Formen erscheint eher steuerungslos, organisations- und hierarchiefrei in den Interaktionen von Personen, die sich thematisch oder anlassbezogen zusammenfinden. Sie können Gemeinschaftsbildungen oder Gemeindebildungen in der Pfarrei sein / werden, können aber von ihr nicht einverleibt werden, wenn die Personen es nicht wollen. Sie sind in der Lage, die klassische Pfarrei „links oder rechts zu überholen“. Sie fallen aber auseinander, wenn die Aussicht der Zweckerfüllung der Personen, die sie bilden, aus Sicht der einzelnen Personen wegfällt.

Die gemeindeerneuernden, organisierten Netzwerke setzen demgegenüber auf Verbindlichkeit, dauerhafte Leistungen, Kooperation im Hinblick auf differenzierte Zielgruppen, Abschmelzen von Konkurrenz. Ein solches Netzwerk könnte im Bistum Trier z. B. ein Themenzentrum sein, das sich etwa als Familienzentrum gestalten lässt. Wie ist dieses wiederum mit personalen Netzwerken verknüpft, wie mit den Orten von Kirche? Welche Leistungen erbringt es so, dass Synergien erschlossen werden, wo experimentiert es, um neue „Produkte“ auszuprobieren, um sie dann in der Pfarrei regelhaft einzusetzen?

¹⁶ Siehe dazu Abschnitt IV.

d) Produktive Spannungen

Will man den Netzwerkansatz als Instrument zur Kirchenentwicklung nutzen, dann können drei Spannungsbereiche in der Dynamisierung von Kirche durch den Netzwerkansatz zusammenfassend dargestellt werden.¹⁷

– *Pluralität*. Vor allem selbstorganisierte Netzwerke von Personen erhöhen in der Pfarrei die Pluralität. Sie ereignen sich und sind aus Sicht der Pfarreileitung eher ungeplant und nicht steuerbar. Sie finden zumeist neben den angebotenen und regelhaften Themen der Pfarrei statt. Sie können lose gekoppelt sein mit Personen, Gruppen und Gremien der Pfarrei, um selbst netzwerkartig zum Beispiel Kontaktchancen zu wahren oder pfarrliche Einrichtungen sowie ihre Kommunikations-, Finanz- und Sachmittel – z. B. für ihre Treffen – zu nutzen.

– *Steuerung*. Selbstorganisierte Netzwerke werden nicht durch Leitungsentscheidungen gebildet, organisationale in der Regel schon. Für organisationale Netzwerke gelten Verfahren, wie etwa Haushaltsplanung, Projekt- und Controllingberichte. Selbstorganisierte Netzwerke sind eher bewegungsförmig, in sich dynamisch. Leitung und Steuerung finden nur indirekt und aufgrund sozialer Aushandlungsprozesse statt. Oder sie folgen einer charismatischen Persönlichkeit.

– *Dezentralisierung*. Der Netzwerkansatz konfrontiert die Pfarrei damit, zentrale Steuerung zugunsten dezentraler Entwicklung zurückzunehmen. Zentrale Steuerung wird, wenn sie einen netzwerkartigen Ansatz fördern will, dezentrale Netzwerke ermöglichen. Wenn organisationale Netzwerke gegründet werden, stellt sich die Frage an die Zentrale, wie mit welchen Ressourcen solche Netzwerke zu fördern sind. Eine Kernfrage lautet: Wie müssen sich Pfarreien aufstellen, um offen zu sein für solche Netzwerke, die sich aber eigenen gesinnungsorientierten und von ihnen als christlich begründeten Anliegen widmen?

II. Soziale Netzwerke praktisch-theologisch (*Gundo Lames*)

Schon seit den 1990er Jahren wird in der (katholischen) Praktischen Theologie mit dem Netzwerkbegriff gearbeitet.¹⁸ Ihre methodische Reflexion, warum sie diesen Begriff mehr und mehr in den Mittelpunkt gerade dann stellt,

¹⁷ Vgl. zum Folgenden: LAMES, Kirche im Netzwerk (s. Anm. 8), 357f.

¹⁸ Vgl. z. B. BLASBERG-KUHNKE / KUHNKE, Szene oder Netzwerk (s. Anm. 7), 89ff.

wenn es um die gemeindlichen Funktionen von Kirche geht, scheint unterbestimmt zu sein. Gezeigt werden soll, was mit einer auf Kooperation basierenden Konzeption des Netzwerkansatzes für die kirchliche Gemeindebildung leistbar ist.

1. Zur Forschungslage

Die (katholische) Praktische Theologie hat den Netzwerkansatz entdeckt. Zimmer¹⁹ weist in ihrer Forschungsübersicht nach, dass schon Van der Ven ihn im Rahmen der „Kontextuellen Ekklesiologie“²⁰ sowie Tebartz-van Elst in „Gemeinde in mobiler Gesellschaft“²¹ herangezogen hat. Van der Ven skizziert soziologisch netzwerkartige Formierungen von Gruppen, die sich in Bezug auf Stärke und Dichte der Beziehungen zwischen den Gruppen sowie den Teilnehmenden in den Gruppen klassifizieren lassen. Tebartz-van Elst nutzt den Begriff metaphorisch und prognostiziert die neue Sozialform christlicher Gemeinde als „par-oikales Netzwerk“²² bzw. als „Communio-Netzwerk“. Baumgard²³ geht der Frage nach, wie sich Kirche sozial relevant in der modernen Gesellschaft auch mit Hilfe diakonischer Kriterien einsetzen kann. Er konzipiert eine Kirche „im gesellschaftlichen Netzwerk“, die dialogisch z. B. Politiknetzwerke zur gesellschaftlichen Meinungsbildung nutzen kann. Eder beschreibt Kirche als „pastorales Netzwerk“ und will die Chancen einer solchen Netzwerkkirche als „operative Kirchenkonzeption ausloten.“²⁴ Wienhard²⁵ orientiert sich an den Prinzipien der christlichen Soziallehre und zeigt

¹⁹ ZIMMER, *Netzwerkforschung und Pastoraltheologie* (s. Anm. 1), 45ff.

²⁰ Johannes VAN DER VEN, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf 1995, 262f.

²¹ Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft: Kontexte – Kriterien – Konkretionen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 38), Würzburg 1999.

²² Ebd., 687ff.

²³ Holger BAUMGARD, *Kirche in der Netzwerkgesellschaft: Gesellschaftsdiakonie als Herausforderung der Kirche*, Münster 2005, 441.

²⁴ Helmut EDER, *Kirche als pastorales Netzwerk. Chancen und Konsequenzen einer operativen Kirchenkonstitution* (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 21), Wien 2012. Eder bezieht sich dabei auf den Netzwerkansatz von Hochschild, der ihn theologisch sowie soziologisch in den Diskurs „wie heute Kirche werden“, einbringt. Vgl. z. B. Michael HOCHSCHILD, *Religion in Bewegung. Zum Umbruch der katholischen Kirche in Deutschland*, Münster 2001; DERS., *Beobachtungen der Kirche*, Bd. 1: *Eine kleine Aufmerksamkeitsökonomie*, in: Karl GABRIEL (Hg.), *Forum Religion & Sozialkultur. Abteilung A. Religions- und Kirchensoziologische Texte*, 6. Bd., Münster 2002.

²⁵ Thomas WIENHARD, *Netzwerke als Potential katholischer Entwicklungszusammenarbeit. Soziales Kapital: Faktor solidarischer Institutionengestaltung*, Berlin 2006;

am Beispiel von Misereor Augsburg, dass mit Hilfe des Netzwerk-Ansatzes mehr Solidarität auch in christlichen Gemeinden aufgebaut werden kann. Zimmer fasst insgesamt zusammen, dass dem Begriff Netzwerk pastoraltheologisch große Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die Richtung dieser Aufmerksamkeit verbindet den Netzwerkbegriff eher metaphorisch und assoziativ mit Vorstellungen, dass Netzwerke plurale Formen integrieren können, zu einer dezentralen Organisation beitragen sollen, Mobilität und Flexibilität ermöglichen sowie Innovationen und Kreativität anregen.²⁶ Dennoch ist eine Auseinandersetzung auf Augenhöhe mit der soziologischen Netzwerktheorie unumgänglich. Ohne sie besteht die Gefahr, lediglich in einem weiteren Hoffnungsansatz pastoralen Planens stecken zu bleiben.²⁷ Zimmer, Sellmann und Hucht wollen mit ihrem praktisch-theologischen Beitrag die ausgemachte Lücke schließen. Mit Rekurs auf die sozialwissenschaftliche Netzwerkforschung konzipieren sie ein Analyse- und Beobachtungsinstrument für eine pastorale Netzwerkforschung. Sie empfehlen anhand ausgewerteter Praxisbeispiele aus dem Erzbistum Paderborn Konzepte der Netzwerkmoderation (Steuerung von Netzwerken), der Netzwerkrollen (Beziehungshandeln in Netzwerken) sowie der Netzwerkkompetenzen (Kompetenzen zur Gestaltung von und in Netzwerken). Sie kommen zu dem Schluss, dass professionelles pastorales Handeln in Netzwerken möglich ist: „Es hängt vom Wissen über Netzwerke als soziale Beziehungsstrukturen ab und von der Kompetenz, diese bewusst und vor allem zielgerichtet zu modellieren.“²⁸ Genau hier möchte ich ansetzen

DERS., Netzwerke als Solidaritätspotential, in: Gerhard GAD / Stefanie HISS / DERS. (Hg.), *Wirtschaft, Ethik und Entwicklung. Wie passt das zusammen?*, Berlin 2005, 120-140.

²⁶ Vgl. ZIMMER, *Netzwerkforschung* (s. Anm. 1), 62ff.

²⁷ Vgl. ebd., 63; Mattias SELLMANN, *Pastoraltheologische und pastoralplanerische Bedeutung der soziologischen Netzwerktheorie*, in: ZIMMER / DERS. / HUCHT, *Netzwerke in pastoralen Räumen* (s. Anm. 1), 69-95, 70ff.

²⁸ ZIMMER / SELLMANN / HUCHT, *Fazit und Ausblick*, in: DIES., *Netzwerke in pastoralen Räumen* (s. Anm. 1), 215-226. Im Rahmen dieses Artikels soll hier auch auf die Netzwerkrezeption in der evangelischen Praktischen Theologie hingewiesen werden: siehe Birgit WEYEL u. a., *Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung*, in: Konrad MERZYN / Ricarda SCHNELLE / Christian STÄBLEIN (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie (Arbeiten zur Praktischen Theologie 73)*, Leipzig 2018, 15-30, 23-29 mit dem Hinweis, dass die Einbettung der Kirchengemeinde in ihre soziale Umwelt durch die Netzwerkforschung deutlich hervorgetreten sei: „Tatsächlich besteht die Kirchengemeinde aus einer Vielzahl mehr oder weniger dicht miteinander verbundener Communitys, in denen religiös kommuniziert wird, die die Grenzen der Kirchengemeinden überschreiten und in translokale Beziehungsnetzwerke eingebettet sind.“ Vgl. dazu auch die Untersuchungen zur 5. Kirchenmitgliedschaftserhebung der EKD: Heinrich BEDFORD-STROHM /

und anhand der personalen (lebensweltorientierten, beziehungsorientierten) und der organisierten Netzwerktypen ihre Funktions- und Dynamikseite für die pastorale Praxis und ihre Reflexionswissenschaft, der Pastoraltheologie näherhin beleuchten.

2. Netzwerktheorie, pastorale Praxis und Pastoraltheologie

Die Pastoraltheologie reflektiert den Ansatz sozialer Netzwerke auch, damit er in den praktisch-theologischen sowie den planerischen Anwendungsüberlegungen erfolversprechend und in den wissenschaftstheoretischen Konsequenzen bedacht genutzt werden kann. Hier ist die Leitfrage, ob der Netzwerkansatz zu einem über den momentanen Modegebrauch hinaus dauerhaften Instrument praktisch-theologischer Handlungstheorie und -praxis werden kann. Im Folgenden geht es um den wissenschaftstheoretischen Standort der Netzwerktheorie in der Pastoraltheologie und ihrer Verwendung als ein Instrument, das unterschiedliche Akteure auf unterschiedlichen Ebenen mit unterschiedlichen Netzwerkbildungseigenschaften in Verbindung bringt bzw. auch bringen soll.

Wissenschaftstheoretisch haben wir es mit einem gängigen Fall einer Pastoraltheologie zu tun, die sich interdisziplinär versteht. Denn sie nimmt Bezug auf das in den Sozialwissenschaften verwendete Netzwerkinstrumentarium. Es wird daraufhin geprüft, ob es sich theoretisch wie praktisch zur Lösung bestimmter (Forschungs-)Fragen eignet und wie es angewendet zu einer besseren Praxis beitragen kann. Die Netzwerkmetapher ist also wissenschaftlich durchzubuchstabieren.²⁹

Die Forschungsübersicht zeigte bereits, dass mit dem Netzwerkansatz die Erwartung verbunden ist, das Glaubensleben zu aktivieren, und dass er bestimmte missionarische und diakonische Leistungen durch netzwerkförmige

Volker JUNG (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015, 337-446 sowie Birgit WEYEL, *Gemeinde als Netzwerk. Perspektiven der Netzwerktheorie für eine Kirche bei Gelegenheit*, in: Peter BUBMANN u. a., *Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen (Praktische Theologie heute, Bd. 160)*, Stuttgart 2019, 73-83. Hierin wird gezeigt, wie die Netzwerktheorie zur Erhebung und Darstellung von Netzwerken auf der Kirchengemeindeebene nutzbringend angewendet werden kann. Es wird die „Gelegentlichkeit“ von Kirche (Michael Nüchtern bereits 1991: *Kirche bei Gelegenheit*) mit der Netzwerkanalyse verbunden und schlussgefolgert, dass die religiöse Vergemeinschaftung in Netzwerken vielfältige Sozialformen hervorbringt, Gemeinden mithin polyzentrisch sind.

²⁹ Siehe dazu Abschnitt I. und IV.

Kooperationen bereitstellen will. In allen Fällen wird auf die Dynamik von Netzwerken angespielt, die fluider, agiler zu sein scheinen als hierarchische Organisationen. Darin liegt das Leistungsversprechen der nicht nur von der Kirche vereinnahmten Netzwerkmetapher.³⁰

In der Pastoraltheologie wird der Netzwerkansatz vor allem im Feld der Gemeindeentwicklung diskutiert in einer Zeitstunde, in der sich die volk-kirchliche Gemeinde (Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, sich sorgende Gemeinde usw.) in einem rasanten Abbruch zu befinden scheint.³¹ Hier deutet sich schon die Krisensemantik an, die folgende Frage evoziert: Mit dem Netzwerkansatz die bisherige Gemeinde retten in Verbindung mit weiteren Hoffnungsansätzen wie z. B. den der Sozialraumorientierung?³² In diesem Zusammenhang steht die Frage, was nach dem Vorübergehen der Volkskirche die zukünftige Gestalt von Kirche sein kann?

Was soll mit Hilfe des Netzwerkansatzes anders werden, wenn die Volkskirche zu Ende geht? Mit dieser Fragestellung ist ein Übergang im Blick, ein Übergang von der Gegenwart in die Zukunft kirchlicher Entwicklung. Wohin wird sich Kirche entwickeln, wenn sie sich auf den Netzwerkansatz stützt?

Mit dem Ende der Volkskirche endet die Deckungsgleichheit von Kirche und Gesellschaft, bzw. die konfessionellen Milieus stellen sich nicht mehr her. Die durch sie tradierte Glaubens-tradition christlicher Religion verdunstet, zugleich werden Teile ihrer Wertvorstellungen „verweltlicht“ und bleiben wirksam in der Gesellschaft.³³ Katholisch bleiben und werden durch die Beheimatung in einer Pfarrgemeinde wird durch den Abbruch der selbstverständlichen sozialen Vermittlungswege und Sozialisationsbedingungen weniger

³⁰ Vgl. aus Sicht der Pastoraltheologie z. B. SELLMANN, Pastoraltheologische und pastoralplanerische Bedeutung (s. Anm. 27), 70 und aus Sicht der Sozialen Arbeit z. B. Herbert SCHUBERT, Netzwerkmanagement in Kommune und Sozialwirtschaft, Wiesbaden 2018, 6f.

³¹ Dramatisch bei Rainer BUCHER, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemein-detheologie, in: Georg RITZER (Hg.) „Mit Euch bin ich Mensch ...“. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleiermacher O. Cist (Salzburger Theologische Studien 34), Innsbruck / Wien 2008, 19-46. Weniger dramatisch und die Gemeinde vor Ort mit innovativen Möglichkeiten gesehen, in: Karl GABRIEL / Helmut GELLER, Ausblick: Entwicklungstrends in Kirchengemeinden, in: Helmut GELLER / Eckart PANKOKE / Karl GABRIEL, Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, Opladen 2002, 361-389.

³² Vgl. Gundo LAMES, Methoden sozialraum-/lebensweltorientierten kirchlichen Handelns (s. Anm. 8), 394f.

³³ Vgl. dazu Franz-Xaver KAUFMANN, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum, Freiburg 2011, 89ff.

aussichtsreich.³⁴ Auch die gemeindetheologischen Bemühungen im Anschluss an die Würzburger Synode haben sich aus heutiger Perspektive als obsolet erwiesen bzw. erscheinen wenig erfolgreich.

Demgegenüber verspricht der kirchlich genutzte Netzwerkansatz die Möglichkeit neuer Beziehungsnetze, in denen Menschen sich zusammenfinden und unterhalb oder quer zu gemeindlich-pfarrlichen Strukturen ihre Glaubenthemen kommunizieren können. Zum Teil werden diese von Hauptamtlichen unterstützt und bewegungsförmig gelebt in eher lose gekoppelten Vernetzungen, etwa als kleine christliche Gemeinden oder in neuen projekthaften Gründungen, wie etwa der „Musikkirche live“ in Neuwied. Auch auf der Ebene kirchlicher Organisation greift der Netzwerkansatz ebenfalls vor allem in Bereichen, die bislang eher nebeneinander organisiert ihre Angebote erbringen. Hier sind vor allem diakonisch organisierte Netzwerke zwischen pastoralen, caritativen und kommunalen Einrichtungen entwickelt worden, wie etwa in der Flüchtlingsarbeit oder in der Sozialraumorientierung.

Drei typische Bildungszusammenhänge von Netzwerken können explizit benannt werden.³⁵ Erstens sind Netzwerke mit der kirchlichen Organisationsebene verbunden. Intraorganisational geht es vor allem um die Verbesserung von Prozessen, die mehr Zeit und mehr Qualität in den seelsorglichen, pastoralen, caritativen Kontakten bereitstellen sollen. Hier sollen die organisational gebundenen Akteure durch das Netzwerk befreit sein von langwierigen Entscheidungsprozessen ihrer kirchlichen Organisation. Zweitens wird dieser Ansatz ergänzt durch interorganisationale Netzwerke z. B. pastoraler und caritativer Einheiten, die bei Bedarf auf nichtkirchliche Organisationen z. B. in der Jugendhilfe, im Klimamanagement, in der Hospizarbeit ausgeweitet werden können. Hier spricht man von sogenannten „Verbundnetzwerken“, die ebenfalls von den Entscheidungsstrukturen ihrer ursprünglichen Organisationen entlastet sind und entsprechend ihrer Kooperationsvereinbarungen auf vereinfachte Leitungs- und Steuerungsfunktionen setzen. Eine ursprüngliche Form von Verbundnetzwerken sind Genossenschaften.³⁶ Drittens bilden sich Beziehungsnetzwerke von Personen unterhalb organisationaler Einbindungen und Regeln, wie z. B. geregelter Mitgliedschaft. Sie sind bewegungsförmig und finden sich aufgrund von Personen oder Themen. Hier ist es oftmals im

³⁴ Vgl. LAMES, Kirche im Netzwerk (s. Anm. 8), 350f.

³⁵ Vgl. ebd., 348ff.

³⁶ Vgl. Katrin GLATZEL, Weder Organisation noch Netzwerk. Struktur, Strategie und Führung in Verbundnetzwerken, Heidelberg 2012, 47ff.

weiten Sinne „erlaubt“ mitzumachen, wenn man den kirchlichen Zugehörigkeitsregeln nicht entspricht. Oder manchmal kann im engeren Sinne nur mitmachen, wer bestimmte religiöse Überzeugungen teilt.³⁷

Die beiden ersten Bildungstypen treten unterhalb von Organisationen auf, ihre Mittel und ihr Personal werden aber durch die kirchliche Organisation zur Verfügung gestellt. Solche Netzwerke bleiben organisationsförmig. Der dritte Netzwerkbildungstyp ist organisationsungebunden und wirkt bewegungsförmig.

Diese Unterschiede sind für die pastoraltheologische Reflexion und die kirchliche Planung bedeutsam. Denn der Netzwerkansatz verknüpft die gegenwärtige kirchliche Krisensituation mit einer noch nicht erreichten Zukunftsvorstellung kirchlicher Sozialgestalt. Netzwerke sollen helfen, Kirche und ihren Glauben zukunftsfähig zu gestalten. Wie geht das?

Auf der Ebene der organisationalen Netzwerke ist es wichtig, die Funktionsweise und Dynamik zu kennen. Solche Netzwerke können über Problemfragen „von unten“ getriggert werden, ihr Zustandekommen beruht aber auf Entscheidungen, die verschiedene kirchliche Organisationseinheiten (intraorganisational) oder mit nichtkirchlichen Organisationseinheiten (interorganisational) netzwerkartig zusammenführt. Sie werden geschaffen, um bestimmte Lösungen anzustreben, die von den einzelnen Organisationen her nicht bereitgestellt werden könnten. Darin besteht der Mehrwert des organisationalen Netzwerkes. Die kirchliche Organisation lässt sich dann, wenn sie netzwerkartig verankern will, ein auf

(a) *veränderte Steuerung*. Sie gibt nämlich ihre bisherige Entscheidungs- und Steuerungsmacht zugunsten des kooperativen Netzwerkes ab, in dem die beteiligten Einheiten sich auf neue Formen der Kooperation und des gemeinsamen Entscheidens verständigen. Zimmer u. a. empfehlen hier das Konzept der Netzwerkmoderation.³⁸ Diese wird daran gemessen, ob es ihr gelingt, die unterschiedlichen Logiken der beteiligten Organisationen aufeinander zu beziehen: Wie kann aus Konkurrenz Kooperation und Komplementarität erwachsen, auch wenn die gewohnten Hierarchien der je einzelnen Organisationen nicht mehr greifen (sollen!)? Wie ist eine strategische Steuerung solcher

³⁷ Vgl. LAMES, Kirche im Netzwerk (s. Anm. 8), 349.

³⁸ Vgl. ZIMMER / SELLMANN / HUCHT, Fazit und Ausblick (s. Anm. 1), 216f.; besonders Barbara HUCHT, Die Idee der Netzwerkmoderation im Zukunftsbild des Erzbistums Paderborn, in: ZIMMER / SELLMANN / DIES. (Hg.), Netzwerke in pastoralen Räumen (s. Anm. 1), 147ff.

netzwerkartigen Gebilde möglich, die ja nicht identisch sind mit den sie bestückenden Ausgangsorganisationen, doch mit deren Grundüberzeugungen verbunden bleiben (sollen!)?³⁹

(b) *Dezentralität statt Zentralität*. Organisationale Netzwerke funktionieren dann, wenn die Stärken der beteiligten Organisationen zur Geltung gebracht bzw. verstärkt oder sogar neue hervorgebracht werden können. Sie erlauben dann eine entsprechende Flexibilität vor Ort, die betriebswirtschaftlich gesprochen auch Vorteile auf dem Markt sichern helfen soll, hier also geistliche Kommunikation sowie diakonische Hilfen zur Lebensbewältigung. Das setzt auch eine hohe Flexibilität der in diesen Netzwerken handelnden Personen sowie ihrer Kompetenzen voraus.⁴⁰ Pastoraltheologisch geht es dabei im Wesentlichen um die Dezentralität personaler und organisationspezifischer Angebote, die weitergehende Beziehungen und Bindungen in den Lebenswelten der Menschen ermöglichen sollen. In dieser Dezentralität können sich auch andere Spielregeln des Zusammenkommens entwickeln, können sich niedrigschwellige Formate der Begegnung entwickeln, was sich z.B. im Kontext schulseelsorglicher Angebote oder im Rahmen von Wortgottesdiensten plausibilisieren lässt.⁴¹

Zusammenfassend gilt festzuhalten: Der organisationale Netzwerktyp ist innerhalb des kirchlichen Planens verortet. Er verdankt sich der strategischen Entscheidung der beteiligten Organisationen, die Personen und Mittel aufgrund von Vereinbarungen für die Netzwerkarbeit zur Erreichung entsprechender Ziele freistellen und sie mit eigenen Steuerungsmöglichkeiten ausstatten.

Davon zu unterscheiden sind die personen- oder lebensweltorientierten Netzwerke aufgrund ihrer Dynamik. Sie bilden sich aufgrund von Beziehungen und Themen, die Menschen zusammenführen, etwa in der Nachbarschaft, als Freunde, als Vereinsmitglieder, als Wahlverwandte. Kirche setzt zweifellos auch auf diese Netzwerke. Diese sind jedoch organisational nicht herstellbar, können aber durch Organisation angeregt oder stabilisiert werden. Personengebundene Netzwerke zeichnen sich im Wesentlichen dadurch aus, dass sie

³⁹ Vgl. GLATZEL, Weder Organisation (s. Anm. 36), 65ff., 152f.

⁴⁰ Vgl. Miriam ZIMMER, Wissen, Können, Motivation. Netzwerkkompetenzen stufenweise ausbauen, in: DIES./ Matthias SELLMANN/ Barbara HUCHT (Hg.), Netzwerke in pastoralen Räumen (s. Anm. 1), 189-214.

⁴¹ Vgl. Gundo LAMES, Interaktion, Publikum und Profession – Wie sich Kirchenentwicklung (von unten) ereignet, unter: <http://www.futur2.org/article/wie-sich-kirchenentwicklung-von-unten-ereignet/> (zuletzt eingesehen am 03.09.2019).

- (a) sich ohne direkten Bezug zu einer (kirchlichen) Organisation bilden und sich durch reziproke Erwartungen und Erwartungserfüllungen stabilisieren;
- (b) keine erkennbare Steuerungseinheit haben, auch wenn bestimmte Personen aufgrund des ihnen zugeschriebenen Einflusses indirekt steuern oder leiten;
- (c) sich entsprechend ihrer Selbstorganisation entscheiden, ob sie sich als Netzwerk darstellen wollen,⁴² also sichtbar sein wollen z. B. als geistlich kommunizierende Gruppe, die auch angesprochen werden kann, weil sie öffentlich kommuniziert und um Mitmachende wirbt.

Wenn man die pastoraltheologische Netzwerkdebatte bis hierhin verfolgt, so lässt sich nun der Hoffnungsbegriff des sozialen Netzwerkes für die Zukunftsfähigkeit der Kirche wie folgt spezifizieren:

Personengebundene Netzwerke sind durch die kirchliche Organisation nicht steuerbar. Schließen sich Menschen zu Netzwerken geistlicher oder solidarischer Kommunikation zusammen, so entscheiden diese selbstorganisiert, ob sie sich auch darstellen wollen. Kirchenleitungen erhoffen sich viele solcher Gruppen, die ihrer religiösen Suche Ausdruck verleihen und sich ggf. Kontakt zur Kirche wünschen oder halten wollen. Diese Gruppen erhöhen jedoch die Komplexität für das kirchliche Handeln, weil sie nach ihrer je eigenen Logik funktionieren und sich unterhalb kirchlich organisationaler Vorgaben oder gar Lebensführungsregeln bewegen. Gerade gegenüber personengebundenen Netzwerken wird die Hoffnung großgeschrieben, dass sie zu religiösen Vergemeinschaftungen führen mögen. Einen kirchlichen Zugriff auf die so vernetzten Menschen, etwa durch Beichte oder Formen sozialer Kontrolle, lässt die postmoderne Gesellschaft jedoch nicht mehr zu. Dieser Trend wird verstärkt durch den massiven Glaubwürdigkeitsverlust aufgrund des Umgangs mit der sexualisierten Gewalt durch Priester.⁴³ Netzwerke auf der Personenebene könnten hier pastoraltheologisch gesehen so etwas sein, in denen tröstliche und lebensstiftende Erfahrungen möglich sind, die sich kirchlich unbehaust und dennoch angeregt durch die „verweltlichte“ christliche Botschaft ereignen, etwa auf Pilgerreisen, Wallfahrten, geistlichen oder quasireligiösen Events.

⁴² Vgl. zu den Formen von sich herstellenden und sich darstellenden Netzwerken Veronika TACKE, System und Netzwerke – oder: was man an sozialen Netzen zu sehen bekommt, wenn man sie systemtheoretisch beschreibt, in: Journal der dgssa, 2 (2011) 6-24, 10ff.

⁴³ Vgl. KAUFMANN, Kirchenkrise (s. Anm. 33), 159ff.

Die kirchlich-organisationalen Netzwerke hingegen wollen adressatenorientiert und ortsspezifisch in den Sozialräumen Erfahrungsangebote mit der christlichen Botschaft ermöglichen. Diese können primär missionarisch als auch diakonisch oder politisch orientiert sein. Mit dem Netzwerkansatz ist Kirche dabei, sich bewusst zu werden, andere Formen des Steuerns und Leitens zu profilieren, die von bestimmten hierarchischen Zwängen befreit sein können. Denn die netzwerkartigen Kooperationen entwickeln eigene Dynamiken. Hoffnung besteht hier vor allem aufgrund neuer sich ergänzender Kooperationsformen.

„Kirche im und als Netzwerk relativiert sich als Organisation. Sie handelt sich einen produktiven Dauerkonflikt ein, nämlich den Umgang mit selbstergestellter und zugleich unausweichlicher Pluralität.“⁴⁴ Dieser gilt es nicht auszuweichen. Das Gestaltungsrisiko besteht in der Auflösung der Zentrale zugunsten der Peripherie (Zentralität – Dezentralität) sowie in der Problematisierung von der Vielfalt in der Einheit. „Die Chancen liegen in neuen Prozessen, in pluralen Netzwerkereignissen (über) den Glauben zu kommunizieren und religiösen Lebenssinn zu entdecken, aus dem heraus auch Lebensorientierung erwächst.“⁴⁵

III. Netzwerk als organisationales Handlungsmodell in Profit- und Nonprofit-Organisationen (*Herbert Schubert*)

Der Netzwerkbegriff fokussiert die Metapher eines Geflechts von Verbindungen, das über Knoten zusammengehalten wird. Der Aufstieg zu einem systemübergreifenden Schlüsselbegriff hängt damit zusammen, dass er gesellschaftliche, wirtschaftliche und technologische Entwicklungen im Übergang zum 21. Jahrhundert symbolisiert. Neben dem gesellschaftlichen Beziehungsgefüge einerseits und modernen Kommunikationstechnologien andererseits repräsentiert er auch ein neues organisationales Handlungsmodell. Weil netzwerkartige Kooperationsmuster einerseits weniger schwerfällig und andererseits weniger verschlossen sind als hierarchische Unternehmens- und Verwaltungsstrukturen, nehmen sie den Charakter eines neuen Ordnungsprinzips an, das inzwischen eine weitreichende Verbreitung gefunden hat. In vielen Feldern herrscht eine Netzwerkorientierung vor. Deshalb werden in nahezu allen Funktionssystemen netzwerkförmige Strukturen angestrebt: zum Beispiel die Bildungslandschaft im Bildungsbereich, das Netzwerk „Frühe Hilfen

⁴⁴ Vgl. LAMES, Kirche im Netzwerk (s. Anm. 8), 356.

⁴⁵ Ebd.

in der Jugendhilfe“, Seniorennetzwerke im Sozialbereich, Sozialraumnetzwerke in der Gemeinwesenarbeit oder Pfarreinnetzwerke im Kontext des Trends zur territorialen Vergrößerung von Pfarreien (vgl. z.B. <https://pfarreinetzwerk.de/>), um nur einige zu nennen.

1. Lebensweltliche und organisierte Netzwerke

Die Phänomenologie solcher Netzwerke kann unter zwei Blickwinkeln differenziert werden: In der Handlungsperspektive von Profit- und Nonprofit-Organisationen als Form der operativen Praxis, der interinstitutionellen Organisation sowie der strategischen Steuerung und aus der Perspektive der Menschen als Einbettung in ein persönliches Beziehungsgeflecht. Vor diesem Hintergrund sind lebensweltliche und organisierte Netzwerke als prinzipielle Typen voneinander zu unterscheiden: Bei den lebensweltlichen Netzwerken handelt es sich um natürlich gewachsene Netzwerke der interpersonellen Beziehungen im Alltagsleben – d. h. sie werden zwischen den Menschen an den Orten der alltäglichen Interaktionen geknüpft. Ihnen stehen die organisierten Netzwerke gegenüber, die durch Verfahren konstruiert und in denen organisational zielorientierte Aktivitäten koordiniert werden. Die organisierten Vernetzungen sind insbesondere in zwei Ausprägungen vorzufinden: Einerseits geht es um marktbasiertere Kooperationen im Profit-Bereich, beispielsweise in Produktions- und Unternehmensnetzen von Automobilunternehmen und ihren Zulieferern (Marktnetzwerke). Andererseits handelt es sich um Vernetzungen unter öffentlichen, freigemeinnützigen und zivilgesellschaftlichen Akteuren im Nonprofit-Bereich (z. B. Governance-Netzwerke auf der Gemeindeebene). Die lebensweltlichen Netzwerke repräsentieren das zivilgesellschaftliche Sozialkapital im Sozialraum und in der Gemeinde; aber auch in den organisierten Netzwerken wird Sozialkapital generiert, das interprofessionell oder interorganisatorisch in den Beziehungen zwischen Unternehmen, Trägern, Einrichtungen und Verbänden erzeugt wird.

Die Organisationsform des Netzwerks ist in der Lage, unter den Bedingungen schneller Veränderungen spezifische und zeitgemäße Lösungen herbeizuführen. Die Kopplung zuvor isolierter Organisationseinheiten zu organisierten Netzen versetzt die Beteiligten in die Lage, variabel auf den Anstieg der Geschwindigkeit der Erneuerungszyklen des Wissens und Handelns zu reagieren. In den Informationsfluss und in die Interaktion werden Akteure nach Bedarf und nicht nach einem starren Hierarchiemodell einbezogen. Die Schnittstellen der (professionellen) organisationalen Akteure werden qualitätsvoll weiterentwickelt, weil die zuvor funktional getrennten Spezialisten

bei der Anwendung des Wissens ihre komplementären Kompetenzen in relativer gegenseitiger Abhängigkeit koppeln.

Ein Alleinstellungsmerkmal von organisierten Netzwerken im Nonprofit-Bereich besteht darin, dass die in den natürlichen Netzen gebündelten sozialen Ressourcen – wie z. B. die Netzwerke der lokalen Bewohnerschaft (z. B. Adressatinnen, Adressaten) und die Netzwerke lokaler Solidargemeinschaften (z. B. Ehrenamtliche der Kirchengemeinde) – beispielsweise im Rahmen der Koproduktion fachlich-professioneller Dienstleistungen beteiligt sind. Bei der Konstruktion organisierter Netzwerke werden daher nicht nur Ressourcen gebündelt und fachliche Aktivitäten interdisziplinär koordiniert, sondern sie müssen auch anschlussfähig an lokale Beziehungsstrukturen sein.

2. Netzwerkorganisation als Element des Steuerungsstils der Public Governance

Die zunehmende Orientierung am Netzwerkkonzept vollzog sich im Rahmen eines Entwicklungsprozesses, in dem sich die Formen des Steuerns auf der kommunalen Ebene und in der Wirtschaftswelt sukzessive verschoben und sich ältere Formen mit neueren vermischten. Im Laufe der vergangenen Jahrzehnte fanden Neuausrichtungen der Steuerung statt: Nach dem traditionell vorherrschenden Typ der hierarchischen Verwaltung folgte in den 1990er Jahren eine ökonomische Modernisierung mit dem Neuen Steuerungsmodell. Gegenwärtig spielt der Ansatz der Public Governance⁴⁶ (d. h. beteiligungsorientierte Steuerung) eine große Rolle.

In dem aktuellen hybriden Mix dieser drei Steuerungsprinzipien repräsentiert das Netzwerkkonzept eine Schlüsselkategorie. Statt allein auf die Hierarchie der Verwaltung oder auf Verträge im Sinne der Marktlogik zu setzen, fördert die Public Governance das gegenseitige Vertrauen unter interdependenten Akteuren und nutzt dazu die horizontale Koordination des Netzwerkverbands. In der konzeptionellen Schrittfolge von Verwaltungslogik, ökonomischer Managementlogik der Neuen Steuerung und einer Beteiligungslogik der Public Governance gewann der Netzwerkansatz zunehmend an Bedeutung. Im Laufe dieses Prozesses nahmen Top-Down-Führungsmuster ab und partizipatorische, interaktive Formen der Organisationsgestaltung nahmen zu. In diesem Verständnis bilden weder staatliche Institutionen noch Wirtschaftsunternehmen das zentrale Steuerungszentrum, stattdessen wandeln sie

⁴⁶ Vgl. hierzu Stephen P. OSBORNE, *The New Public Governance*, in: *Public Management Review* 8 (2006) 377-387.

sich zu kooperativen Ko-Akteuren in einem informellen oder formellen Verhandlungsnetz mit relativ autonomen Akteuren.

Unter der Governance-Perspektive werden die unabhängigen, aber interdependenten Interessens- und Anspruchsgruppen aus unterschiedlichen organisationalen Feldern mit jeweils eigener Handlungsrationalität einbezogen. Ihre Mitgestaltungsmöglichkeiten nehmen zu, weil einerseits die Kommune (Nonprofitbereich) und andererseits große Wirtschaftsunternehmen (Profit-Bereich) ihre traditionelle hierarchische Rolle zurücknehmen und das Zusammenspiel nach verabredeten Regeln eher koordinieren als steuern. Dabei verändert sich die Stellung der Akteure: Während sie in der Logik der öffentlichen Verwaltung lediglich Agenten des Prinzipals Kommune darstellen und im ökonomischen Verständnis des Public Managements zu unabhängigen Anbietern und Konkurrenten auf dem Sozialmarkt erklärt werden, löst sich das Konzept der Public Governance von der Atomisierung der Akteure – im Gegenteil: die Gestaltung der Netzwerkorganisation setzt bewusst an den Interdependenzen an.

3. Netzwerkkooperation auf mehreren Ebenen

Die Kooperation in organisierten Netzwerken von Profit- oder Nonprofit-Organisationen hat den Charakter einer multilateralen Zusammenarbeit, die auf der Grundlage eines gemeinsamen Zieles vereinbart wird. Die beteiligten Akteure bleiben dabei rechtlich und wirtschaftlich selbständige Einheiten mit einer Mindestautonomie, deren Leistungsbeiträge dezentral verantwortet werden. Die Kommunikation untereinander ersetzt die Unsicherheit der einzelnen Organisation durch selbst erzeugte Sicherheiten im Netzverbund. Die beteiligten Akteure ziehen daraus den gegenseitigen Nutzen, ihre Ressourcen bündeln, ihre Kapazitäten verknüpfen und ihr Leistungsspektrum erweitern zu können. Die einzelne Organisation behält ihre Selbständigkeit und kann trotzdem Ergebnisse realisieren, zu denen sie allein nicht in der Lage wäre. Die konstitutiven Merkmale der Netzwerkkooperation sind vor diesem Hintergrund: (1) die mehr oder weniger explizite Vereinbarung eines gemeinsamen Zieles und Kooperationsinhalts (informell oder vertraglich, für einen begrenzten oder unbegrenzten zeitlichen Horizont); (2) die Bewahrung der Akteure als rechtlich und wirtschaftlich selbständige Einheiten mit einer Mindestautonomie; und (3) die Aufteilung der Kontrolle über das Zusammenwirken unter den Akteuren, um die Leistungsbeiträge dezentral verantworten und polyzentral koordinieren zu können.

Organisierte Netzwerke zielen im Allgemeinen auf den Kundennutzen auf der operativen Ebene, das heißt: beispielsweise auf den Nutzen der Adressatinnen und Adressaten von im Netzwerk erbrachten Dienstleistungen. Für den Erfolg ist es aber notwendig, dass auch die Ebenen darüber, die eine strategische und normative Verantwortung für die Netzwerkkoperation haben, komplementär mitwirken. Die Verantwortung verläuft quasi kaskadenförmig über die drei Ebenen: (1) Die übergeordnete Ebene – in der Kommune politische Gremien, in Organisationen Aufsichtsgremien – übernehmen die normative Verantwortung. Dazu müssen die Leitziele konkretisiert und die generellen Zielrichtungen programmatisch in einem Orientierungsrahmen festgelegt werden. (2) Auf der Ebene der strategischen Verantwortung – in der Kommune z. B. die Fachbereichsleitungen der Kommunalverwaltung – müssen die Ziele für die Felder Ressourcen (Input), Produkte (Output), Wirkungen (Outcome) und zivilgesellschaftliche Ergebnisse (Impact) konkretisiert werden. (3) Vor Ort, d. h. meistens dezentral in den Sozialräumen und in den lokalen Einrichtungen wird die operative Verantwortung an den Schnittstellen zu den Adressatinnen und Adressaten getragen. Hier sind die (räumliche) Querkoordination der handelnden Akteure verschiedener Ressorts, der Aufbau zielorientierter kleiner Handlungs- oder Projektnetze sowie die Produkt- und Ergebnisverantwortung anzusiedeln. Qualifizierte Führungspersonen und Koordinationskräfte, die die Vernetzung und Kooperation über diese Ebenen absichern können, sind eine Grundvoraussetzung für den nachhaltigen Erfolg.

4. Netzwerkstrategien

Es können vier Grundarten von organisierten Netzwerken unterschieden werden, denen spezifische Strategien zu Grunde liegen: (1) die Bündelung von Interessen, (2) der Informationsaustausch und die Informationsübertragung, (3) das Zusammenwirken in einem Dienstleistungsnetzwerk und (4) die Überbrückung struktureller Lücken. Bei einer Interessenallianz handelt es sich um eine strategische Partnerschaft, in der die Akteure ihre Kompetenzen bündeln, um strategische Vorteile zu erzielen (vgl. z. B. die Liga der Wohlfahrtsverbände). Die zentrale Funktion von Informationsnetzwerken besteht im gezielten Austausch untereinander, um Kopplungschancen zu erkennen. Im Rahmen einer zunehmenden Verflechtung können Informationsnetzwerke zu Dienstleistungs- bzw. Wertschöpfungsnetzwerken weiterentwickelt werden, weil durch den reflexiven Austausch Schlussfolgerungen für das koordinierte Erbringen der Dienstleistungen gezogen werden können. Durch die –

am Adressaten orientierte – Verknüpfung bestehender Angebote kann eine höhere Wertschöpfung (im pädagogischen Sinn der Persönlichkeitsentwicklung) für die Adressaten erzielt werden (vgl. z. B. die Präventionskette als koordiniertes Zusammenspiel von Diensten der Jugendhilfe, des Gesundheitswesens, der Sozialen Arbeit und Bildung, um Risiken von Kindern in benachteiligten Stadträumen zu vermeiden). Zwischen Beziehungs-Clustern, in denen sich Interaktionsgelegenheiten regelmäßig wiederholen (z. B. in den fachlich-professionellen Feldern) entstehen unverbundene Zonen, die als strukturelle Löcher bezeichnet werden. Ein Überbrückungsnetzwerk nutzt vermittelnde Beziehungen, um diesen beziehungsleeren oder beziehungsarmen Raum zwischen den dichteren Netzwerk-Clustern zu überbrücken (vgl. z. B. das strukturelle Loch zwischen den Professionellen von Kindertagesstätten und Grundschulen).

Exemplarisch kann das am Programm „Lernende Regionen – Förderung von Netzwerken“ veranschaulicht werden, das vom Bundesministerium für Bildung und Forschung in den Jahren von 2001 bis 2008 durchgeführt wurde: (1) Das unübersichtliche Feld der beruflichen Aus- und Weiterbildung – zum Beispiel in und für kleine und mittelständische Unternehmen – wurde neu organisiert, um bedarfsgerechte und maßgeschneiderte Kooperationen unter den Anbietern zu bewirken. Es wurde somit der Aufbau von Interessenallianzen unter den Bildungsträgern angeregt. (2) An anderen Orten wurden „Bildungsberatungsagenturen“ geschaffen, die Transparenz in das bestehende Bildungsangebot bringen sollten – im Vordergrund standen dabei der Austausch und die Übertragung von Informationen. (3) Einen weiteren Schwerpunkt stellten unter dem Etikett der „Bildungslandschaft“ interinstitutionelle Kooperationen zwischen den Fachkräften von Bildungsträgern und Bildungsinstitutionen dar, die als abgestimmtes Dienstleistungsnetzwerk (z. B. zwischen vorschulischer, schulischer, außerschulischer und nachschulischer Bildung) verstanden werden können. (4) Auch das „Übergangsmanagement“ gehört zu den Schwerpunktthemen – das Ziel, die Übergänge zwischen einzelnen Bildungstufen und zwischen Bildung und Beschäftigung besser zu gestalten, soll strukturelle Löcher schließen, so dass von Überbrückungsnetzwerken gesprochen werden kann.⁴⁷

⁴⁷ Vgl. hierzu Matthias RÜRUP / Heike RÖBKEN / Marcus EMMERICH / Imke DUNKAKE, Netzwerke im Bildungswesen. Eine Einführung in ihre Analyse und Gestaltung, Wiesbaden 2015.

5. „Stellrädchen“ der Netzwerkorganisation

Aus der phänomenologischen Netzwerktheorie können Kernelemente (vgl. Abbildung) in die Netzwerkpraxis übertragen werden. Unter der jeweiligen Kategorie kann gestaltend Einfluss auf organisierte Netzwerke genommen werden, so dass hier die Metapher des „Stellrädchens“ benutzt wird, an dem „gedreht“ werden kann. Im Folgenden werden sie als Checkliste mit Orientierungsfragen zusammengefasst:

- Formulierung von Entwicklungszielen: Wurden Ziele definiert? Welche Ziele bringen die einzelnen Akteure mit? Wie lassen sie sich kombinieren?

- Schaffung von interinstitutionellen Verbindungen: Wurde geklärt, welche Beziehungen zwischen den Akteuren aufzubauen sind? Erhält der mikrosoziale Aufbau von Netzwerkstrukturen (über Dyaden und Triaden) Vorrang vor kollektiven Versammlungsformaten? Erteilen die Führungskräfte den Auftrag und stellen sie (Zeit-) Ressourcen zur Verfügung, damit Verbindungen zu Akteuren aus der Umwelt hergestellt und ein Netzwerk zu Akteuren mit komplementären Kompetenzen entwickelt werden kann? Liegt das Menschenbild der gegenseitigen Abhängigkeit (im Gegensatz zum homo oeconomicus) zugrunde?

- Versammlung von Knoten bzw. Akteuren: Wurde im Rahmen von Voranalysen das zu schaffende Netzwerk abgegrenzt und geklärt, welche Knoten bzw. Akteure für den besonderen Gegenstand des zu generierenden Netzwerks einbezogen und zu einem Netzwerksystem versammelt werden sollen? Oder ist die Initiative subsidiär von außen gekommen? Handelt es sich um eine Initiative „von oben“ (zum Beispiel: Kommunalverwaltung) oder „von unten“ (zum Beispiel: zivilgesellschaftliche Initiative)? Hat sich das Netzwerk selbst konstituiert und kann es weitgehend selbstorganisiert handeln?



Abb.: Kernelemente der Phänomenologischen Netzwerktheorie⁴⁸

Situationen der Aushandlung: Gibt es ein Konzept, wie die Treffen gestaltet werden sollen? Wird das situative Setting gezielt so gestaltet, dass sich eine heterarchische Austauschform entwickeln kann und die Beziehungen zwischen den Akteuren gestärkt werden? Welche Rahmenbedingungen werden geboten, damit die notwendigen Aushandlungen zwischen den Akteuren aus den verschiedenen wirtschaftlichen und zivilgesellschaftlichen Feldern erfolgen können? Wie korrespondiert das mit der Aufbauorganisation?

Moderation/Koordination der Aushandlung: Gibt es eine Strategie, mit welchen Moderations- und Koordinationsleistungen die Aushandlungen institutionalisiert werden sollen? Wie können Interessen eingebracht werden?

⁴⁸ Herbert SCHUBERT, *Netzwerkorientierung in Kommune und Sozialwirtschaft. Eine Einführung*, Wiesbaden 2018, 45.

Kultur gemeinsamer Verantwortung: Was wird getan, um im Netzwerk eine gemeinsame Kultur⁴⁹ – z. B. bezüglich Formen des Umgangs, gemeinsamer Normen, gemeinsame Symbole sowie institutioneller Rituale – zu entwickeln?

Positionen und Netzwerkrollen: Wird reflektiert, welche unterschiedlichen Positionen Akteure im Netzwerk einnehmen, die unterschiedliche Macht- und Einflusspotenziale enthalten? Gibt es formell definierte, informelle Rollen und explizite Koordinationsrollen? Wie werden Entscheidungen getroffen? Wie werden heterarchisch entwickelte Aspekte hierarchisch angebunden (z. B. Einbringen von Vorschlägen des Netzwerks in Herkunftsorganisationen)?

Neue Story/Geschichte: Wird eine signifikante Geschichte über das Netzwerk sowohl nach innen als auch nach außen kommuniziert, um die Identität zu profilieren? Wie ist die historische Geschichte und wie wird sie erzählt? Auf welche Ergebnisse und Kulturelemente ist man besonders stolz? Was unterscheidet das Netzwerk von anderen Netzwerken? Was macht die besondere Identität aus?

Formulierung von Entwicklungszielen: Wird die Entwicklungsgeschichte des Netzwerks strategisch reflektiert? Werden die Entwicklungsziele angepasst und fortgeschrieben? Wie schaffen es die Mitglieder, in einem selbstreflexiven Prozess zu lernen und neue Handlungsstrategien zu entwickeln (z. B. lernendes Netzwerk)?

6. Chancen und Grenzen der Netzwerkkoooperation

Die Kooperationsform des Netzwerks eignet sich lediglich in den Fällen, wenn komplexe Problemstellungen zu lösen sind – beispielsweise, wenn der Bedarf von Adressatinnen und Adressaten nur in der Zusammenarbeit von Einrichtungen und Diensten im Nonprofit-Bereich zu lösen ist. Das komplexe institutionelle Arrangement von Einrichtungen, Diensten und Organisationen – teilweise über mehrere fachliche Felder – ist notwendig, um passgenau spezifischen Bedarfskonstellationen zu entsprechen, um Kompetenzen zu bündeln, durch deren Kopplung das erreicht werden kann, und um die Erreichbarkeit der Dienstleistungen für schwer erreichbare Gruppen zu verbessern.

⁴⁹ Vgl. Christian STEGBAUER, Grundlagen der Netzwerkforschung. Situation, Mikronetzwerke und Kultur, Wiesbaden 2016.

Im Umkehrschluss lassen sich die Grenzen der Netzwerkorganisation aufzeigen. Wenn es nur um einzelne, fachlich begründete Leistungen geht, ist das Modell des Netzwerks überdimensioniert. Dann sind weiterhin Marktlösungen oder die autonome Leistungserbringung durch eine Einzelorganisation der effizientere Weg. Daher muss bei der Analyse der Ausgangssituation überprüft werden, ob der Bedarf auf den Wegen einfacherer Organisationsformen gedeckt werden kann oder ob wegen einer komplexen Problemlage ein integriertes Angebot im Rahmen eines Netzwerks erarbeitet werden soll.

IV. Synode im Bistum Trier und die Herstellung netzwerkartiger Kooperationen. Chancen und Risiken (*Gundo Lames / Martin Lörsch*)

Die Synode im Bistum Trier (2013-2016) versteht sich als Versuch, in einem kirchenrechtlich verbindlichen Verfahren Empfehlungen für die strategischen Entscheidungen des Bischofs zu formulieren. Auf die Ausgangsfrage: „Wozu sind wir Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts?“ antwortet sie mit der Begründung und Konkretisierung des Leitbilds einer missionarischen und diakonischen Kirche. Denn sie „ermutigt zu einem Prozess diakonischer Kirchenentwicklung – sie ermutigt, sich grundlegend neu auszurichten und in allen kirchlichen Vollzügen missionarisch-diakonisch in die Welt hinein zu wirken“⁵⁰ – so lautet der Schluss des ersten Kapitels des Abschlussdokuments als hermeneutischer Schlüssel der Synode. Diese grundlegende Aussage entfaltet sich in vier Perspektivwechsel: (a) „*Vom Einzelnen her denken*“. Vor dem Horizont des gesellschaftlichen und kirchlichen Wandels werden die Adressaten der Pastoral im Allgemeinen und der Seelsorge im Besonderen in den Blick genommen. Angestrebt wird eine subjektorientierte Pastoral angesichts von Individualisierung und Pluralisierung. (b) „*Charismen vor Aufgaben in den Blick nehmen*.“ Mit diesem Perspektivwechsel werden bestehende Routinen im Umgang mit dem Ehrenamt kritisch angefragt und kreativ überstiegen. (c) „*Weite pastorale Räume einrichten und netzwerkartige Kooperationsformen verankern*.“ Tradierte Kirchenbilder und eine volkskirchlich geprägte Gemeindepastoral werden damit auf den Prüfstand gestellt. (d) „*Das synodale Prinzip bistumsweit leben*“. Der vierte Perspektivwechsel erweist sich als eine grundlegende Anfrage an die Lernfähigkeit in Bezug auf die Haltungen der Rollenträger in der Kirche und an ihre Organisations-Kultur, was im dritten Kapitel des Synodendokuments entfaltet wird.

⁵⁰ BISTUM TRIER (Hg.), heraus gerufen (s. Anm. 2), 13.

Als Konsequenz der von der Synode formulierten Perspektivwechsel wird dem Bischof eine Neuordnung der Territorialeseelsorge im Bistum Trier in pastorale Räume („Pfarrei der Zukunft“ genannt) empfohlen. Den Synodalen ging es dabei um eine im Leben der Menschen verortete Kirche, die im Nahraum der Menschen erfahrbar ist, sich netzwerkartig zusammensetzt und daraus eine neue tragfähige Sozialgestalt der Kirche im Blick auf ihre diakonischen und missionarischen Aufgaben entwickelt. Dabei nimmt das Synodendokument Bezug auf den Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz „Gemeinsam Kirche sein“:

„Innerhalb eines bestimmten Territoriums richtet sich der Blick nun auf das vielfältige Leben der Gläubigen und ihrer Vergemeinschaftungsformen in diesem Territorium. Die so verstandene Pfarrei wird sich immer mehr zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften entwickeln und verschiedene Orte kirchlichen Lebens hervorbringen.“⁵¹

Dem missionarischen und dem diakonischen Leitbild verpflichtet kommt der Sozialraumorientierung im Konzept der Synode eine herausragende Bedeutung zu:

„Die Orientierung am Sozialraum der Menschen wird grundlegend sein für die zukünftige pastorale und caritative Arbeit des Bistums Trier. Die Sozialraumorientierung wird der Seelsorge, der Katechese sowie der sozial-caritativen Arbeit als Handlungsprinzip verbindlich zu Grunde gelegt.“⁵²

Demnach soll die Sozialraumorientierung die Pastoral in allen Vollzügen durchdringen und sich ihr wie ein Wasserzeichen einprägen. Diese versteht sich als reformorientierter Handlungsansatz und eine methodengeleitete Operationalisierung einer Sozialpastoral, deren Wurzeln man in der sozialen Arbeit und in der Caritastheologie⁵³ entdecken kann und sich den Zeichen der Zeit (GS 4, 11) verpflichtet weiß. Konstitutiv für ein sozialräumliches Arbeiten sind Kooperationen und Vernetzungen der Kirche im überschaubaren Nahraum (Dorf, Quartier, Stadtteil, Hochhaussiedlung...) mit Einrichtungen und Diensten der Caritas und anderen Trägern der freien Wohlfahrtspflege,

⁵¹ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, „Gemeinsam Kirche sein.“ Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, herausgegeben vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (01.08.2015), Bonn 2015, 51.

⁵² BISTUM TRIER, heraus gerufen (s. Anm. 2), 27; vgl. auch unter: <http://www.caritas.de/glossare/sozialraumorientierung> (zuletzt abgerufen am 09.08.19).

⁵³ Vgl. Klaus BAUMANN (Hg.), *Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven, die dem Menschen dient?*, Festschrift für Heinrich Pompey (Studien zu Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 31), Freiburg i. Br. 2017; Udo SCHMÄLZLE, *Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen*, Berlin 2008.

kommunalen Verwaltung, Wirtschaft, Bildungseinrichtungen und zivilgesellschaftlichen Initiativen.

Aus praktisch-theologischer und organisationstheoretischer Sicht stellt sich damit die Frage nach den Voraussetzungen für eine sinnvolle Verknüpfung von Sozialraumorientierung und dem dritten Perspektivwechsel: „Weite pastorale Räume einrichten und netzwerkartige Kooperationsformen verankern“. Wie kann es also gelingen, Sozialraumorientierung und Netzwerkkoperation produktiv aufeinander zu beziehen? Was ist organisational und von den Akteuren her zu leisten?

Hier ist der Blick darauf zu richten, wen und was es braucht, um diesen Perspektivwechsel in Verbindung mit der Sozialraumorientierung umzusetzen. Das Schlussdokument selbst bringt den Netzwerkansatz über diesen Perspektivwechsel hinaus in verschiedene Zusammenhänge, die hier kurz markiert werden sollen:

(a) „In netzwerkartigen Kooperationsformen entstehen viele verschiedene lokal angepasste Themenzentren und Möglichkeiten der Begegnung.“⁵⁴ Als Konsequenz betrachtet die Synode den Abschied von der Vorstellung, „dass die bisherigen Pfarreien als pastorale Handlungsebene unverändert fortbeständen.“⁵⁵ Hier geht es also auf der bisher unteren kirchlichen Organisationsebene um einen fundamentalen Einschnitt. Werden Netzwerke die Pfarrei ersetzen? Darauf lässt die nächste Fundstelle schließen:

(b) „Ein wesentliches Merkmal der Pfarrei der Zukunft ist ihre Ausgestaltung als Netzwerk mit Pfarr-Ort, weiteren Orten, Basisgemeinschaften und Themenzentren (etwa zu Caritas und Diakonie, Jugend, Katechese oder Mission). Ein solches Netzwerk bezieht seine Dynamik aus der Lebendigkeit seiner Knotenpunkte. Es stellt eine Balance her zwischen Nähe zu den Menschen und Weite des Raums.“⁵⁶ Hier geht es also um die konkrete Netzwerkpraxis, in der eher organisationale Netzwerke entstehen sollen.

(c) „Menschen organisieren sich heute netzwerkartig. Die Pfarrei der Zukunft – mit Pfarr-Ort, Basisgemeinschaften, Themenzentren und anderen Orten – ist daher als Netzwerk zu verstehen. Dieses Netzwerk lebt von der Lebendigkeit und Selbstständigkeit der einzelnen Knotenpunkte. Es bildet die in sich vielfältige Sozialgestalt der Pfarrei der Zukunft. Deshalb ist die Pfarrei der Zukunft von einer Vielfalt von verschiedenen christlichen Gemein-

⁵⁴ BISTUM TRIER, heraus gerufen (s. Anm. 2), 21.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd. 31.

schaftsformen unterschiedlicher Größe geprägt, die in einem Netzwerk miteinander verbunden sind.“⁵⁷ Hier werden der organisationale und der personenbezogene Netzwerkansatz miteinander in eine Beziehung gesetzt. Unterstellt wird sogar, dass sich die Menschen heute netzwerkartig organisieren und von daher die zukünftige Pfarrei als Netzwerk zu verstehen ist.

(d) „Unter dem Leitgedanken einer sozialraumorientierten Pastoral sollen, soweit von der Sache her begründet und lokal möglich, die Pfarrei der Zukunft und die kategorialen und caritativen Dienste in ein gemeinsames Pastoralkonzept integriert werden. Dazu entwickeln das Bischöfliche Generalvikariat Trier und der Diözesancaritasverband – ggf. in Zusammenarbeit mit den beteiligten Ordensgemeinschaften – ein diözesanes Pastoral- und Personalkonzept. Die entsprechende Personalisierung wird in den Stellenplänen des Bistums geregelt. Kooperationen in der sozialraumorientierten Pastoral folgen der Netzwerk-Logik. Kooperation setzt dabei das jeweilige Profil und die jeweilige Professionalität voraus. Die Entscheidung ‚Kategorie ist Teil des Netzwerkes‘ hat zur Folge, dass sich alle Partner in drei Dimensionen [...] ausrichten: a. eine konsequente Adressaten- und Lebensraum- Orientierung, b. ein pastoraler Fachaustausch zwischen Territorial- und Kategorialseelsorge sowie der Caritas, c. eine gemeinsame Verpflichtung zur ökumenischen Kooperation sowie zur Zusammenarbeit mit außerkirchlichen Akteuren.“⁵⁸

An dieser Stelle wird der rote Faden der Sozialraumorientierung in das Zusammenspiel von territorialer und kategorialer Seelsorge eingetragen und die notwendigen organisatorischen Maßnahmen sollen bis hin zum Pastoral- und Personalkonzept der Netzwerklogik folgen.

(e) „Auf Grundlage der aktuellen kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit verstärkt sie eine aufsuchende Jugendarbeit und bietet an den Orten, wo sich Kinder und Jugendliche treffen, milieu- und situationsspezifische personale Angebote zur Sinn- und Glaubensentwicklung an. Angezielt wird die Entwicklung junger christlicher Gemeinschaften, die sich als Teil eines Netzwerkes vielfältiger Orte des christlichen Glaubens verstehen.“⁵⁹ Hier wird der Netzwerkansatz von den Personen her gedacht, deren Netzwerkbildung Teil eines größeren Netzwerkes darstellen sollen. Ausgangspunkt aber ist die organisationale Logik der Kinder- und Jugendpastoral.

⁵⁷ Ebd. 47. Diese und die folgenden Aussagen finden sich in der Anlage des Schlussdokumentes, in der die Empfehlungen im Wortlaut dargestellt werden.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd. 51.

(f) „Die Pfarrei der Zukunft soll Themenzentren einrichten. Ziel der Themenzentren ist es, Themen konkret und exemplarisch zu verorten und zu leben. Zudem haben sie eine Offenheit und Durchlässigkeit für die gesamte Pfarrei; sie ermöglichen die *Vernetzung* all derer, die an unterschiedlichen Orten und auf verschiedenen Ebenen in der Pfarrei der Zukunft dasselbe ‚Thema‘ haben. Sie ermöglichen ein *Themennetzwerk*. Jede Pfarrei soll mindestens ein Themenzentrum zu Diakonie, Jugend, Katechese und Mission bilden.“⁶⁰ Mit dem Hinweis, vernetzte Themenzentren zu gestalten, verstärkt die Synode auch die Notwendigkeit von Kooperation.

Die synodalen Aussagen zum Netzwerk, so lässt sich diese Sammlung zusammenfassen, greifen eher auf einer methodischen Ebene den Netzwerkansatz auf. Ohne genaue Klärung wird er zum einen organisational und zum anderen vom Einzelnen her entfaltet. Zugleich sind die Aussagen, was mit dem Netzwerkansatz bewirkt werden soll, äußerst weitreichend: von der Auflösung bisheriger Pfarreistrukturen bis hin zu neuen, vom Einzelnen her zu konzipierenden Netzwerken, die zugleich wieder als ein Ganzes zusammengeführt oder mindestens im Zusammenhang als zu verändernde kirchliche Sozialgestalt zu entwickeln sind. Das ist nicht wenig und ein wuchtiges Programm, das sich bis hin zu Stellenplänen und pastoralen Konzepten in Verbindung mit der Sozialraumorientierung entfalten soll. Man könnte noch etwas abergläubig aufgrund solcher radikalen Vorstellungen fragen, ob das Bistum Trier sich der Konsequenzen dieses neuen Bauprinzips kirchlicher Sozialgestalt bewusst ist.

Auch hier werden Hoffnungen an diesen Ansatz herangetragen, noch bevor er in seinen Konsequenzen sichtbar geworden ist. Es fällt auf, dass der Netzwerkansatz zwischen organisationaler und personenorientierter Bildung hin und her changiert.⁶¹ Es fällt auch auf, dass er vor allem als ein Kooperationsinstrument vor Ort angewendet werden soll, in dem sich die unterschiedlichen kirchlichen Organisationsteile / Verbände über Einrichtungen des Bischöflichen Generalvikariates sowie der Caritasverbände (intraorganisational) miteinander vernetzen sollen. Hier sticht dann eigens heraus, dass die Kooperationen noch binnenkirchlich orientiert gedacht sind. Kaum bis gar nicht ist die Rede von interorganisationalen Netzwerken, die über die kirchlichen Grenzen hinaus angezielt werden können. Wenn davon die Rede ist,

⁶⁰ Ebd. 56. Diese Aussage befindet sich in der Anlage unter der Überschrift „Die priorisierten Instrumente im Wortlaut“, 56ff.

⁶¹ Siehe dazu die Abschnitte II. und III.

dann geschieht das eher indirekt unter der Überschrift der Sozialraumorientierung, in der die Netzwerkarbeit vorausgesetzt wird.

Um profiliert und professionell mit dem Netzwerkansatz arbeiten zu können, braucht es zudem Kompetenzen,⁶² etwa Sachkompetenzen zur Beobachtung, Analyse und Visualisierung von Netzwerkbildungsprozessen bzw. vorhandener Netzwerke, ihrer Reichweite sowie Dichte der organisationalen sowie der personengebundenen Zusammenhänge. Kirchlich gesehen braucht es zudem die soziale sowie reflexive Fähigkeit der Ambiguitätstoleranz, da die Netzwerkbildungen sich unterhalb organisationspezifischer Entscheidungswege und Wertvorstellungen bilden können und wenig Rücksicht nehmen müssen auf kirchliche Lebensführungsregeln. Das gilt insbesondere für Beziehungsnetzwerke, die sich als eigene geistliche Suchbewegung finden und ggf. auch neue Vergemeinschaftungen erproben, die nicht so ohne weiteres in den klassischen Pfarreikanon passen.⁶³ Damit nimmt die Komplexität insofern zu, als die Pluralität wächst. Organisationale Netzwerke benötigen eine Art Kontextsteuerung, die mit der Kompetenz zur Netzwerkmoderation bewältigt werden kann. Von Bedeutung für den kirchlichen Kontext ist auch, dass organisierte Netzwerke gesteuert werden müssen. Hier sind Kompetenzen der Netzwerkkoooperation, -koordination und -beratung angezeigt.

An dieser Stelle scheint das Schlussdokument der Synode ein wenig „kompetenzenblind“, auch wenn es die Notwendigkeit der Kooperation von unterschiedlichen Akteuren in den zu organisierenden Netzwerken benennt.

Schauen wir deshalb genauer auf die „Kooperationskompetenz“.⁶⁴ Sie ist der Schlüssel, der über Gelingen oder Scheitern netzwerkartiger Kooperationsformen entscheidet. Wurzeln einer derartig ausgerichteten kooperativen

⁶² Vgl. Miriam ZIMMER, Wissen, Können und Motivation (s. Anm. 40), 189-214. Die Autorin bietet ein Netzwerkkompetenzmodell an, das die Herausforderung kirchlicher Netzwerkarbeit unter fachlich-, human- sowie sozialkompetenter Dimension gestalten will. Siehe dazu die Übersicht in: Ebd., 198.

⁶³ Vgl. hier die Hinweise bei Sabrina MÜLLER, Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung, Zürich 2016, 306; vgl. auch in Betonung sozialpastoraler und solidaritätsstiftender Perspektive die Hinweise zu caritativen Einrichtungen als Lebens- und Lernorte der Kirche bei Hans-Jürgen MARCUS, Für eine neue Kultur der Solidarität – für eine neue Kultur der Kirche, in: Christian HENNECKE / Mechthild SAMSON-OHLENDORF, Die Rückkehr der Verantwortung. Kleine Christliche Gemeinschaften als Kirche in der Nähe, Würzburg 2011, 37-53, 46ff.

⁶⁴ Vgl. ZIMMER, Wissen, Können und Motivation (s. Anm. 40), 202f.

Pastoral lassen sich bis in die *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückverfolgen⁶⁵. In Bezug auf die Ortskirchen, d. h. (Erz-)Diözesen mit ihren vielfältigen und in einem hohen Maß eigenständigen Organisationen, ist die Kooperationskompetenz in drei konstitutiven, systemisch miteinander verwobenen und sich ergänzenden Dimensionen zu bedenken:

(a) die personale Dimension: Dabei sind vor allem die mit der Leitung und Führung der pfarrlichen Territorien betrauten Personen sowie die weiteren Rollenträger in den jeweiligen Räumen gemeint;

(b) die interaktionale Dimension: Hier richtet sich der Blick auf die Leitungsteams und Gremien sowie die in ihnen zum Tragen kommenden Dynamiken bei unterschiedlichen Team- und Gruppen-Konstellationen und in den jeweiligen Phasen (von der Bildung bis zur Auflösung) mit den entsprechenden Dynamiken;

(c) die organisationale Dimension: In dieser geht es um die territoriale Verortung der Kirche in der komplexen kirchlichen Organisation „Pfarrei“ (der Zukunft) gem. c. 515 § 1 CIC⁶⁶ als Zusammenspiel von Seelsorge und Caritas, mit vielfältigen Orten von Kirche, Themenzentren und nicht zuletzt in Zusammenarbeit mit unterschiedlichen Kooperationspartnern der sozialraumorientierten Pastoral (Kommune, evangelische Kirche, zivilgesellschaftliche Gruppierungen und Projektinitiativen...).

Kooperation ist konstitutiv auf Verlässlichkeit und Fairness im Miteinander angelegt. Damit der Auftrag „netzwerkartige Kooperationsformen verankern“ im Rahmen einer sozialraumorientierten Pastoral gelingen kann, bedarf es der Entfaltung der Kooperationskompetenz als Grunddisposition der Akteure, die eine Kooperation anstreben, und zwischen den Akteuren als Kompetenz zur Entwicklung einer Kooperations- und Koordinationskultur.

Die Determinanten einer auf Gelingen hin angelegten Kooperationskompetenz auf der Ebene der kooperierenden (kirchlichen) Organisationen lauten:

- Ermöglichung von Selbstorganisation und Selbstentwicklung;
- wechselseitige Beobachtungsfähigkeit;
- „Shared Understanding“ als ein miteinander geteiltes Verständnis und Einverständnis über den „Mehrwert“ der Kooperation;

⁶⁵ Vgl. Martin LÖRSCH, *Kirchen-Bildung. Eine praktisch-theologische Studie zur kirchlichen Organisationsentwicklung*, Würzburg 2005, 106-149, 222ff.

⁶⁶ Vgl. EG 28; vgl. auch DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, „Gemeinsam Kirche sein“ (s. Anm. 51), 50.

- Vertrauen als Fähigkeit, dem Partner einen in der Gegenwart noch nicht einlösbaren „Kredit“ in der Erwartung auf einen zukünftigen Zugewinn hin zu gewähren;
- Konfliktmanagement als Regulativ für konkurrierende Interessen bei Sach-, Beziehungs- oder Wertkonflikten, auf der operativen, strategischen und normativen Ebene und nicht zuletzt bei Kommunikationsproblemen in den alltäglichen Abläufen und bei banalen Missverständnissen.

1. Produktive organisationale Netzwerke in den neuen großen Pfarreien – Herstellung und Wirksamkeit

Das Synodenschlussdokument weist die Netzwerkarbeit in Verbindung mit der Sozialraumorientierung als eine herausfordernde Aufgabe der Umsetzungsphase aus. Ein solcher Ansatz setzt voraus, dass ein Wille zur Netzwerkbildung auf der Organisationsebene intra- sowie interorganisational ausgebildet ist bzw. wird. Das wiederum erscheint höchst voraussetzungsvoll, weil insbesondere organisationale Netzwerkbildungen die jeweiligen Teilinteressen sowie Werte und Einstellungen der an den Netzwerken zu beteiligen Organisationen produktiv und von den Adressaten / Kunden / Gläubigen her vermitteln muss. Dazu eignen sich Kooperationsvereinbarungen, in denen Aufgaben, Zielsetzungen, Mittel, Personal und Entscheidungs- und Steuerungsverfahren beschrieben sind.⁶⁷ Wirksam werden solche kooperativen Netzwerke dann, wenn die Vereinbarungen die Reibungs- und Konfliktflächen der beteiligten Akteure gering halten, sich klar an den Bedürfnissen der Adressaten orientieren und sich daran auch messen lassen. Hier kommt es dann auf das Zusammenspiel der personalen, interaktionalen und organisationalen Dimensionen an. Nicht wenig hängt dann von den Netzwerkkompetenzen der zukünftigen Leitungsteams in den jeweiligen neuen großen Pfarreien ab.

⁶⁷ Vgl. Katrin GLATZEL, *Weder Organisation* (s. Anm. 36), 66: „Letzten Endes lässt sich das Handeln in Netzwerken auf einen Nenner bringen: das Management und Aushalten von Spannungsverhältnissen.“ Glatzel markiert zwei Grundkonflikte / Paradoxien: Konflikte von Kooperation und Wettbewerb sowie Konflikte aufgrund des „doppelten Handlungsrahmens“ mit der widersprüchlichen Logik der individuellen und kollektiven Akteure.

2. Pluralisierende personale Netzwerke in der Spannung von Organisation und Bewegung.

Gegenüber den inter- sowie intraorganisational herzustellenden Netzwerken bleibt der beziehungs- und personenorientierte Netzwerktyp organisational unterbestimmt und kann prinzipiell durch organisationales Handeln nicht vereinnahmt werden. Er findet so oder so statt und bringt seine eigenen Wirkungen hervor, die sich durchaus auch kontraproduktiv zu den gewünschten Effekten der organisierten Netzwerke verhalten können. Auch solche Netzwerkbildungen steigern die Pluralität, wenn sie zu neuen Gruppenbildungen mit eigenen geistlichen, diakonischen, missionarischen Themen führen. Hier sind sicherlich die Kontaktmöglichkeiten von großer Bedeutung: Wer darf mitmachen? Welchen Zugang haben Hauptamtliche?⁶⁸ Diese Art von Netzwerken sind prinzipiell befreit von organisationalen Erwartungen und Vorgehensweisen, sie brauchen keine Mitgliederlisten, keine Arbeitszeitkonten oder Stellenbeschreibungen. Sie sind deshalb bewegungsförmiger als Organisationen, die sich allerdings gerne diese Bewegungsfähigkeit in den organisierten Netzwerken sichern wollen.

V. Pastoraltheologie als interdisziplinäre praktisch-theologische Netzwerktheorie (*Martin Lörsch*)

Der Anspruch einer synodalen Kirchenentwicklung, der von Papst Franziskus von Beginn seines Pontifikats an programmatisch formuliert worden ist, kann nicht folgenlos sein für eine Pastoraltheologie, die dieses Postulat theologisch reflektieren und auf ihre Wirkungen hin praktisch-theologisch beobachten will. Insofern fordern synodale Wege in der Kirche⁶⁹ die Pastoraltheologie heraus, ihr Selbstverständnis als praktisch-theologische Wissenschaft auf den Prüfstand zu stellen und in angemessener Weise fortzuschreiben. Denn eine Pastoraltheologie, die sich als relevant für das Beobachten und Begleiten von synodalen Umsetzungsprozessen mit den dabei entstehenden organisationalen und informellen Netzwerken erweisen will, wird mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Entdeckungen stoßen, die sie in Bezug auf ihr Selbstverständnis, ihre Verortung in der akademischen Wissenschaft, ihren Methodenkanon

⁶⁸ Vgl. Gundo LAMES, Kirche im Netzwerk (s. Anm. 8, 355.

⁶⁹ Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich bei ihrer Vollversammlung in Lingen (Frühjahr 2019) mehrheitlich für einen solchen Weg ausgesprochen. Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Der synodale Weg. Über den aktuellen Stand des Prozesses informiert: <https://dbk.de/themen/der-synodale-weg/> (zuletzt abgerufen am 21.08.2019).

und nicht zuletzt auch in ihren Praxisbezügen kritisch hinterfragen. Dann könnte auf sie selbst auch das Leitmotiv zutreffen, mit dem die Trierische Kirche das Abschlussdokument der Synode im Bistum Trier (2013-2016) überschrieben hat: „heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen“. Diese Synode zielte auf einen Austausch über die prägenden gesellschaftlichen Entwicklungen der Zeit,⁷⁰ eine Verständigung über die strategische Ausrichtung der Ortskirche⁷¹ sowie Empfehlungen für eine diakonisch und missionarische Kirche und die Ausrichtung der Pastoral am Sozialraum der Menschen. In dem durch den Bischof eröffneten Beratungsprozess (gem. c. 460-468 CIC/1983) hat diese Synode der vorab formulierten Forderung entsprochen, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4), zugleich hat sie zu einer deutlichen Komplexitätssteigerung beigetragen. Auf die sich dadurch abzeichnenden Herausforderungen ist die Pastoraltheologie als praktisch-theologische Disziplin bisher unzureichend vorbereitet.

Drei Thesen will ich voranstellen, die in den weiteren Überlegungen entfaltet werden sollen:

- Der aktuelle Diskurs um synodale Wege in der katholischen Kirche in Deutschland und ihre Umsetzung fordert die Pastoraltheologie heraus, ihr Selbstverständnis, den Referenzrahmen ihrer Überlegungen, den Methodenkanon sowie ihre Positionierung in Bezug auf die verfasste Kirche zu überdenken.
- Die Pastoraltheologie hat sich auf den Perspektivwechsel in der Gemeindepastoral hin zu weiten pastoralen Räumen mit netzwerkartigen Kooperationsformen einzustellen. Damit muss sie sich fit machen für die organisationalen und informellen Netzwerke als ihren Forschungsgegenstand. Zugleich muss sie sich der eigenen organisationalen und informellen Netzwerke vergewissern können, da diese auch ihre Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeit wesentlich mit beeinflussen.
- Pastoraltheologie hat auch angemessene Verfahren bereitzustellen, die synodalen Wege in Bezug auf gelungene oder gescheiterte Praxis christlich-kirchlichen Handelns mit den beabsichtigten Wirkungen und den unbe-

⁷⁰ Vgl. BISTUM TRIER (Hg.), heraus gerufen (s. Anm. 2), Anhang: Der Weg der Synode, 1. Prägende Entwicklungen der Zeit, 58-60.

⁷¹ Vgl. Martin LÖRSCH, Zukunft der Seelsorge für eine künftige Sozialgestalt der Kirche. Systemische Strategieentwicklung am Beispiel der Synode im Bistum Trier (2013-2016), in: Erich GARHAMMER / Hans HOBELSBERGER / Martina BLASBERG-KUHNKE / Johann POCK (Hg.), Seelsorge: Die Kunst der Künste, Würzburg 2017, 81-90.

absichtigten Risiken und Nebenwirkungen praktisch-theologisch zu reflektieren und auf die zugrundeliegenden pastoralen Themen hin zu befragen. Dazu eignet sich ein Evaluationskonzept, das mithilfe der Netzwerkanalyse Erträge von Transformationsprozessen auswertet, dem Volk Gottes in einem transparenten Kommunikationsverfahren zur Diskussion stellt und die Voraussetzung schafft, partizipativ eine Verständigung über die anstehenden Konsequenzen herbeizuführen.

Im Folgenden möchte ich diese Thesen entfalten und praktisch-theologisch begründen.

1. Synodale Wege fordern die Pastoraltheologie in ihrem Selbstverständnis heraus

Der aktuelle Diskurs um synodale Wege in der katholischen Kirche und ihre Umsetzung fordert die Pastoraltheologie heraus, ihr Selbstverständnis, den Referenzrahmen ihrer Überlegungen, den Methodenkanon sowie ihre Positionierung in Bezug auf die verfasste Kirche zu überdenken. Denn als Praxis-theorie sollte sie in der Lage sein, strategische Grundentscheidungen der deutschen Kirche und den einzelnen (Erz-)Diözesen bezüglich ihrer Optionen konstruktiv-kritisch zu reflektieren und die daraus gewonnenen Erkenntnisse zu kommunizieren. Die aus der Auseinandersetzung um synodale Wege der katholischen Kirche gewonnenen Erkenntnisse will ich anhand eines Modells darstellen, das sich an der Metapher „Kompass“⁷² orientiert.

⁷² Aufgrund der in der Trierer Diözesansynode und ihrer Umsetzung gewonnenen Erkenntnisse stelle ich dieses praktisch-theologische Kompass-Modell zur Diskussion. Ausführlich habe ich es im Beitrag für die Online-Zeitschrift „futur2“ veröffentlicht. Vgl. Martin LÖRSCH, Die Synode im Bistum Trier als Strategieentwicklungsprozess – Herausforderung für die praktische Theologie, in: <http://www.futur2.org/article/die-synode-im-bistum-trier-2013-2016-als-strategieentwicklungsprozess/> (zuletzt abgerufen am 21.08.2019).

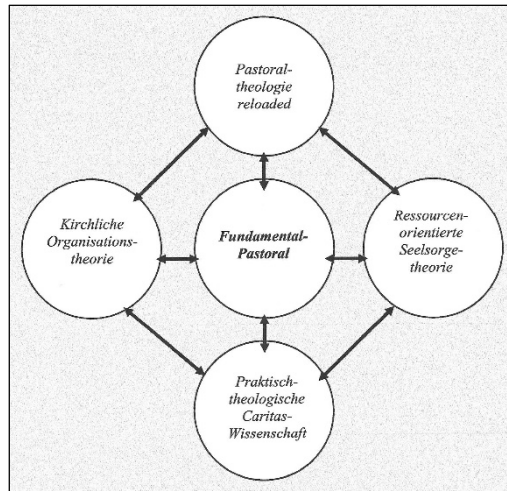


Abb.: Eigene Darstellung

a) Die *Fundamentalph pastoral* bildet den Ausgangs- und Mittelpunkt. Diese reflektiert das Verhältnis von Theorie und Praxis sowie ihre Verortung im Fächerkanon der theologischen Disziplinen, das Verhältnis von Empirie und Theologie, das Zueinander von Seelsorge und Pastoral, das Spannungsverhältnis zwischen der institutionell-organisationalen Dimension und der Kirche als pilgerndes Gottesvolk mit der Reich-Gottes-Zielperspektive in der sakramentalen Verfassung der Kirche, ihre missionarische und diakonische Grundausrichtung usw. Um diese gruppieren sich kreuzförmig vier anwendungsorientierte Dimensionen praktischer Theologie. b) *Ressourcenorientierte Seelsorgetheorie* trägt den Herausforderungen einer pluralen und individualisierten Gesellschaft der Spätmoderne insofern Rechnung, da sie bei den Ressourcen statt den Defiziten und Problemanzeigen der Adressaten ansetzt. Sie ist verortet im Lebensraum und im Handeln suchender und fragender Menschen, von getauften und gefirmten Christen, von Ehren- und Hauptamtlichen. In ihr wird auch die Relation zwischen einer Seelsorge als Grund-

dienst und Querschnittsaufgabe sowie der spezialisierten Seelsorge in Institutionen bearbeitet. c) *Praktisch-theologische Caritas-Wissenschaft*⁷³ ist der christlichen Soziallehre verpflichtet und greift zurück auf soziologische und sozialwissenschaftliche Netzwerktheorien und das Netzwerkmanagement⁷⁴. Eine Orientierung der Pastoral am Sozialraum⁷⁵ der Menschen kann mit dieser praktisch-theologischen Dimension angemessener und zielorientierter für die künftigen Veränderungsprozesse zugänglich gemacht werden. d) *Kirchliche Organisationstheorie*: In diesem Segment sind die für fundamentale Veränderungsprozesse zentralen Theorien wie Strategieentwicklung, Steuerungs- und Interventionstheorie usw. verortet. Mit ihr nimmt die Pastoraltheologie zugleich eine prophetisch-kritische Position ein, wenn kirchliche Strategie- und Organisationsentwicklung theologievergessen ihre Ziel-Mittel-Relation aus dem Blick verliert, d. h. wenn der Aspekt „Kirche als pilgerndes Volk durch die Geschichte“ (vgl. LG 1-17 sowie GS 1 u. a.) gefährdet oder dieses Spannungsverhältnis einseitig aufgelöst wird. e) *Pastoraltheologie reloaded?! – Da in diesem „Kompass-Modell“ alle fünf Dimensionen relational und somit systemisch verschränkt aufeinander bezogen sind, hat dieser Ansatz auch weitreichende Konsequenzen für die klassischen Handlungsfelder (Gemeindepastoral, Sakramentenpastoral, Kranken- und Trauerpastoral...): Diese werden sich im Sinne des „reloaded“ transformieren, da sie durch die Impulse der anderen Dimensionen stimuliert werden.*

Das zur Diskussion gestellte Modell versteht sich als Impuls zur Fortschreibung der Pastoraltheologie im Horizont synodaler Kirchenentwicklung. Es soll praktisch-theologische Perspektiven im Umgang mit komplexen Situationen der Spätmoderne angesichts gesellschaftlicher Beschleunigung eröffnen, auf die sich eine zeitsensible Kirche einstellen muss.

2. Pastoraltheologie als interdisziplinäres praktisch-theologisches Netzwerk

Während im ersten Abschnitt der Blick auf neue Anforderungen an die Pastoraltheologie gerichtet war, verstehen sich die folgenden Überlegungen als

⁷³ Vgl. Papst BENEDIKT XVI., Enzyklika DEUS CARITAS EST. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (25.12.2005), Bonn 2006; Klaus BAUMANN (Hg.), *Theologie der Caritas* (s. Anm. 53).

⁷⁴ Vgl. Herbert SCHUBERT, *Netzwerkmanagement. Koordination von professionellen Vernetzungen*, Wiesbaden 2008.

⁷⁵ Vgl. Ulrike KOSTKA/ Peter NEHER, *Caritas in den neuen pastoralen Räumen in: DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hg.), Neue Caritas. Jahrbuch 2010, Freiburg i. Br. 2009, 27-31; BISTUM TRIER (Hg.), heraus gerufen (s. Anm. 2), 26f. mit Anm. 16; 44-49.56.*

Reflexion meines Werdegangs und meines Selbstverständnisses als Hochschullehrer. Was hat sich als hilfreich und zielführend erwiesen, den heterogenen Erwartungen an diese Disziplin Rechnung zu tragen? Die Antwort lässt sich im Begriff „interdisziplinäres praktisch-theologisches Netzwerk“ auf den Punkt bringen und in der Erkenntnis zusammenfassen: Aufgrund eigener heterogener Vernetzungen konnte ich mein Fach im Sinne eines interdisziplinären praktisch-theologischen Netzwerkes profilieren. Dabei besteht die Leistung vor allem darin, in der Verknüpfung von Praxis und Theorie heterogene organisationale und informelle Netzwerke zu pflegen, wechselseitig aufeinander zu beziehen sowie diese netzwerktheoretisch zu reflektieren. Das sind zum einen:

– *Informell-biographische Netzwerke*: Sie umfassen familiäre, freundschaftliche, kollegiale, berufliche und sonstige Kontakte im Sinne von schwachen und starken Beziehungen. Diese Netzwerke sind für den Wissenschaftsbetrieb intransparent, sie erschließen sich narrativ aufgrund einer Initiative des Akteurs oder mithilfe einer egozentrierten Netzwerkanalyse.

– *Organisationale Wissenschaftsnetzwerke*: Zu ihnen zählen vor allem interdisziplinäre Kontakte in der eigenen Fakultät, vor allem der praktisch-theologischen Fächergruppe, zu den anderen Fachbereichen der Universität vor Ort oder an anderen Standorten. Weitere Netzwerke entstehen z. B. im Rahmen geplanter, laufender, abgeschlossener Kooperationen und Projekte mit Institutionen und Organisationen auf diözesaner, überdiözesaner oder weltkirchlicher Ebene, mit dem Caritasverband, mit unterschiedlichen staatlichen Stellen, den ökumenischen Partnerkirchen, mit Stiftungen, zivilgesellschaftlichen Gruppen und Initiativen usw.

Damit können die divergierenden (und nicht selten konkurrierenden) Rollen als Pastoraltheologe, Seelsorger, Akteur in unterschiedlichen pastoralen Feldern sowie als wissenschaftlicher Beobachter und Berater auf der kirchlich-organisationalen Ebene, von interaktionalen und gemeindlichen Kommunikationsprozessen sowie von Erlebnissen und religiösen Erfahrungen auf der personalen Ebene ansichtig gemacht und einer Metareflexion unterzogen werden. Daher werbe ich dafür, die Pastoraltheologie konzeptionell als interdisziplinäres praktisch-theologisches Netzwerk fortzuschreiben und Praxis und Empirie, Theologie und Kulturwissenschaften sowie heterogene beruflich-professionelle Kontakte in die Wissenschafts-Community in Verbindung mit den eigenen biographischen Netzwerken einzubringen.

Dieser Ansatz, in netzwerkförmigen Kategorien zu beobachten und praktisch-theologisch zu reflektieren, erweist sich als hilfreich, z. B. beim Kultur-

wandel kirchlicher Einrichtungen in der stationären Altenhilfe und ihrer Profilierung als Ort von Kirche sowie in vielfältigen Initiativen der internationalen Pilgerbewegung mit ihren heterogenen Ausdrucksformen und Motivbündeln.⁷⁶ In diesen Feldern ist das Denken in Netzwerkkategorien bereits selbstverständlich. Vor allem aber der Perspektivwechsel in der Gemeindepastoral⁷⁷ vom eher statischen Pfarrei-Gedanken zu dynamischen und sozialraumorientierten Netzwerkformaten fordern die Pastoraltheologie heraus, wenn sie sich als kompetent für die heterogenen organisationalen und informellen Netzwerke erweisen will. Dabei kommen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen nicht umhin, sich ihrer eigenen organisationalen und informellen Netzwerke⁷⁸ zu vergewissern, das erkenntnisleitende Interesse zu überdenken sowie über deren Relevanz für die eigene praktisch-theologische Theorie Rechenschaft abzulegen.

Anhand der Umsetzung der Synodenergebnisse im Bistum Trier lässt sich der Ertrag dieses Anforderungsprofils bereits belegen. Eine wichtige Zäsur stellt die Überführung der bisherigen Pfarrstruktur mit über 800 kirchenrechtlich eigenständigen Pfarrstellen in 35 pastorale Großräume (Pfarrei der Zukunft) in der kurzen Zeitspanne 2020-2022 dar. Wenn diese gemäß des dritten Perspektivwechsels „Weite pastorale Räume einrichten und netzwerkartige Kooperationsformen verankern“ mit einer konsequent sozialräumlichen Logik⁷⁹ zu denken und zu realisieren sind, ist die Pastoraltheologie gut beraten, sich dazu kongruent als interdisziplinäres praktisch-theologisches Netzwerk zu profilieren.

⁷⁶ Vgl. Markus GAMPER / Martin LÖRSCH, Pilgern und Wallfahren – Ausdruck zeitgenössischer Spiritualität und Religion? Eine Vergleichsstudie zwischen Pilgern auf dem Jakobusweg nach Santiago de Compostela und Heilig-Rock-Wallfahrt in Trier, in: ST. JAKOBUSBRUDERSCHAFT TRIER (Hg.), Abenteuer Pilgern. Ein populäres Thema interdisziplinär erforscht, Würzburg 2017, 229-267.

⁷⁷ Vgl. Matthias SELLMANN, Von der „Gruppe“ zum „Netzwerk“. Große pastorale Räume als Chance für eine durchbrechende Vielfalt kirchlicher Sozialformen, in: AnzSS 119 (3/2010) 219-230.

⁷⁸ Vgl. Christian STEGBAUER / Roger HÄUSSLING (Hg.), Handbuch Netzwerkforschung, Wiesbaden 2010, 57-234: Kap. 3 „Einführung in das Selbstverständnis der Netzwerkforschung“.

⁷⁹ Vgl. BISTUM TRIER, heraus gerufen (s. Anm. 2), 26; Martin LÖRSCH, Kirche im Sozialraum, in: Valentin DESSOY / Gundo LAMES / Martin LÄTZEL / Christian HENNECKE (Hg.), Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2014, 328-339.

3. Systemische Evaluation und Netzwerkanalyse

Ein zentrales Merkmal dieses pastoraltheologischen Entwurfs besteht darin, tiefgreifende und komplexe Veränderungsprozesse unter Einbeziehung von Netzwerkanalysen zu evaluieren. In Bezug auf die vorgestellten synodalen Wege wird die Pastoraltheologie darauf aufmerksam machen, diese von ihren beabsichtigten Wirkungen her und den vorab formulierten Zielfotos zu konzipieren und von Anfang an ihre Evaluation am Ende des Weges verbindlich zu vereinbaren. Dieser Leitgedanke soll in den weiteren Ausführungen entfaltet werden. Akteure, die für die Planung und Umsetzung von Transformationsprozessen verantwortlich sind, werden diese Prozesse in der Regel in chronologischer Schrittfolge von der Gegenwart als Ausgangspunkt und dem jeweiligen Bedingungsfeld zugleich her konzipieren und mithilfe der Prozesslogik auf Zukunft hin entwerfen. Demgegenüber wird eine organisationstheoretisch orientierte Pastoraltheologie dafür werben, diesen Prozess in umgekehrter Richtung vom Zielpunkt und mithilfe einer Evaluation von der erwarteten Zukunft her zu modellieren. Damit werden von Anfang an die beabsichtigten und unabsichtlichen Wirkungen bei der Umsetzung synodaler Verständigungsprozesse und strategischer Wegentscheidungen⁸⁰ versprochen. Diese rücken so ins Blickfeld der gemeinsamen Beobachtung der von der Veränderung Betroffenen und der Entscheidungsträger. Dieses Verfahren kann dazu beitragen, Erfolg und Misserfolg der Mühen intensiver Beratungs- und Entscheidungsprozesse sowie ihre Umsetzung daran zu messen, ob sie sich für die heterogene Adressatengruppen und die Akteure im Sinne der „Freude des Evangeliums“ (EG 1) als relevant und zukunftsfähig erweisen. Ablesen kann man z. B. die Fruchtbarkeit des synodalen Aufbruchs daran, dass an vielen Orten und in unterschiedlichen Lebenswelten beheimatete Orte lokaler Kirchenentwicklung, (Basis-) Gemeinden und Projektinitiativen dadurch Wirkung zeigen, dass sie netzwerkförmig miteinander in Verbindung stehen und gemeinsam das Reich Gottes bezeugen.⁸¹

Unter Evaluation verstehe ich eine Vielzahl von Untersuchungsinstrumenten zur Selbst- und Fremdbeobachtung in und von Organisationen, z. B. im Rahmen einer Strategieentwicklung. Wie bei einer Ellipse sind die Untersuchungen auf zwei Brennpunkte hin auszurichten: ein vergewissernd-si-

⁸⁰ Vgl. Reinhart NAGEL/ Rudolf WIMMER, Systemische Strategieentwicklung, Stuttgart 2009; Leo BAUMFELD / Richard HUMMELBRUNNER / Robert LUKESCH, Instrumente systemischen Handelns, Wiesbaden 2014.

⁸¹ Vgl. BISTUM TRIER, heraus gerufen (s. Anm. 2), 12f.

chernder und ein entwicklungsorientierter Pol. Zum ersten zählen die Überprüfung der Zielerreichung, der Umsetzung der vereinbarten Maßnahmen und der erreichten Qualitätsstandards. Zum zweiten eine Plausibilisierung und die Motivierung für die anstehenden nächsten Schritte aufgrund der präsentierten Untersuchungsergebnisse. Eine Besonderheit von Evaluationen, die im Rahmen kirchlicher Strategie- und Organisationsentwicklung zum Einsatz kommen, stellt die sakramentale Grundgestalt der Kirche dar (vgl. LG 8). Somit ist diese Dimension der Kirche als Grundsakrament (Otto Semmelroth, Karl Rahner) mit ihren vier Wesenseigenschaften (vgl. *Notae Ecclesiae*) als die auf ihre Herkunft verweisenden Heilszeichen und als anzustrebendes Anforderungsprofil konstitutiv in das Prüfverfahren zu integrieren. Damit können die Ergebnisse der Evaluation zugleich zu einem geistlichen Reformprozess im Sinne der „*ecclesia semper evangelizanda*“ (EN 15) beitragen. Die Evaluation stellt sich in den Dienst ihrer Umkehr und geistlichen Erneuerung⁸². Angesichts der Versuchbarkeit der Kirche, der Fehlerhaftigkeit ihrer Mitglieder und Leitungskräfte und der Schuldgeschichte insgesamt nehmen derartige Evaluationsmaßnahmen eine nicht zu unterschätzende Kontroll- und Entwicklungsfunktion für die Kirche als Volk Gottes unterwegs war. Denn solange sie pilgernd durch die Geschichte unterwegs ist und noch nicht ihr endzeitliches Ziel erreicht hat, bedarf Kirche der Kurskontrolle und -korrektur, um ihre eigentliche Identität und Sendung nicht zu gefährden.

Aufgrund der vorgelegten Konzeption und den theologischen Überlegungen sind auch Missverständnisse und Fehlformen der Evaluation kritisch in den Blick zu nehmen: Eine Vorstellung von totaler Kontrolle verbietet sich mit Blick auf die Konzilsekklesiologie. Auch das Verständnis eines intransparenten Herrschaftsinstruments und Machtmittels in den Händen der jeweiligen Kirchenleitung ist zurückzuweisen. Evaluation darf (oder soll) auch nicht als Feigenblatt für bereits vorab getroffene Entscheidungen dienen, um mit tendenziös interpretierten Evaluationsergebnissen den Status-quo zu sichern und Veränderungen zu verhindern.

Das Abschlussdokument der Diözesansynode von Trier benennt im sechsten Kapitel („Einen neuen Anfang wagen und Kurs halten“) drei Merkmale, denen sich das Bistum bei seiner Umsetzung verpflichtet: Glaubwürdigkeit, Qualität und Verbindlichkeit.⁸³ Um den Grad der Realisierung der in der Sy-

⁸² Vgl. Martin LÖRSCH, *Kirchen-Bildung* (s. Anm. 65), 269-288.

⁸³ Vgl. BISTUM TRIER, *heraus gerufen* (s. Anm. 2), 38f.

node formulierten Maßnahmen und Empfehlungen angemessen zu überprüfen, bedarf es eines Evaluationskonzepts,⁸⁴ das diese Merkmale explizit thematisiert und in die - in den Perspektivwechseln formulierten - Reformvorhaben operationalisiert.

Neben den erstgenannten Perspektivwechseln „Vom Einzelnen her denken“ und „Charismen vor Aufgaben in den Blick nehmen“ mit einer stärker personalen Ausrichtung akzentuieren der dritte und vierte Perspektivwechsel die organisationale Dimension der Trierischen Ortskirche und der Kirche vor Ort in 35 großen pastoralen Räumen. Diese heißen: „Weite pastorale Räume einrichten und netzwerkartige Kooperationsformen verankern“ und „Das synodale Prinzip bistumsweit leben.“⁸⁵ Um diese angemessen auszuwerten, bedarf es der interdisziplinären Kooperation mit Disziplinen, die in der Lage sind, die Veränderungen in der Sozialgestalt der Kirche orientiert an diesen Perspektivwechseln mit Hilfe der Netzwerkanalyse⁸⁶ zu evaluieren.

Mit diesen Überlegungen komme ich zum Schluss meiner Ausführungen. Sie verstehen sich als Versuch einer Pastoraltheologie, die gleichermaßen die personale, interaktionale und organisationale Dimension von Entwicklungs- und Veränderungsprozessen beobachten und praktisch-theologisch reflektieren kann. Angesichts der in den letzten Abschnitten beschriebenen Herausforderungen, auf die sich diese praktisch-theologische Disziplin in Zeiten des Umbruchs und der Krise zu verhalten hat, spricht vieles dafür, die Pastoraltheologie konzeptionell als interdisziplinäre praktisch-theologische Netzwerktheorie zu begreifen und wissenschaftstheoretisch wie pastoralpraktisch fortzuschreiben. Interdisziplinäre Kooperationen eröffnen auch für die Evaluation die Möglichkeit, die am Ende des letzten Abschnitts erhoffte Fruchtbarkeit des synodalen Aufbruchs mit Hilfe unterschiedlicher Instrumente der Netzwerkanalyse auszuwerten und damit auch die gemeinhin verborgenen Dimensionen und einen relevanten Teil der personenbezogenen Netzwerke

⁸⁴ Als Synodale muss ich selbstkritisch feststellen, dass ein solches Evaluationskonzept bisher noch aussteht. Dem Abschlussdokument fehlt ein siebtes Kapitel mit der Erläuterung und Vereinbarung einer Evaluation der Synodenbeschlüsse und ihrer Umsetzung. Ohne die Verständigung eines angemessenen, d. h. synodal-partizipativen Verfahrens (incl. eines konkreten Ziel- und Zeitrasters) bleibt dieses anspruchsvolle Dokument der Trierischen Kirche als Ertrag eines einzigartigen Beratungsprozesses der deutschen Kirche unvollständig. Vgl. Martin LÖRSCH, Die Synode im Bistum Trier (s. Anm. 73).

⁸⁵ Vgl. BISTUM TRIER, herausgerufen (s. Anm. 2), 14-23.

⁸⁶ Einen Überblick über Ansätze und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkanalyse gibt u. a. Christian STEGBAUER (Hg.), Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie. Ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften, Wiesbaden ²2010.

ansichtig zu machen und als eine (nicht zu vereinnahmende) Inspiration für die Kirchenentwicklung zu würdigen. Dann könnte sich der synodale Weg als Einladung erweisen, in den deutschen (Erz-)Diözesen mit ihren unterschiedlichen pastoralen Topographien eigene Prozesse lokaler Kirchenentwicklung, (Basis-)Gemeinden und Projektinitiativen zu initiieren, die Menschen und Gruppen in ökumenischer Verbundenheit netzwerkförmig miteinander in Verbindung zu bringen, um in säkularer Gesellschaft das Reich Gottes zu bezeugen.

HERIBERT WAHL

Heilsame Begegnung

Seelsorge aus pastoralpsychologischer Perspektive*

Abstract: Instead of discussing a variety of conceptions of pastoral care the author presents a contemporary model developed in contact with modern psychoanalytic self-development and object relations psychology. The pastoral plausibility of such a strictly relational issue will be shown as well as the necessity for pastoral workers to adopt an empathic attitude during their education and their whole professional lives. In doing so, they will facilitate a „curative encounter“, a subject-to-subject relation in the Spirit of Jesus.

Gegenwärtig existieren zahlreiche, unterschiedliche Seelsorge-Konzepte. Doris Nauer hat sie 2001 zusammengestellt. Sie zählte damals 29 Ansätze auf, ohne Anspruch auf Vollständigkeit.¹ In einer dieser vielen Schubladen wird sich für jeden etwas finden; mancher findet sich auch nicht richtig einsortiert (z. B. ich selbst). Auf diese Vielfalt gehe ich nicht ein, sondern stelle exemplarisch ein neueres Modell zur Diskussion, das ich aus der Begegnung der Praktischen Theologie mit der psychoanalytischen Selbstpsychologie entwickelt habe.² Seelsorge findet freilich nicht in einer zeitenthobenen Sphäre statt, sondern wird immer durch kulturelle, kirchliche und biographische Kontexte (mit)geprägt.

1. Gewandelte Seelsorge- und Ausbildungs-Verhältnisse

Schaute man vor fünfzig Jahren pastoralpsychologisch auf das Verhältnis Seelsorgende / Ratsuchende, so standen das Machtgefälle und Autoritätsprobleme im Vordergrund: Zwischen Führen und Gehorchen, Fremdbestimmung und Selbst-Behauptung ging es – tiefenpsychologisch gesehen – oft um „ödpale“ Auseinandersetzungen mit autoritären „Vater“-Figuren; zu ihr zählte die Rolle des Priesters oder Pfarrers ebenso wie die des Lehrers, Meisters, Vorgesetzten.

* Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag (13.03.2018) bei der 46. Fachtagung Kirche im Justizvollzug (Kath. und Evang. Gefängnisseelsorge in Deutschland): „Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Als SeelsorgerIn im Gefängnis“ in Wiesbaden-Naurod.

¹ Vgl. Doris NAUER, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001.

² Vgl. Heribert WAHL, Symbolische Erfahrung; umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie, in: Wege zum Menschen 51 (1999) 447-462; DERS, LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral, Münster 2008.

Frauen im ordinierten Amt gab es auch im evangelischen Raum kaum. In Psychologie und Pädagogik dominierte – der damaligen Kultur entsprechend – das Konfliktmodell. Von Freud her sah man den Autoritätskampf in Familie, Schule, Gesellschaft als nach außen verlegte Seelenbühne. Auf ihr schlug sich das rebellierende Ich mit den Versagungen und Einschnürungen durch gesellschaftliche und kirchliche Moral herum. Die seelischen Über-Ich-Konflikte und Schuldgefühle konnten, auf dem klassischen Weg der „Übertragung“, auf äußere Vertreter projiziert und mit diesen ausgefochten werden. Im Raum der Kirche war das natürlich nicht prinzipiell anders, nur wurde es unter der Decke gehalten und rationalisiert, etwa durch eine patriarchale Auslegung der Hirtenmetapher,³ der priesterlichen Rolle oder des Pfarrer-Amtes: In all seiner Strenge meint es der Seelenhirte letztlich immer nur gut; sich ihm zu widersetzen, hieße Gott selbst „beleidigen“.

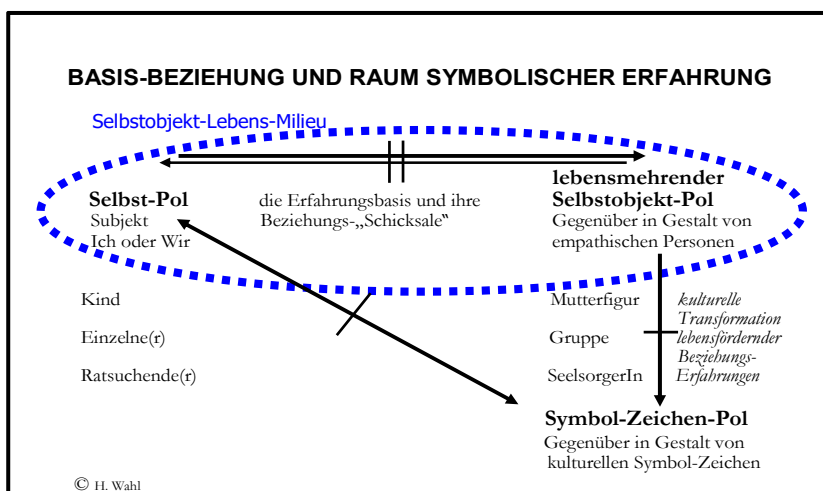
In einer weithin „vaterlosen Gesellschaft“ (Alexander Mitscherlich) – buchstäblich wie metaphorisch vater-los! – erledigt sich diese Problemlage keineswegs von selbst; sie wird eher erschwert. Das klassische, normative Entwicklungskonzept dahinter, das die Kultur und Sozialisation auch in der Kirche lange dominierte, versagt immer mehr und ist auch empirisch nicht mehr gestützt. Es sah pädagogisch wie psychologisch vor, dass Menschen von klein auf umso eher zu lebensstüchtigen Charakteren heranwachsen, je entschiedener sie die unvermeidbaren Trennungs- und Ablösungskonflikte aktiv durchkämpften. Die markanten Autoritätsfiguren (elterliche, schulische wie kirchliche) hatten die Aufgabe, jede autonome Bestrebung frühzeitig zu kanalisieren (Charakterformung durch „Brechen des Eigenwillens“). Sich auf Übertragungskämpfe um Macht, Autorität, Autonomie einzulassen, also die angetragene Rolle hilfreich zu übernehmen und miteinander auszutragen – dieser Chance stand gewöhnlich die überhöhen- de Idealisierung und Verklärung gerade priesterlicher Amtsträger strikt entgegen. Dieses alte Modell stieß immer mehr an seine Grenzen.

2. Ein verändertes Entwicklungsmodell: „Leben mehren“ – die grundlegende Selbstobjekt-Funktion

Erst allmählich merkten einzelne Psychoanalytiker, wie etwa Heinz Kohut, der Begründer der Selbstpsychologie, aber auch der Kindertherapeut Donald W.

³ Vgl. die einschlägigen Arbeiten von Hermann STEINKAMP, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999, und Hermann STENGER, *Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Gift und Mitgift biblischer Bilder*, Innsbruck 2000.

Winnicott, dass sich mit veränderten soziokulturellen Hintergründen auch psychische Verhältnisse veränderten – und damit die Art seelischer Entwicklungsstörungen, Krisen und Krankheiten. Erst als sie auf solche Veränderungen in ihren Behandlungen wirklich *empathisch* reagierten, konnten sich auch die Vorstellungen und Konzepte von gelingender menschlicher Entwicklung entsprechend verändern. Statt der pathogenen (Trieb- und Über-Ich-)Konflikte treten nun die Entfaltungsmöglichkeiten des Selbst bzw. deren vielfältige Störungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit: Was braucht unser initiales Selbst für ein Umfeld, damit es – mit passender Unterstützung – sich phasengemäß aufbauen und entwickeln kann? Was behindert und stört diesen Aufbauprozess? Mit der Frage nach den wirklich vitalen Bedürfnissen sind ja Konflikt, Streit und Scheitern in der menschlichen Entwicklung nicht verschwunden; sie werden nur neu und anders gewichtet.



Die Skizze bildet schematisch die Grundstruktur ab, wie die Psychoanalyse des Selbst und seiner frühesten Entwicklungsschicksale die vom Beginn des Lebens an notwendige, alles Weitere prägende, fundamentale Beziehung konzipiert: als wechselseitiges Geschehen zwischen den beiden Polen des (rudimentären) *Selbst* (z. B. Baby) und eines ihm verfügbaren *Gegenübers* (z. B. Mutterfigur). Heinz Kohut⁴ hat für diesen zweiten Pol den dichten Begriff „*Selbstobjekt*“ geprägt, um die unabdingbare, lebensmehrende Grundfunktion in ihrer Dialektik zu fassen: ein empathisches, verlässlich antwortendes Gegenüber, das wir für unsere „Selbst“-

⁴ Vgl. Heinz KOHUT, Die Heilung des Selbst, Frankfurt/Main 1976.

Werdung unbedingt brauchen. Als Vor-Gabe, die wir uns nicht durch irgendwelche Leistungen erst verdienen müssen, stellt es sich uns uneigennützig und souverän, mit all seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten als bereits entwickeltes Selbst – also gerade nicht „selbstlos“! – zur Verfügung.

Dieses Gegenüber übt zunächst für das Kleinkind wichtige Lebensfunktionen stellvertretend aus. Während z. B. die Mutter selbst anfangs weder in ihrem Subjektsein noch als fremdes „Objekt“ wahrgenommen wird, führt die kontinuierliche Interaktion zwischen beiden – bei allen unvermeidlichen Brüchen und Störungen – zu wachsender wechselseitiger Anerkennung und Bestätigung. Je mehr das Selbst des Kindes in dieser Beziehung befähigt und ermächtigt wird, in seine Potenziale und Erfahrungen hineinzuwachsen, desto stärker kann es allmählich sein (Selbstobjekt-)Gegenüber, die Mutter, als eigenständige Person mit eigenen Bedürfnissen und Ansprüchen erkennen und gelten lassen.

Falls diese Beziehung (mehr oder weniger, nie perfekt!) sich immer wieder auf einem neu „passenden“ Niveau einpendeln und aufeinander abstimmen lässt, können sich im weiteren Lebenszyklus die jeweiligen Fähigkeiten von Selbst wie Selbstobjekt – je nach Entwicklungsstand und Bedürfnisausprägung – herausbilden. Immer aber bleibt, nach diesem Verstehensmodell, ein grundlegendes, im Lauf des Lebens noch wachsendes Bedürfnis nach *Verbundensein* („connectedness“), nach einem gerade jetzt „stimmigen“, das Leben mehrenden Gegenüber lebendig, bis ins hohe Alter und ins Sterben hinein, „von der Wiege bis zur Bahre“.

Nicht allein für die (auch empirisch gut erforschten) frühesten, grundlegenden Lebenserfahrungen in der Mutter-Kind-Beziehung, sondern auch für „normale“ erwachsene Kontexte wie Erziehung, Bildung oder Partnerschaft erhält somit unser menschliches Urbedürfnis und das *lebenslange* Angewiesensein auf ein tragendes und stützendes, das Leben förderndes wie auch herausforderndes Gegenüber zentrale Wichtigkeit. Dies gilt in besonderem Maße auch für die pastorale Wirklichkeit: für die Seelsorgerin und die ihr Anvertrauten, für den spirituellen Begleiter und die von ihm Begleiteten. In dem Maß, als eine tragende Beziehung, ein wirkliches Miteinander und ein echter Austausch entsteht, erfährt auch hier das zuerst nur gebende Selbstobjekt (der Seelsorger) seinerseits eine tiefe Bestätigung und Freude und sieht sich zunehmend selber wahr- und ernstgenommen: als *eigenes* Selbst mit eigenen Interessen, Bedürfnissen und auch Rechten. Dieser Aspekt ist nicht nur gegenüber einem überfordernden Mutter-Ideal entlastend, sondern auch im Blick auf die pastorale Berufszufriedenheit von Frauen wie Männern wichtig. Wie jede Mutter nicht in ihrer Rolle aufgeht, so dürfen auch die Seelsorgenden – auch die geweihten Priester! – nicht darauf reduziert werden, sondern müssen ihr eigenes Selbstsein entwickeln und pflegen

(Stichwort „Empathie mit sich selbst“). Deshalb ist auch die kirchlich gern gebrauchte Redewendung „selbstlos“ so kopflos.

3. Lebensfördernde Beziehungen („lifegiver“)

Bisher am besten untersucht und dargestellt ist diese zentrale Beziehung neben der Mutter-Kind-Beziehung am *therapeutischen* Verhältnis: Die Psychotherapeutin übernimmt stellvertretend die Rolle eines empathischen Selbstobjekts als personales seelisches Heil-Mittel, so wie die Mutterfigur als frühkindliche Entwicklungshelferin wirkt. Als griffigeres Wort für den zunächst vielleicht sperrig wirkenden Begriff „Selbstobjekt“ spreche ich, in Anlehnung an Neville Symington⁵, vom „lifegiver“: diejenige Person, die – in vielfältigen Formen – Leben schenkt, fördert und voranbringt, stimuliert und anregt, mehrt und schützt, aber auch kritisiert und in Frage stellt.

Es liegt auf der Hand, dass wir Menschen in unseren Kulturen vielfältige Ausgestaltungen dieser Grundrelation erfunden haben, um ihre dem Leben dienende, „biophile“ Funktion (Erich Fromm) jeweils passend abzustimmen auf die physischen, psychosozialen und religiös-spirituellen Entwicklungsaufgaben im gesamten Lebenszyklus. Das Modell ist somit nicht nur für die personale Seelsorge-Praxis zentral, sondern umgreift darüber hinaus den gesamten Bereich kultureller Gebilde, wie sie uns in Religion, Literatur, Musik und Bildender Kunst begegnen: Die Grundfunktion von „lifegivers“ kann, neben Personen, auch von erfahrungsgesättigten *Symbol-Zeichen* ausgeübt werden, die in ihrer kulturell ausgeprägten Gestalt menschliches Leben fördern und bereichern können (vgl. in der obigen Skizze den nach unten weisenden Pfeil rechts: Transformation in „Symbol-Zeichen“).

Die Voraussetzung dafür ist natürlich, dass *in* diesen Zeichen – etwa in künstlerischen, liturgischen oder sakramentalen Zeichenhandlungen – entsprechende, positive lifegiving-Erfahrungen von anderen Menschen, aus anderen Zeiten und Generationen kulturell verarbeitet, transformiert und ästhetisch oder rituell⁶ verdichtet sind (Stichwort: Tradition). In der lebendig ergreifenden Begegnung mit ihnen (z. B. einem Psalm oder Lied, einem Gedicht, Theaterstück oder Bild, einem Ritual, einer liturgischen Feier oder einem Gebet) kann

⁵ Vgl. Neville SYMINGTON, *Emotion and Spirit. Questioning the Claims of Psychoanalysis and Religion*, London 1998.

⁶ Vgl. dazu jetzt den Entwurf des Bonner Liturgiewissenschaftlers Andreas ODENTHAL, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes*, Stuttgart 2019.

der in diesen Traditionen „eingefrorene“ Erfahrungsgehalt für die Lebensmehrung heute „auftauen“, jetzt wieder „flüssig werden“ (Stichwort: Situation). Er kann genau dann, wenn die neue Selbstobjekt-Passung mit meinem Selbst hier und jetzt zustande kommt, *symbolisch*, d. h. wirklich und neu, im *signum efficax*, im performativen Symbol-Zeichen des Glaubens, von mir erfahren werden.

4. Leben mehren: empathische Grundkompetenz auch in der Seelsorge-Beziehung

Ich schlage vor, sowohl die unmittelbare, direkte Seelsorge-Beziehung wie auch das ganze pastorale Umfeld von dieser Warte aus zu betrachten, etwa den gesamten fachlichen und persönlichen Kontext in einem Krankenhaus, in der Jugendarbeit, in religiöser Erziehung und Bildungsarbeit, in Beratung, spiritueller Begleitung und diakonischem Engagement. Dazu gehört die Arbeit in einem Team, aber auch das soziale Umfeld wie der Kontakt mit Angehörigen und Familien. Auch eine Gruppe bzw. Gemeinschaft vermag ja unter günstigen Umständen lebensfördernd zu wirken. Schließlich verweist die gepunktete Ellipse in der obigen Skizze auf ein *empathisches Milieu*, das sich (hoffentlich) bildet und das auch gestaltet werden will. Anders als in „christentümlichen“ Zeiten einer Volkskirche ist heute ein solch selbstverständlich geteiltes religiöses (z. B. katholisches) „Milieu“ nicht mehr einfach gegeben, sondern bedarf eigener Bemühungen und ganz neuer Formen.⁷ Das schließt mehr und mehr auch das aufmerksame Heranführen von Kindern, Jugendlichen wie Erwachsenen an die z. T. fremd gewordenen Symbol-Zeichen der Glaubenstradition ein – ein integrales, anspruchsvolles Moment jeder Mystagogie.

Neben allem fachlich-professionellen und organisatorisch-institutionellen Wissen, das hierfür nötig ist, braucht es die personale und soziale Grundkompetenz der seelsorglich Tätigen. Sie sollen durch Aus- und Fortbildung zu ihrer spezifischen pastoralen lifegiver-Beziehung befähigt sein bzw. lebenslang immer weiter befähigt werden. Nur dann kann sich – möglichst optimal auf die Entwicklungsfähigkeiten aller Beteiligten abgestimmt („tuned“) – ein förderliches Lern- und Arbeits-, Lebens- und Glaubensklima ausbilden: ein responsiver, durch die (Selbst)Vorgabe seitens der pastoralen lifegiver eröffneter Lern- und Spiel-Raum (Winnicott), in dem die wechselseitigen Bedürfnisse in kommunikativen Prozessen, auch Streitbar, ausgehandelt werden – gerade im Gefolge von

⁷ Wer an TZI-Arbeit (Themenzentrierte Interaktion nach Ruth Cohn) denkt, mag sich hier auch an den „globe“ erinnern fühlen, der die gesamten Gruppenprozesse in den verschiedensten Kontexten umgreift und prägt.

Modernisierung, Pluralisierung und Digitalisierung. Im günstigen Fall führt das zu persönlicher Verbundenheit, zu Kommunikations- und Teamfähigkeit in der Sache, auch zu neuer Gruppenbildung. Nur so kann überhaupt dem mittlerweile hohen Individualisierungsgrad von Menschen auch im Raum des Glaubens auf förderliche Weise begegnet und entsprochen werden.

Um Missverständnissen zu begegnen: Wie schon Heinz Kohut gegen seine Kritiker anmahnte, ist empathisches Eingehen auf unbefohlene Partner, seien es Kleinkinder oder Ratsuchende oder Leidende, gerade nie ein unverbindlich-sentimentales Nettsein und Alles-Hinnehmen, wie gern unterstellt wird. Was Kohut professionell für die therapeutische Einfühlung einfordert, gilt pastoral wie pädagogisch genauso: Empathie ist ein über längere Zeit methodisch *geschultes* (!) Eintauchen in fremdes seelisches Leben und Erleben, und zwar so „abgestimmt“ (tuned) und „passend“ (fitting), dass man selber als Seelsorgerin weder darin „untergeht“ (das ist die eine Gefahr der Über-Identifizierung und differenzlosen Verschmelzung) noch den Anderen innerlich mit den eigenen Vorstellungen „besetzt“ (das ist die andere Gefahr des Beherrschens und Manipulierens). Damit hindert man den Partner, den Freiraum seines eigenen Lebens zu entfalten und auszuweiten, z. B. in der Unfreiheit einer Krise oder Krankheit. Dazu braucht er die Erfahrung, sich empathisch verstanden und angenommen zu wissen – und zwar in seinen ureigensten Lebensinteressen und -zielen. Denn bekanntlich kann Empathie durchaus auch in feindlicher oder schädlicher Intention eingesetzt werden!

Ein weiteres Missverständnis kann sich nahelegen, wo dieses Seelsorge-Modell harmonistisch verkannt wird: als sei die Leben stimulierende lifegiver-Beziehung immer eitel Sonnenschein – ein absurdes Bild. Denn faktisch werden die komplizierten Abstimmungs- und Aushandlungsprozesse in einer so dichten Beziehung wie der lifegiver-Relation im täglichen Leben von Anfang an ständig gestört und beeinträchtigt, so dass die Verbundenheit immer wieder aggressiv oder destruktiv, traumatisch oder konflikthaft aus der Balance gerät, ja zusammenbricht (s. o. in der Skizze die Pfeile, die Brüche und Störungen markieren!). Die hohe Kunst der Mutter und später der Therapeutin, des Seelsorgers oder Lehrers und auch jedes Lebens-Partners oder Freundes besteht schlicht darin, in der kontinuierlichen „Arbeit am Negativen“ (Hegel), an der faktisch so oft missglückenden und scheiternden Beziehung, immer wieder neu ein verlässliches empathisches Band zu knüpfen, sich miteinander zu verständigen und auf einem neuen Niveau weiterzugehen.

Selbstverständlich spielen auch massive „Übertragungen“ herein, wie sie aus Therapien wie auch im Alltag bekannt sind: Es kommt zu den bekannten „klassischen“ (Mutter- oder Vater-)Übertragungen, die sich aus alten, unabgeholte-

nen Trieb- und Autoritäts-Konflikten speisen und diese neu in Szene setzen. Jedoch finden sich – heute gehäuft – auch andere Formen, die aus schwer beeinträchtiger oder gestörter Selbst-Entwicklung herrühren und die – um nur ein einziges Beispiel anzuführen – priesterliche Seelsorger in eine gottähnliche life-giver-Rolle drängen, die in völlig übersteigter Gestalt erwartet oder eingefordert wird. Der Grund: Ganz archaische Bedürfnisse nach einer idealen Eltern- oder Vorbildfigur haben (persönlich wie institutionell) keine Chance erhalten, sich in realistischen Beziehungserfahrungen halbwegs befriedigend abzubauen, zu wandeln und mit zu wachsen. Auf den evidenten Zusammenhang solcher Verkettungen von pathologischer Idealisierung mit der Problematik sexualisierteren Machtmissbrauchs sei hier nur hingewiesen.

Wo es gelingt, mit Übertragungen konstruktiv und kritisch umzugehen (und wo die Störung nicht zu schwer ist), werden aufs Neue lebensfördernde Lernschritte möglich, wird psychisch und sozial, pädagogisch und pastoral Bewegung möglich, geschieht Selbst-Bildung – übrigens letztlich immer *wechselseitig*, wengleich unterschiedlich, auf beiden beteiligten Beziehungspolen: beim Ratsuchenden wie auch bei der Seelsorgerin, und sei sie oder er noch so sehr ein „Meister“, eine „Meisterin“, und der im Moment Bedürftigere noch so arm dran. Das wusste alle große Seelsorgekunst immer.

5. Rekapitulation und theologische Zuspitzung

Pastoraltheologisch begreife ich Seelsorge im Sinn des doppelten Auftrags Jesu: das Evangelium zu verkündigen und *Kranke zu heilen* (vgl. Lk 10,9 par). Dieser zweite Pol (das Heilen) wird ja, ohne dass das groß problematisiert würde, zu meist einfach übergangen. Der katechetisch-therapeutische Doppelauftrag zielt auch gar nicht (nur) auf Kirche, sondern auf den in ihr spürbaren, heilsamen An- und Einbruch des Reiches Gottes: Das meint jenen schöpferischen Be-Reich, den Gott unter uns wirkt, allen zur Verfügung stellt und mit seinem Leben füllt.

Als besonderer und amtlicher Auftrag ist Seelsorge dann die – in Teilen durchaus erlernbare und entwicklungsfähige – Kunst einer umfassenden, *lebensmehrenden Beziehungsgestaltung* unter Glaubenden und weit darüber hinaus. Sie lebt aus dem Geist Jesu und verwirklicht sich in all den Formen und Lebensfeldern, die vom Evangelium her für das Angebot tragender (Selbstobjekt-)Erfahrungen offenstehen oder zu öffnen sind. Dann reden wir nicht nur von Soteriologie, sondern wirken *soteriopraktisch* oder *redemptiv*.⁸ Dazu braucht es freilich psychosozial

⁸ So formulierte es der Redemptorist Hermann STENGER (†2016), Altmeister der deutschen Pastoralpsychologie, immer wieder.

und kirchlich geeignete Beziehungsnetze und Sozialformen, wie sie gegenwärtig neu zu entwickeln sind (Stichwort: Neue Pfarrstrukturen).

Nach einer summarisch knappen Definition meines Lehrers Hans Schilling geschieht Seelsorge als „*Interaktion Heilsbedürftiger mit Heilsbedürftigen im Geist Jesu*“. Damit ist das fatale und schismatische Gefälle zwischen Klerus und Laien, Oben und Unten, Subjekt und Objekt, Spender und Empfänger prinzipiell überwunden, aber die unterschiedliche Polarität der Rollen, Aufträge und Fähigkeiten in diesem Beziehungsgeschehen noch zu wenig deutlich markiert. Diese Unterschiede nicht wahrhaben zu wollen, käme einer Verleugnung gleich (gerade in eher geschlossenen Systemen, wie es sie auch in kirchenaffiner Form gibt).

Analog zum therapeutisch-beraterischen Paradigma habe ich daher die „normale“ seelsorgliche Beziehung nach jenem asymmetrischen Interaktionsmuster modelliert, das von der modernen Selbstpsychologie wie von der Entwicklungspsychologie der frühesten Mutter-Kind-Systeme (Daniel Stern u. a.) her konzipiert ist: die für jede Identitäts- und Selbstbildung grundlegende *Beziehungsfigur* von „Subjekt mit Subjekt“, genauer: von „Selbstobjekt und Selbst“. Dabei meint – wie gezeigt – der Ausdruck „Selbstobjekt“ jenes uns vor-gegebene Gegenüber, jenen Beziehungspol, auf den wir in unserer Selbst- und Glaubens-Entwicklung zeitlebens angewiesen bleiben. Denn als „lifegiver“ trägt und hält, unterstützt und tröstet, fordert und ermutigt er uns in einer Weise, wie wir es allein aus uns selber grundsätzlich nicht vermögen – von der leiblichen Mutter / Pflegeperson über menschliche Partner und kulturelle Symbol-Zeichen bis zum spirituell-göttlichen „Beistand“ (theologisch: Gnade).

Der Heilige Geist heißt nicht ohne Grund der „Tröster“: Der Paraklet ist der Herbeigerufene und der Beistand, der Helfer und Stellvertreter! Er ist der „Geist, der lebendig macht“ (2 Kor 3,6), was psychogenetisch wie auch pneumatologisch auf die weibliche Form (hebräisch *die* „ruach“) verweist, ja auf ihr fußt: Die Mutterfigur ist ja *die* erste und fundamentale „Herbeigerufene“ und „Trösterin“. Wenn ein Zinzendorf treffend vom „Mutteramt des Hl. Geistes“ sprechen konnte, so wirkt nach Jürgen Moltmann die personal-trinitarische Gemeinschaft dieses Geistes „in ihren weiblichen und mütterlichen Eigenschaften einführend, heilend und befreiend auf Menschen ein“⁹ – das meint genau die (analoge) mütterlich-lebensspendende Selbstobjekt-Funktion des Pneumas!

Diese grundlegende Beziehungsfigur muss also auf jeder Stufe im Lebens- und Glaubenszyklus ihre „stimmige“, passende Transformation finden, um ihre Funktion und Wirkung jeweils adäquat ausgestalten zu können. Dann nur eig-

⁹ Jürgen MOLTSMANN, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes: zur trinitarischen Pneumatologie, in: ThLZ 107 (1982) 710f.

net sie sich praktisch-theologisch, im Dienst der christlichen und kirchlichen Seelsorge beansprucht zu werden, denn sie ist

(1) zwar die exemplarische Beziehungsform am Beginn jedes Lebens, aber gerade deshalb ist und bleibt sie im Lauf der weiteren Entwicklung vielfältiger Differenzierungen und Transformationen fähig wie auch bedürftig: Die primäre lifegiver-Beziehung (Prototyp: Mutter-Kind) mit all ihren Grenzen, all ihrem Ungenügen und Versagen muss sich – in einem lebenslangen Abstimmungs- und Austauschprozess des Zueinander-Passens („fitting together“) – stetig wandeln; andere Personen, Figuren, kulturelle Gebilde und Symbol-Zeichen übernehmen jeweils die (über)lebensnotwendige lifegiver-Funktion gegenüber einem sich wandelnden Selbst.

(2) In diesen Prozessen ermöglicht und vollzieht diese Grund-Beziehung zugleich einen *Gestaltwandel*: Aus der anfänglich einseitigen, nahezu totalen Angewiesenheit des einen Partners auf den anderen wird, über die Festigung des Selbst, allmählich eine *Wechselseitigkeit* möglich, in der die eigenen Rechte und Bedürfnisse auch der Selbstobjekt-Figur (zuerst der Mutter, später der Partner – und gerade auch jedes Seelsorgenden!) anerkannt werden: Wie die Mutter als Person nie in ihrer Mutter-Rolle aufgeht (aufgehen darf), so ist auch – entgegen allen idealistischen Überzeichnungen der Priester-Gestalt (v. a. im 19. und 20. Jahrhundert) – jeder Seelsorger und jede Seelsorgerin für den Pol ihres Selbst- und Subjektseins verantwortlich, soll die eigene Seele keinen Schaden leiden. Vielmehr kann und muss prinzipiell ein *Rollentausch* stattfinden – auch die Seelsorgenden werden in diesem „Gestaltkreis der Liebe“¹⁰ Empfangende, nicht nur Gebende!

Die Skizze auf der folgenden Seite verdeutlicht: Die Grundfigur der Selbstobjekt-Beziehung meint kein in sich geschlossenes System als Selbstzweck; sie öffnet sich prinzipiell in ein immer weitergehendes Geschehen hinein: Aus der ganz und gar „gratis“ ermöglichten (1) wie frei gestalteten Selbstwerdung (2) erwächst eine neue generative Fähigkeit (3), nun für andere zum lebensspendenden und -mehrenden lifegiver zu werden.

(3) In summa stellt diese Beziehungsgestalt – zusammen mit ihrem enormen Transformationspotenzial – anthropologisch wie theologisch eine Grundgestalt dar, die wir im Lauf unserer sog. „Reifung“ nicht abstoßen und hinter uns lassen könnten oder gar müssten. Vielmehr bleiben wir als (heils)bedürftige Wesen lebenslang auf diese „Vor-Gabe“ angewiesen – freilich in jeweils dem Lebensalter angemessenen, „stimmigen“ Ausgestaltungen, wenn das Hauptziel – „Verbin-

¹⁰ Den Begriff verwende ich in Anklang an Viktor VON WEIZSÄCKER.

ding“ (connectedness) zwischen uns Menschen auf möglichst vielen Ebenen, last not least in der Verbindung zu Gott! – gelingen soll. Dann können Begegnungen heilsam werden: im zwischenmenschlichen Kontakt, in Beratung und Heilkunst und besonders in der Seelsorge.

Der "Gestaltkreis" generativer, lebensmehrender Beziehung (lifegiving)

lifegiver-Erfahrung	Selbstwertung	lifegiver-Funktion <small>usw.</small>
Selbstobjekt für mich/uns	ich selbst	Selbstobjekt für andere
ich erfahre fremde Hilfe	ich bilde ein Selbst aus	ich werde fähig, anderen als lifegiver zu dienen
passiv-rezeptiv	rezeptiv-kreativ	aktiv-produktiv
<i>biographisch:</i>		
lebenswichtige lifegiver-Figuren (Mutter, Vater, Familie, peers, Lehrer, Partner, SeelsorgerIn) und helfende Beziehungen	Subjektwertung Identitätsbildung	Empathie, Identifizierungsfähigkeit Autonomie-in-Beziehung
Liebe zu mir	Selbstliebe	Beziehungs- u. Liebesfähigkeit
<i>psychosozial:</i>		
"significant other"	persönliche und soziale Identität	"role taking" Perspektivenübernahme
Gruppe, Institution als lifegiver	Gruppenfähigkeit, Soziabilität	Gruppenleitung, Führungskompetenz
<i>symboltheoretisch:</i>		
ich erfahre transformierte, in Symbol-Zeichen umgestaltete lifegiver-Erfahrungen	Selbstentfaltung Kreativität Selbstkultivierung	Befähigung anderer zu Symbol-Erfahrung und Symbol-Praxis (z.B. Religion, Kunst...)
<i>theologisch:</i>		
Erfahrung ungeschuldeter Gnade (pro nobis)	Rechtfertigung Heiligung	Liebe, Diakonie, Engagement (pro vobis)
neue Schöpfung extra nos des Heils	Erlösung	Befreiung, Heilung

CHRISTOPH OHLY

Vernunft als Gestaltungsmittel des kirchlichen Gesetzes

Die revidierten Normen zur Apostolischen Konstitution „Anglicanorum coetibus“

Abstract: Since their institution following the Apostolic Constitution “Anglicanorum coetibus”, the Personal Ordinariates of former Anglicans have been a remarkable phenomenon illustrating the diversity within the unity of the Catholic Church. Through them, some Anglican traditions concerning liturgy, spirituality and canon law could be integrated into the life of the Church. This essay will discuss the complementary norms to the Constitution, which were updated after ten years. It will ask what ecclesiological insights and concrete experiences found their way into the new norms and to what extent these bear a wider significance for the life of the Catholic Church.

1. Fragestellung

Am 4. November 2009 veröffentlichte Papst Benedikt XVI. die Apostolische Konstitution „Anglicanorum coetibus“, mit der die Errichtung von Personalordinariaten für jene Anglikaner möglich wurde, die in die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche eintreten wollten.¹ Das päpstliche Gesetz war zum damaligen Zeitpunkt vornehmlich eine Reaktion des Apostolischen Stuhls auf die Bitten zahlreicher anglikanischer Christen, die aus unterschiedlichen Gründen nicht individuell, sondern kollektiv, d. h. in Gemeinschaften wie Pfarreien oder Ordensinstituten verbunden, um Aufnahme in die Katholische Kirche baten.

Seither sind zehn Jahre vergangen. Die päpstliche Konstitution hat durch ihre konkrete Umsetzung erkennbare Konsequenzen für das Leben in der Ka-

¹ BENEDIKT XVI., Apostolische Konstitution *Anglicanorum coetibus* (AC) vom 4. November 2009, in: AAS 91 (2009) 985-990, abgedruckt in: AfkKR 178 (2009) 550-555. Dazu CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Normae complementares quoad Constitutionem Apostolicam *Anglicanorum coetibus* (NC), in: Comm 41 (2009) 301-306, abgedruckt in: AfkKR 178 (2009) 555-560.

tholischen Kirche mit sich gebracht. Es wurden Personalordinariate in Großbritannien,² in den Vereinigten Staaten von Amerika (USA)³ und in Australien⁴ errichtet. Das Leben in den Personalordinariaten konnte sich weiter entfalten und stellt heute einen spezifischen Bereich der kirchlichen Sendung in Verbindung mit den anderen Partikularkirchen innerhalb der genannten Territorien dar. Die kanonistische Wissenschaft hat in diesen Jahren sowohl die Apostolische Konstitution als auch ihre Umsetzung mit vornehmlich verfassungsrechtlich orientierten Forschungsbeiträgen begleitet.

Den zehnten Jahrestag der Apostolischen Konstitution nahm die Kongregation für die Glaubenslehre, der innerhalb der Römischen Kurie die Zuständigkeit für die Personalordinariate zukommt⁵, zum Anlass, eine *Relecture* des Gesetzestextes zu vollziehen und eine Aktualisierung der Komplementärnormen zur Konstitution vorzunehmen. Die daraus resultierenden normativen Veränderungen wurden von Papst Franziskus in einer dem Präfekten des Dikasteriums, Kardinal Luis Ladaria SJ, gewährten Audienz vom 8. März 2019 approbiert. Die Komplementärnormen tragen das Datum vom 19. März 2019, dem liturgischen Hochfest des hl. Joseph. Am 9. April 2019 wurden sie der Öffentlichkeit vorgestellt.⁶ Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, worin die Normenkorrekturen konkret bestehen, welche Bedeutung ihnen zukommt und welche Auswirkungen sie für die weitere Entwicklung der Personalordinariate sowie für die Katholische Kirche im Ganzen mit sich bringen können.

² Das *Personal Ordinate of Our Lady of Walsingham* (dt.: Personalordinariat Unserer Lieben Frau von Walsingham; lat.: Ordinarius Personalis Nostrae Dominae Walsinghamensis) wurde am 15. Januar 2011 durch die Kongregation für die Glaubenslehre in Abstimmung mit der Bischofskonferenz von England und Wales errichtet (Errichtungsdekret einsehbar unter www.ordinate.org.uk).

³ Das *Personal Ordinate of The Chair of Saint Peter* (dt.: Personalordinariat Kathedra Petri; lat.: Ordinarius Personalis Cathedrae Sancti Petri) wurde am 1. Januar 2012 durch die Kongregation für die Glaubenslehre in Abstimmung mit der US-amerikanischen Bischofskonferenz errichtet (Errichtungsdekret einsehbar unter www.usordinate.org).

⁴ Das *Personal Ordinate of the Southern Cross* (dt.: Personalordinariat Unserer Lieben Frau vom Kreuz des Südens; lat.: Ordinarius Personalis Nostrae Dominae a Cruce Australe) wurde am 15. Juni 2012 durch die Kongregation für die Glaubenslehre in Abstimmung mit der Australischen Bischofskonferenz errichtet (Errichtungsdekret einsehbar unter www.ordinate.org.au).

⁵ Art. I, § 1 und Art. II AC und Art. 1 NC.

⁶ Nachrichtlich einzusehen unter: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/04/09> (Zugriff: 29.06.2019).

2. Skizze zum Forschungsstand

Der Blick in die Publikationen, die sich seit der Inkraftsetzung der Apostolischen Konstitution „*Anglicanorum coetibus*“ mit den Personalordinariaten ehemaliger Anglikaner befasst haben, bezeugt ein hohes Interesse an dieser neuen Verwirklichungsform von Teilkirchen innerhalb der Katholischen Kirche. Zentrale kirchenrechtliche Fragen sind damit verbunden. Wie sind die Personalordinariate von ihrem Wesen her zu verstehen und wie lassen sie sich in das Verfassungsgefüge der Katholischen Kirche einordnen? Welche plausiblen Vorteile liegen in der Integration zentraler Elemente des anglikanischen Patrimoniums und zwar als liturgisches, theologisches, geistliches und disziplinäres Erbe, das sich gemäß c. 28 § 1 CCEO durch Kultur und geschichtliche Ereignisse entwickelt hat und nun der Kirche als „wahrhaft katholisch“ integriert ist? Welche erkennbaren Nachteile birgt dieses Vorgehen für den ökumenischen Ansatz, der eine sog. „Rückkehrökumene“ vereint und auf die Anerkennung der Vielfalt in einer weiter gefassten Einheit des Glaubens abzielt? Welche Auswirkungen bringt dieses Vorgehen hinsichtlich einer wachsenden Partikularisierung der Katholischen Kirche mit sich?

Eine inhaltliche Systematisierung der Beiträge lässt verschiedene Schwerpunkte in der Auseinandersetzung mit den Fragen deutlich werden. Eine Monographie und verschiedene umfangreiche Textkommentare befassen sich eingehend mit dem Normentext der Konstitution und unternehmen eine generelle sowie spezifisch historisch orientierte Einordnung des Rechtstextes und der Personalordinariate in die Katholische Kirche.⁷ Der nachweislich größte Anteil der Beiträge zielt darauf ab, die Apostolische Konstitution zu-

⁷ Siehe Christian WIRZ, *Das eigene Erbe wahren. Anglicanorum coetibus als kirchenrechtliches Modell für Einheit in Vielfalt?* (= BzMKCIC 63), Essen 2012. Ebenso: John M. HUELS, „*Anglicanorum coetibus*“. Text and commentary, in: *StCan* 43 (2009) 389-430; Denis PELLETIER, *La pleine communion, le genre et la générosité. Un regard d'historien sur la constitution apostolique „Anglicanorum coetibus“*, in: *Cristianesimo nella storia* 32 (2011) 363-382; Gianfranco GHIRLANDA, *La Costituzione Apostolica „Anglicanorum coetibus“*, in: *PerRCan* 99 (2010) 373-430.

sammen mit den ihr zugeordneten Komplementärnormen verfassungsrechtlich zu beleuchten⁸, wobei vereinzelt die Verbindung zu einem konkreten Personalordinariat hergestellt wird.⁹ Durchgehend steht vor allem die Frage der rechtlichen Charakterisierung der Personalordariate im Mittelpunkt der Ausführungen, namentlich im Rahmen der letztlich noch nicht entschiedenen

⁸ In der deutschsprachigen Kanonistik siehe insbesondere Georg BIER, Die Apostolische Konstitution „Anglicanorum coetibus“ und die Ergänzenden Normen der Kongregation für die Glaubenslehre. Eine kanonistische Analyse, in: *Cristianesimo nella storia* 32 (2011) 443-478; Christoph OHLY, *Communio-Struktur und Einheit der Kirche. Kanonistische Erwägungen im Lichte der Apostolischen Konstitution „Anglicanorum coetibus“ von Papst Benedikt XVI.*, in: *TThZ* 120 (2011) 317-337; DERS., *Personaladministration und Personalordinariat. Neue verfassungsrechtliche Strukturen im Hinblick auf die Entwicklung eines ökumenischen Kirchenrechts*, in: Wilhelm REES (Hg.), *Ökumene. Kirchenrechtliche Aspekte (= KB 13)*, Münster 2014, 105-120. In Bezug auf die internationale Kanonistik bzw. auf die der Kanonistik verbundenen Disziplinen: Norman DOE, *La constitution apostolique Anglicanorum coetibus. Un point de vue juridique Anglican*, in: *ACan* 51 (2009) 269-294; Gianfranco GHIRLANDA, *L'importanza de la Constitution apostolique „Anglicanorum coetibus“*, in: *Istina* 54 (2009) 401-407; Gianfranco GHIRLANDA, *Il significato della costituzione apostolica „anglicanorum coetibus“*, in: *La civiltà cattolica* 160 (2009) 385-392; José Eduardo BORGES DE PINHO, *Implicações sobre a admissao dos anglicanos na Igreja Católica*, in: *ForCan* 5 (2010) 21-44; Juan Ignacio ARRIETA, *Gli ordinariati personali*, in: *IusEccl* 22 (2010) 151-172; Jonathan ARNOLD, *„Anglicanorum coetibus“*. *Generous offer or aggressive attack? A problem of ecclesiology*, in: *One in Christ* 44 (2010) 56-66; Gillian R. EVANS, *„Anglicanorum coetibus“*. *Ecumenical implications for mutual recognition of ministry*, in: *One in Christ* 44 (2010) 49-55; Norman DOE, *The apostolic constitution „Anglicanorum coetibus“*. *An Anglican juridical perspective*, in: *One in Christ* 44 (2010) 23-48; John M. HUELS, *Canonical comments on „Anglicanorum coetibus“*, in: *Worship* 84 (2010) 237-253; Charles MOREROD, *Anglicanorum coetibus*, in: *Nova et vetera* 85 (2010) 9-19; Sebastian VANIYAPURACKAL, *„Anglicanorum coetibus“ and personal ordinariate*, in: *Malabar theological review* 6 (2011) 87-99; Hervé LEGRAND, *Épiscopat, évêque, Église locale et communion des Églises dans la constitution apostolique „Anglicanorum coetibus“*, in: *Cristianesimo nella storia* 32 (2011) 405-423; Duane L. GALLES, *„Anglicanorum coetibus“*. *Some canonical investigations on the recent constitution*, in: *Jurist* 71 (2011) 201-233; Eduardo BAURA, *Gli ordinariati personali per gli anglicani. Aspetti canonici della risposta ai gruppi di anglicani che domandano di essere ricevuti nella Chiesa cattolica*, in: *IusEccl* 24 (2012) 13-50; John A. RENKEN, *The personal ordinariate of the Chair of Saint Peter. Canonical reflections*, in: *StCan* 46 (2012) 5-50; Antonio VIANA, *Ordinariatos y prelaturas personales. Aspectos de un diálogo doctrinal*, in: *IusCan* 52 (2012) 481-520; Giacomo INCITTI, *Il Consiglio di Governo nell' „Anglicanorum coetibus“ e la dimensione collegiale del governo diocesano*, in: *PerRCan* 101 (2012) 567-596; John Paul KIMES, *Anglicanorum coetibus and CCEO Canon 35*, in: *Jurist* 76 (2016) 581-595.

⁹ Vgl. beispielsweise Anthony JEREMY, *Apostolic constitution „Anglicanorum coetibus“ and the personal ordinariate of our Lady of Walsingham*, in: *Cristianesimo nella storia* 32 (2011) 425-442.

Diskussion um die verfassungsrechtliche Alternative, inwieweit es sich bei den Personalordinariaten um Rituskirchen gemäß c. 28 § 1 CCEO oder Kirchen eigenen Rechts (*Ecclesiae sui iuris*) handelt. Spezifisch ökumenische Beiträge befassen sich mit den Folgen der Apostolischen Konstitution, in jüngerer Zeit auch mit den damit zusammenhängenden Erfahrungen im Bereich der Ökumene.¹⁰

Seit der Inkraftsetzung der Apostolischen Konstitution hat sich neben der verfassungsrechtlichen und ökumenischen Perspektive auch ein liturgiewissenschaftlicher Schwerpunkt herauskristallisiert. Seine Grundlage findet dieser Ansatz vornehmlich in der Publikation des „Divine Worship: The Missal“, das seit 2010 durch die päpstliche Kommission „Anglicanae traditiones“ erarbeitet wurde.¹¹ Das Messbuch wird seit dem ersten Adventssonntag des Jahres 2015 als gemeinsames Messbuch für die drei errichteten Personalordinariate verwendet und nimmt sowohl anglikanische liturgische Texte und Riten als auch die Texte des Römischen Missale in sich auf. Die liturgiewissenschaftlichen Beiträge betonen durchweg die hohe Bedeutung der liturgischen Vielfalt in der Einheit des katholischen Glaubens, die sich in der Herausgabe und Anwendung des den Personalordinariaten eigenen Messbuches zeigt.¹² Die damit verbundene Diskussion führt hierfür den Gedanken der „Rituskirche“

¹⁰ Unmittelbar nach der Publikation der Apostolischen Konstitution gehen auf den ökumenischen Aspekt ein: Wolfgang KLAUSNITZER, Unierte, nicht absorbiert? Der anglikanisch-katholische Dialog nach „Anglicanorum coetibus“, in: *StdZ* 228 (2010) 75-86; Christopher HILL, An evaluation of the apostolic constitution „Anglicanorum coetibus“ in the current ecumenical situation, in: *Cristianesimo nella storia* 32 (2011) 489-500; Michel VAN PARYS, La constitution apostolique „Anglicanorum coetibus“. L'évaluation d'un oecuméniste catholique, in: *Cristianesimo della storia* 32 (2011) 479-487. In jüngerer Zeit treten konkrete Erfahrungen in der kritischen Analyse hinzu, so bei Martin BRÄUER, „Unierte Anglikaner?“. Ein Blick auf die Apostolische Konstitution „Anglicanorum coetibus“ und die von ihr ausgelösten Entwicklungen, in: *Una Sancta* 72 (2017) 70-79.

¹¹ *Divine Worship: The Missal. In accordance with the Roman Rite. The Celebration of Holy Mass for use in the Personal Ordinariates established under the Apostolic Constitution Anglicanorum coetibus*, London 2015.

¹² Vgl. dazu Steven J. LOPES, Divine worship. Occasional services: A Presentation, in: *Jurist* 74 (2014) 79-89; DERS., A Missal for the Ordinariates: The Work of the *Anglicanae Traditiones* Interdicasterial Commission, in: *Antiphon* 19 (2015) 116-131; Daniel SEPER, Römischer Ritus im Prisma des Anglikanismus. Ein neues Messbuch bringt anglikanisch geprägtes Erbe in die Katholische Kirche, in: *GD* 51 (2017) 12f.; Hans-Jürgen FEULNER, Divine Worship. Liturgierechtliche Anmerkungen zu einem neuen Usus des römischen Ritus, in: Christoph OHLY / Wilhelm REES / Libero GEROSA (Hg.), *Theologia Iuris Canonici. Festschrift für Ludger Müller zur Vollendung des 65. Lebensjahres (= KST 67)*, Berlin 2017, 329-370; Daniel SEPER, *Das Book of Divine Worship – Eine Untersuchung des litur-*

weiter und würdigt den „Ritus“-Begriff des c. 28 § 1 CCEO im Sinne der weiten Auslegung als Erbe (*patrimonium*).

Schließlich bemühen sich einige kanonistische Beiträge um die Einordnung der Apostolischen Konstitution in das Gesamt des Pontifikates von Papst Benedikt XVI. und seiner legislativen Aktivitäten als universalkirchlicher Gesetzgeber.¹³

3. Anpassung als Motiv rechtlicher Fortentwicklung

In vereinzelt kanonistischen Publikationen wurde bereits unmittelbar nach Inkraftsetzung der Apostolischen Konstitution und der Komplementärnormen auf die Notwendigkeit einer Fortschreibung hingewiesen. Es wurde erkennbar, dass die Rechtstexte nicht alle praktischen Probleme bezüglich der Errichtung lösen konnten.¹⁴ Es bedurfte auch hier der behutsamen Konkretisierung und Anpassung an die besonderen örtlichen Situationen.

Die *Relecture* der Apostolischen Konstitution und der ihr zugehörigen Komplementärnormen durch die Kongregation für die Glaubenslehre ruft aber weit über die praktischen Aspekte hinaus einen für das Rechtsleben der Kirche zentralen Grundsatz in Erinnerung. Demzufolge werden rechtliche Gegebenheiten und praktische Veränderungen regulär in den Blick genommen und eine daraus ableitbare Anpassung des Gesetzes überprüft. Ihr Ziel ist es, eine rechtliche Fortentwicklung zugunsten der gesetzlichen Wirkkraft in Gang zu setzen. Dafür ist jedoch der Handlungsrahmen zu beachten, der sich vom Verständnis des Gesetzes her ergibt.¹⁵

gischen Buches für Katholiken anglikanischer Tradition [unveröffentl. Diss. d. Universität Wien], 2017. In allgemeiner Perspektive Christoph OHLY, *Ritus est patrimonium*. Anmerkungen zur Ritusfrage im Kontext der Apostolischen Konstitution *Anglicanorum coetibus*, in: Elmar GÜTHOFF / Stefan KORTA / Andreas WEISS (Hg.), *Clarissimo Professore Doctori Carolo Giraldo Fürst*. In memoriam Carl Gerold Fürst (= AIC 50), Frankfurt a. M. 2013, 407-419.

¹³ Siehe exemplarisch Yves KINGATA, Benedikt XVI. als kirchlicher Gesetzgeber. Ein Überblick über die legislative Tätigkeit des Papstes, in: AfKRR 181 (2012) 487-512; auch Matthias PULTE, Von „Summorum Pontificum“ bis „Anglicanorum coetibus“. Gesetzgebungstendenzen im Pontifikat Benedikts XVI., in: AfKRR 179 (2010) 3-19.

¹⁴ Vgl. ARRIETA, *Gli ordinariati personali* (s. Anm. 9), 166-172; auch OHLY, *Communio-Struktur* (s. Anm. 8), 336.

¹⁵ Vgl. generell Wilhelm REES, *Die Rechtsnormen*, in: Stephan HAERING / Wilhelm REES / Heribert SCHMITZ (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 2015, 127-162 (Lit!).

Die kirchlichen Gesetzbücher enthalten keine Legaldefinition dessen, was ein kanonisches Gesetz ausmacht. Doch können gemäß cc. 7 und 29 CIC wesentliche Merkmale von Gesetzen benannt werden, die fähig sind, zu einer definitiven Umschreibung eines Gesetzes zu gelangen. So erweist sich ein Gesetz im Leben der Kirche als „eine auf die Förderung des Lebens der *Communio* ausgerichtete und mit den Mitteln der Vernunft als allgemeine, rechtsverbindliche Vorschrift gestaltete Glaubensweisung, die von der zuständigen Autorität für eine passiv gesetzesfähige Personengemeinschaft erlassen und gehörig promulgiert ist“.¹⁶ Ein wesentlicher Bestandteil wird hierbei in der Vernunft als Gestaltungsmittel erkennbar. Zwar liegt die konstitutive Erkenntnisquelle des kirchlichen Gesetzes allein in der Offenbarung Gottes und dem auf sie bezogenen und kirchlich verbürgten Glauben. Demzufolge übersetzt der kirchliche Gesetzgeber den Glauben mit und in seinen rechtlichen Vorgaben. Doch kommt der Vernunft für diesen Vorgang eine gestaltende Aufgabe zu. Das schließt auf der höchsten Ebene „die hervorragende Aufgabe mit ein, die Weisungen des göttlichen Rechts geschichtlich auszuformen und konkret zu entfalten, sowie sie durch Gesetze menschlichen Kirchenrechtes zu sichern und praktisch durchführbar zu machen“.¹⁷ Ebenso eignet ihr auf den anderen Ebenen des rein menschlichen Kirchenrechtes die Funktion, äußere Bereiche der kirchlichen Sendung im Licht des Glaubens zu durchdringen und für das Leben der kirchlichen *Communio* zu normieren. Dafür ist sie auch darauf angewiesen, Entwicklungen und Veränderungen wahrzunehmen und diese, sofern möglich und nützlich, in die bestehende Rechtsnorm zu integrieren und somit eine wirksame Anpassung zu vollziehen. Dadurch erweist sich das kirchliche Rechtssystem bei aller Beständigkeit und Unveränderbarkeit hinsichtlich des göttlichen Rechts als seines inneren Kerns zugleich als ein System in Bewegung, das mit Hilfe der Vernunft als gestaltender Kraft normative Anpassungen ermöglicht. Sie bleiben in ihrer Umsetzung auf eine größere Wirksamkeit des Gesetzes ausgerichtet.

Die Überarbeitung der Komplementärnormen zur Apostolischen Konstitution „*Anglicanorum coetibus*“ stellt ein aktuelles Beispiel für die legislative Beweglichkeit des kirchlichen Rechtssystems dar. Sie bezeugt die Gestaltungskraft der Vernunft zur wirksameren Umsetzung dieser rechtsverbindlichen Glaubensweisung, die seit ihrer Inkraftsetzung der Errichtung und Entfaltung

¹⁶ Winfried AYMANS, *Lex canonica*. Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff, in: *AfkKR* 153 (1984) 337-353, hier 353.

¹⁷ Winfried AYMANS / Klaus MÖRSDORF, *Kanonisches Recht*. Lehrbuch aufgrund des *Codex Iuris Canonici*, Band I, Paderborn u. a. 1991, 147.

der Personalordinariate als Vollzugsorte der gesamten Sendung der Katholischen Kirche dient.

4. Normative Veränderungen

Der Text der veränderten Komplementärnormen zur Apostolischen Konstitution liegt derzeit in italienischer und englischer Sprache vor.¹⁸ Neben einigen wenigen stilistischen Veränderungen, die in beiden Sprachfassungen vorgenommen wurden,¹⁹ nimmt der Gesetzestext verschieden umfangreiche Erweiterungen bzw. Auslassungen vor, die sowohl die verfassungsrechtliche Struktur als auch das geistlich-liturgische Leben der Personalordinariate betreffen.

4.1. Inkardinationsrecht des Personalordinarius

Der Personalordinarius ist in Anlehnung an c. 368 CIC der Leiter einer Teilkirche, dem mit diesem Amt auch die Vollmacht zur Inkardination von Diakonen und Priestern in das Personalordinariat als Inkardinationsverband zukommt. Jeder Kleriker muss nach c. 265 CIC entweder einer Teilkirche, einer Personalprälatur oder einem kanonischen Lebensverband, die eine Inkardinationsbefugnis besitzen, eingefügt sein, „sodass es Kleriker ohne Inkardination in keiner Weise geben darf“. Das in Art. 4, § 2 normierte Inkardinationsrecht des Personalordinarius wird sprachlich exakter gefasst und mit Blick auf die Kandidaten rechtlich eindeutiger gekennzeichnet. In der neuen Fassung heißt es:

„Der Ordinarius hat die Befugnis, die in die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche eingetretenen anglikanischen Amtsträger im Ordinariat zu inkardinieren. *Dies gilt insbesondere auch für jene, die bereits in einer Diözese gemäß der*

¹⁸ Siehe dazu <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/04/09> (Zugriff 02.07.2019). Als Grundlage für die folgenden Überlegungen wird die italienische Fassung als Referenztext verwendet (NC/2019).

¹⁹ So beispielsweise in Art. 4, § 2 NC/2019 von „[...] entrati *nella* piena comunione con la Chiesa Cattolica [...]“ zu „[...] entrati *in* piena comunione con la Chiesa Cattolica [...]“ oder in Art. 10, § 2 NC/2019 von „I seminaristi dell’Ordinariato riceveranno la loro formazione teologica con gli altri seminaristi in un seminario o in una facoltà teologica, sulla base di un accordo intervenuto tra l’ordinario e il Vescovo diocesano o i Vescovi interessati“ zu „I seminaristi dell’Ordinariato riceveranno la loro formazione teologica con gli altri seminaristi in un Seminario o in una Facoltà teologica, *in accordo con* il Vescovo diocesano o i Vescovi interessati“. Hervorhebungen v. Verf. Die stilistischen Veränderungen gründen zumeist in einer damit verbundenen theologisch eindeutigeren Aussage.

*Pastoral Provision inkardiniert sind und die zum Ordinariat gehörenden Kandidaten, die er zu den heiligen Weihen zugelassen hat. Die Kleriker, die in das Ordinariat inkardiniert werden sollen, müssen aus der Ursprungsdiözese exkardiniert werden“.*²⁰

Die Korrektur der Norm schließt in zweifacher Hinsicht eine gesetzliche Lücke, die durch die Formulierung in den Komplementärnormen von 2009 entstanden war. Zum einen werden für die Inkardination in das Ordinariat neben den eigenen Seminaristen auch jene Amtsträger benannt, die bereits in Folge der Bestimmung „Pastoral Provision“ in eine katholische Diözese inkardiniert worden sind. Die „Pastoral Provision“ bezeichnet eine 1980 von Papst Johannes Paul II. ermöglichte Maßgabe, die vornehmlich in den USA eine Errichtung von Personalpfarreien mit anglikanischen Traditionen vorsah, die von Priestern geleitet wurden, die nach ihrem Eintritt in die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche in ihr gültig zum Priester geweiht wurden.²¹ Zum anderen müssen diese für die Inkardination in das Ordinariat gemäß c. 267 § 1 CIC aus der ursprünglichen Diözese exkardiniert werden, um ein nicht statthaftes doppeltes Inkardinationsverhältnis zu vermeiden. Der Gesetzgeber urgiert daher abschließend die Notwendigkeit einer vorausgehenden Exkardination, wenn er in c. 267 § 2 CIC formuliert: „Die derart zugestandene Exkardination wird nur wirksam, wenn die Inkardination in eine andere Teilkirche erfolgt ist.“

Die Normen sind folglich darauf ausgerichtet, sowohl das Fehlen eines Inkardinationsverhältnisses als auch eine Art doppelte Inkardination zu vermeiden. Die Normaussage verdeutlicht die generelle und zugleich konkrete Bedeutung der Inkardination für die innere Struktur des Personalordinariates, denn mit ihr wird einerseits das Gehorsamsverhältnis zwischen dem Kleriker und dem Ordinarius, andererseits die Fürsorgeverpflichtung des Ordinarius gegenüber dem Kleriker begründet. Von dem damit verbundenen Vertrauensverhältnis lebt jene Zusammenarbeit zwischen dem Ordinarius und

²⁰ So Art. 4, § 2 NC/2019 (italienische Fassung): „L’Ordinario ha la facoltà di incardinare nell’Ordinariato i ministri anglicani entrati in piena comunione con la Chiesa Cattolica; *in particolare coloro che sono già incardinati in una diocesi in virtù della Pastoral Provision* e i candidati appartenenti all’Ordinariato da lui promossi agli Ordini Sacri. *I chierici che stanno per essere incardinati nell’Ordinariato devono essere scardinati dalla loro diocesi di origine*“. Neuerungen kursiv gekennzeichnet; eigene Übersetzung.

²¹ Siehe dazu auch KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung bezüglich der Zulassung zur Kommunion der Katholischen Kirche für einige Angehörige des Klerus und für Laien der Anglikanischen Kirche, in: DocCath 78 (1981) 433.

dem Presbyterium (und Diakonium), die nach c. 369 CIC zu den konstitutiven Elementen im Wesensverständnis der Teilkirche gehört.²²

Im Zusammenhang mit den Normen zum Ordinarius des Personalordinariates muss ergänzend auf eine Änderung in Art. 11 NC hingewiesen werden, die den früheren anglikanischen Bischof betrifft, der in die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche eingetreten ist. Neben den Bestimmungen zur Befähigung, das Amt des Ordinarius zu übernehmen (§ 1), zu einer möglichen Mitarbeit in der Verwaltung des Personalordinariates (§ 2) sowie bezüglich der zu erbetenen Erlaubnis von Seiten des Apostolischen Stuhls, auch als nicht katholisch geweihter Bischof die bischöflichen Insignien tragen zu dürfen (§ 4), ist Art. 11, § 3 NC in den veränderten Komplementärnormen ersatzlos gestrichen worden. Demzufolge war es möglich, einen ehemaligen anglikanischen Bischof, der zum Personalordinariat gehört, zu den Sitzungen der Bischofskonferenz des betreffenden Territoriums im Status eines emeritierten Bischofs einzuladen. Mit dieser Norm war offensichtlich das Bemühen um die persönliche Würdigung eines ehemaligen anglikanischen Bischofs im Leben der Katholischen Kirche verbunden. Doch eine weiterführende und auf die Zukunft der Personalordinariate hin ausgerichtete Zielrichtung ist nicht zu erkennen. Folglich muss die Streichung der Bestimmung als sinnvoll und in der Praxis der Personalordinariate begründet beurteilt werden.

4.2. Aufnahme nichtkatholischer Christen

Die Komplementärnormen zur Apostolischen Konstitution sind bisher davon ausgegangen, dass zunächst allein jene Gläubigen, „die aus dem Anglikanismus stammen und wünschen, dem Ordinariat anzugehören“, in dieses aufgenommen werden können und in ein eigenes Register des Personalordinariates einzutragen sind.²³ Damit verbunden ist der Ausschluss einer Aufnahme für jene katholischen Gläubigen, die die Initiationssakramente (Taufe – Firmung – Eucharistie) außerhalb des Personalordinariates empfangen haben, es sei denn, der Aufnahmewillige ist ein Mitglied einer dem Personalordinariat angehörenden Familie, oder – so Art. 5, § 2 NC – ein lediglich getaufter, aber nicht praktizierender katholischer Christ findet durch das Wirken des Personalordinariates zur Glaubenspraxis zurück und bittet um den Empfang der Firmung und der Eucharistie im Personalordinariat.

²² Vgl. dazu u. a. Winfried AYMANS / Klaus MÖRSDORF, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Band II, Paderborn u. a. 1997, 313-328, hier bes. 319-323.

²³ Art. 5, § 1 NC.

Die Ausnahmefälle werden in den veränderten Komplementärnormen noch einmal erweitert. Ein gänzlich neuer Paragraph (§ 3 – neu)²⁴ nimmt dafür die nichtkatholischen Christen in den Blick. Er folgt in logischer Konsequenz auf die vorausgegangenen Bestimmungen und normiert das Vorgehen wie folgt:

„Eine Person, die in einer anderen kirchlichen Gemeinschaft außerhalb der Katholischen Kirche gültig getauft wurde und schrittweise den Willen äußert, in die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche einzutreten und der evangelisierenden Sendung des Personalordinariates gefolgt ist, kann von dem Moment in das Personalordinariat aufgenommen werden, in dem es in die volle Gemeinschaft eintritt und die Sakramente der Firmung und der Eucharistie empfängt. Das gilt außerdem auch für jene, die noch nicht gültig getauft sind, aber durch die evangelisierende Sendung des Personalordinariates zum Glauben gelangt sind. Sie können im Personalordinariat alle Initiationssakramente empfangen.“²⁵

Sowohl nichtkatholische Gläubige als auch ungetaufte Personen können demzufolge die (ihnen fehlenden) Initiationssakramente im Personalordinariat empfangen und diesem dadurch zugezählt werden. Durch die Bestimmung entfällt die zunächst einsichtige Beschränkung der Aufnahmemöglichkeiten. Galt zu Beginn die Aufmerksamkeit der Apostolischen Konstitution und der Komplementärnormen vornehmlich den anglikanischen Gläubigen, die in Gemeinschaften die *plena communio* mit der Katholischen Kirche suchten, verweist die Aufhebung der bisherigen Aufnahmebeschränkungen auf eine offenkundig fruchtbare Seelsorge im Bereich der Personalordinariate. Menschen, die einen neuen oder erneuerten Zugang zum Glauben durch die pastoralen Aktivitäten der Personalordinariate gefunden haben, soll der Zugang zu den Sakramenten und zur vollen Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche nicht mehr verwehrt bleiben. Die weitere Öffnung der Zulassungskrite-

²⁴ Der bisherige Art. 5, § 3 NC (Kumulative Kompetenz zwischen Ordinarius und Ortspfarrer sowie Diözesanbischof und Ortspfarrer hinsichtlich der Mitwirkung von Gläubigen des Personalordinariates in der Diözese und in den Pfarreien der Diözese) wird in unveränderter Fassung zu Art. 5, § 4 NC/2019.

²⁵ So Art. 5, § 3 NC/2019 (italienische Fassung): „Una persona che è stata battezzata validamente in un'altra comunità ecclesiale al di fuori della Chiesa Cattolica, e successivamente esprime la volontà di entrare in piena comunione con la Chiesa Cattolica, a seguito della missione evangelizzante dell'Ordinariato, può essere ammessa all'appartenenza nell'Ordinariato dal momento in cui essa entra nella piena comunione e riceve i sacramenti della Cresima e dell'Eucaristia. Inoltre, ciò è valido anche per coloro che non sono validamente battezzati, ma che sono venuti alla fede attraverso la missione evangelizzante dell'Ordinariato e, dunque, possono così ricevere in essa tutti i sacramenti dell'iniziazione“. Eigene Übersetzung.

rien lässt die Entwicklung der Personalordinariate erkennen. Sie sind seit ihrer Errichtung in fortschreitendem Maße zu einem selbstverständlichen und voll integrierten Bestandteil innerhalb der teilkirchlichen Struktur der Katholischen Kirche erwachsen. Sie sind Teilkirchen im echten und vollen Sinne des c. 372 § 2 CIC und können – vermittelt durch das spezifische anglikanische Patrimonium im Sinne des Ritus gemäß c. 28 § 1 CCEO – als Kirchen eigenen Rechts (*Ecclesiae sui iuris*) verstanden werden. Mit der neuen Bestimmung zur Aufnahme von nichtkatholischen Christen und von ungetauften Personen ist folglich ein ekklesiologisch und verfassungsrechtlich bedeutsamer Schritt in der Fortentwicklung der Personalordinariate im Gefüge der Kirche verbunden.

4.3. Ausbildung des Klerus

Das zunehmende Hineinwachsen der Personalordinariate in das Leben der Katholischen Kirche, wie sie bereits in den bisher skizzierten Bestimmungen erkennbar wird, lässt sich auch im Blick auf zwei veränderte Normaussagen zur Ausbildung des künftigen Klerus aufweisen.

Die Ausbildung der Seminaristen erfolgt gemäß Art. 10, Abs. 2 NC/2019 – unbeschadet einer besonderen Ausbildung „zur Weitergabe des anglikanischen Erbes“ durch ein gesondertes Seminarprogramm oder innerhalb eines eigens errichteten Ausbildungshauses – in der Regel zusammen mit den diözesanen Priesteramtskandidaten im Priesterseminar oder an einer theologischen Fakultät. Dies geschieht gemäß einer Vereinbarung mit dem Ortsbischof bzw. mit den zuständigen Bischöfen, die möglicherweise ein überdiözesanes Priesterseminar unterhalten. So formuliert Art. 10, § 2:

„Die *Seminaristen des Personalordinariates* erhalten ihre theologische Ausbildung mit den übrigen Seminaristen in einem Priesterseminar oder an einer theologischen Fakultät *gemäß einer Vereinbarung mit dem Diözesanbischof oder den zuständigen Bischöfen* [...]“.²⁶

Die Bestimmung legt Wert darauf, dass die gemeinsame Ausbildung den Regelfall darstellt, gleichwohl die spezifische Beschäftigung mit dem anglikanischen Erbe ein Sonderprogramm als notwendig und legitim erscheinen lässt.

²⁶ So Art. 10, § 2 NC/2019 (italienische Fassung): „I *seminaristi dell’Ordinariato* riceveranno la loro formazione teologica con gli altri seminaristi in un Seminario o in una Facoltà teologica, *in accordo con il Vescovo diocesano o i Vescovi interessati* [...]“. Neuerungen kursiv gekennzeichnet; eigene Übersetzung.

Ebenso wird die unverzichtbare Weiterbildung des Klerus als eine gemeinsame Aufgabe exakter normiert. Art. 10, Abs. 5 NC/2019 stellt dafür besonders die von der Bischofskonferenz und vom Diözesanbischof verantworteten Programme in den Mittelpunkt, vorbehaltlich der eigenen Weiterbildungsformate, die sich aus der notwendigen Vertiefung und Durchdringung des anglikanischen Patrimoniums ergeben:

„Das Ordinariat sorgt für die ständige Weiterbildung seiner Kleriker, indem sie an örtlichen Programmen teilnehmen, welche die Bischofskonferenz und der Diözesanbischof dafür vorsehen; ebenso zählen dazu die eigenen Programme der Weiterbildung“.²⁷

Die innere Verschränkung der Aus- und Weiterbildung der Seminaristen der Diözesen und der Personalordinariate bezeugt auf ihre eigene Weise die unauflösbare Verbindung von beiden Formen der Teilkirche. Sie sind Teil der einen Katholischen Kirche unter Beachtung der ihr eigenen liturgischen und geistlichen Schätze. Diese sollen auch in den Formaten der Ausbildung beachtet und für den gegenseitigen Austausch vertieft werden. Die aktuelle *Ratio Fundamentalis* hebt diesen Aspekt insbesondere in den verschiedenen Dimensionen der Bildung hervor, wenn die Durchdringung der „pastorale[n] Tradition der Ortskirche“ sowie die Schärfung eines „authentischen katholischen Geist[es]“ betont werden, welche die priesterliche Existenz und den priesterlichen Dienst mit der notwendigen Weitsicht verbinden lassen.²⁸

4.4. Die Feier der Liturgie

Neben den stärker verfassungsrechtlich und ekklesiologisch motivierten Veränderungen stellt der neue Artikel 15 den umfangreichsten Normenbereich dar, der die Feier der Liturgie (Eucharistiefeier) betrifft. Er findet seinen Grund in der Einführung des Messbuches *Divine Worship*, das für den gesamten Bereich der Personalordinariate der entscheidende liturgische Bezugspunkt darstellt.²⁹ Gemäß Art. 15, § 1 NC/2019 gilt das vom Apostolischen Stuhl für den Gebrauch im Bereich des Personalordinariates approbierte

²⁷ So Art. 10, § 5 NC/2019 (italienische Fassung): „L’Ordinariato cura la formazione permanente dei suoi chierici, partecipando ai programmi locali predisposti dalla Conferenza Episcopale e dal Vescovo diocesano, così come nei loro programmi di formazione permanente“.
Neuerungen kursiv gekennzeichnet; eigene Übersetzung.

²⁸ KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* vom 8. Dezember 2016, Città del Vaticano 2016 (= VApSt 209), hier Art. 89-124, bes. Art. 123.

²⁹ Vgl. dazu eingehender FEULNER, *Divine Worship* (s. Anm. 12), 329-370.

Messbuch als Ausdruck einer inneren wie äußeren Verbindung des katholischen Kultes mit dem anglikanischen liturgischen Erbe, das in die kirchlich verbürgte Einheit des katholischen Glaubens integriert werden konnte:

„*Divine Worship*, die vom Heiligen Stuhl für den Gebrauch durch das Personalordinariat approbierte liturgische Form, gibt dem ehrwürdigen anglikanischen liturgischen Erbe den Ausdruck als katholischer Kult und schützt es als etwas, was der katholische Glaube in der ganzen Geschichte der anglikanischen Tradition lebendig gehalten und was die Bestrebungen hin zur kirchlichen Einheit gedrängt hat“.³⁰

Die generelle Eingliederung des anglikanischen Erbes in das liturgische Handeln der Katholischen Kirche durch das Messbuch erfährt im Blick auf die konkrete Zelebration jedoch verständliche Grenzen, die den besonderen Charakter des liturgischen Buches verdeutlichen. Es kennzeichnet in gewissem Maße ein liturgisches Sondergut, das sich nach Art. 15, § 2 NC/2019 auf den Bereich der Personalordinariate beschränkt, jedoch in spezifischen Situationen auch außerhalb ihrer Grenzen zur Anwendung kommen kann:

„Die öffentliche liturgische Feier gemäß *Divine Worship* ist auf die gemäß der Apostolischen Konstitution *Anglicanorum coetibus* errichteten Personalordinariate begrenzt. Jeder Priester, der in das Personalordinariat inkardiniert ist, kann außerhalb der Pfarreien des Personalordinariates gemäß *Divine Worship* zelebrieren, wenn er die Heilige Messe ohne Beteiligung von Gläubigen feiert, ebenso öffentlich mit Erlaubnis des Rektors / Pfarrers der Kirche oder der betreffenden Pfarrei“.³¹

Die prinzipiellen Grenzen werden aus pastoralen Gründen schließlich noch einmal aufgeweicht, wenn in besonderen Situationen jeder Priester, der in einer Diözese oder einem kanonischen Lebensverband inkardiniert ist, für die Mitglieder der Personalordinariate gemäß *Divine Worship* zelebrieren kann:

„In Fällen pastoraler Notwendigkeit oder bei Abwesenheit eines Priesters, der in das Personalordinariat inkardiniert ist, kann, sofern gewünscht, jeder Priester, der in eine Diözese oder in ein Institut des geweihten Lebens oder eine Gesellschaft

³⁰ So Art. 15, § 1 NC/2019 (italienische Fassung): „*Divine Worship*, la forma liturgica approvata dalla Santa Sede ad uso per l'Ordinariato, dà espressione e preserva il culto cattolico e il degno patrimonio liturgico anglicano, inteso come ciò che ha alimentato la fede cattolica in tutta la storia della tradizione anglicana e ha spinto le aspirazioni verso l'unità ecclesiale“. Eigene Übersetzung.

³¹ So Art. 15, § 2 NC/2019 (italienische Fassung): „La celebrazione liturgica pubblica secondo *Divine Worship* è limitata agli Ordinariati Personali stabiliti con la Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus*. Qualsiasi prete incardinato nell' Ordinariato può celebrare secondo *Divine Worship* al di fuori delle parrocchie dell' Ordinariato quando celebra la Santa Messa senza la partecipazione dei fedeli, e pubblicamente con il permesso del Rettore/Parroco della chiesa oppure della parrocchia coinvolta“. Eigene Übersetzung.

des Apostolischen Lebens inkardiniert ist, für die Mitglieder des Personalordinariates gemäß *Divine Worship* zelebrieren. Jeder Priester, der in eine Diözese oder in ein Institut des geweihten Lebens oder in eine Gesellschaft des Apostolischen Lebens inkardiniert ist, kann gemäß *Divine Worship* konzelebrieren“.³²

5. Fazit

Die revidierten Komplementärnormen zur Apostolischen Konstitution „*Anglicanorum coetibus*“, die als aktueller Ausdruck eines beweglichen kirchlichen Rechtssystems gewürdigt werden dürfen, spiegeln auf ihre Weise die Entwicklungen innerhalb der ersten zehn Jahre ihrer Umsetzung wider. Dabei sind einerseits verfassungsrechtliche und liturgische Erweiterungen erkennbar, die ein stärkeres Durchdringen von anglikanischem Erbe und katholischem Glaubensleben der Kirche bezeugen. So sprechen die erweiterten Aufnahmemöglichkeiten von katholischen und nicht-katholischen Christen ebenso von einer erkennbaren Permeabilität zwischen Personalordinariaten und Diözesen wie die Einführung des *Divine Worship* und seine Nutzung in nicht allein von den Personalordinariaten geprägten Bereichen der Kirche. Andererseits ist es zu notwendigen Klärungen bezüglich des Personalordinarius und seines Inkardinationsrechtes sowie zur Aus- und Weiterbildung der künftigen Kleriker gekommen, die das eigene Recht der Personalordinariate betonen. Die Bestimmungen unterstreichen somit das kirchenrechtliche Verständnis der Personalordinariate als „Kirchen eigenen Rechts“ (*Ecclesiae sui iuris*), die durch ihre Eingliederung in die *Communio*-Struktur der Kirche und unter Beachtung ihres anglikanischen Patrimoniums einen bereichernden Beitrag zur kirchlichen Einheit in Vielfalt zu leisten vermögen. Sie stehen damit in der Tradition jener liturgisch-geistlich geprägter Riten sowohl im römischen Ritus der Lateinischen Kirche (ambrosianischer Ritus, mozarabischer Ritus) als auch in den katholischen Ostkirchen, die sich unter Beachtung ihrer Liturgie, Spiritualität sowie ihres eigenen Rechts in voller Einheit mit der Katholischen Kirche befinden. Inwieweit sich die Personalordinariate durch ihr liturgisches Leben zu Rituskirchen im eigentlichen Sinn weiterentwickeln, wird die Zukunft zeigen. Dann wäre die Zeit für eine weitere *Relecture* gekommen.

³² So Art. 15, § 2 NC/2019 (italienische Fassung): „Nei casi di necessità pastorale oppure in assenza di un prete incardinato in un Ordinariato, se richiesto, qualsiasi prete incardinato nella diocesi oppure in un Istituto di Vita Consacrata o di una Società di Vita Apostolica può celebrare secondo *Divine Worship* per i membri dell’Ordinariato. Qualsiasi prete incardinato nella diocesi oppure in un Istituto di Vita Consacrata o in una Società di Vita Apostolica può concelebrierare secondo *Divine Worship*“. Eigene Übersetzung.

WALTER ANDREAS EULER

Die Einstellung von Nikolaus von Kues und Martin Luther zum Islam

Abstract: The article compares for the first time Luther's reflections on Islam with Cusanus'. Both thinkers didn't engage in Islam on their own initiative, but because they were prompted by political developments. Luther's writings on Islam are mostly authored in German. He addresses the public in the empire and tries to encourage Christians challenged in their Christians faith, especially those who are in Turkish captivity. Nicholas of Cusa addresses also Islamic receivers in his *Cribratio Alkorani*. Luther stresses the contrast between the gospel of Jesus Christ and the message of Muhammad, whereas Cusanus tries to build theological bridges between Christianity and Islam.

Die intellektuellen Eliten Europas beschäftigten sich im Übergang vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit in der Regel nicht aus eigenem Antrieb mit dem Islam, sondern weil sie politische Entwicklungen dazu veranlassten. Im 15. und 16. Jahrhundert schockte der Vormarsch der Osmanen die Abendländer, deshalb wird der Islam in dieser Zeit zunehmend als die türkische Religion bezeichnet. Obwohl sich Nikolaus von Kues bereits zur Zeit des Baseler Konzils mit dem Islam beschäftigt hatte, war es doch der Fall Konstantinopels am 29. Mai 1453, der ihn dazu brachte, *De pace fidei* zu verfassen. Dieser Wendepunkt der Weltgeschichte veranlasste Johannes von Segovia, Nikolaus einen Brief zum Thema Islam zu schreiben, den dieser am 29. Dezember 1454 beantwortete. In seinen 294 Predigten¹ kommt er nur einmal etwas ausführlicher auf den Islam zu sprechen, im ersten Teil des *Sermo CCXL*, der bei einer Dankprozession für den Sieg über die Türken bei Belgrad am 24. August 1456 gehalten wurde. Auch die Schrift *Cribratio Alkorani* war bekanntlich durch einen äußeren Anstoß motiviert, nämlich die Absicht von Papst Pius II., Sultan Mehmed II., den Eroberer Konstantinopels, durch ein Lehrschreiben von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen.²

¹ 293 Predigten sind in der Heidelberger Akademieausgabe ediert (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis [= h], Bd. XVI-XIX, Hamburg 1991-2008). Eine weitere Predigt wurde vor kurzem von Marco Brösch entdeckt und ist noch unediert.

² Vgl. Walter Andreas EULER / Tom KERGER (Hg.), Cusanus und der Islam, Trier 2010; Walter Andreas EULER, Cusanus' Auseinandersetzung mit dem Islam, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 19 (2014) 72-85.

Während in Mitteleuropa der Konflikt um das rechte Verständnis des christlichen Glaubens allmählich zur Auflösung der innerchristlichen Einheit führte, knüpfte Sultan Süleyman I., der Prächtige, an die militärischen Erfolge von Mehmed II. an. 1521 wurde Belgrad erobert, 1526 das ungarische Heer vernichtend geschlagen, im Herbst 1529 belagerten die Türken Wien. Angesichts der zunehmenden Bedrohung des Reiches sah sich der Reformator Martin Luther förmlich gezwungen, wie er selbst mitteilt, eine ausführliche Stellungnahme zum Islam abzugeben. Der Titel dieser ersten Türkenschrift Luthers vom April 1529 lautet: *Vom Kriege wider die Türken*, 1530 erschien *Eine Heerpredigt wider den Türken*. Diese beiden Schriften wurden, wie auch die meisten späteren Äußerungen Luthers zum Islam, in deutscher Sprache verfasst.³ Luther wendet sich damit an die Öffentlichkeit im Reich, in der er von seinen Gegnern, insbesondere aus dem katholischen Lager, zu einem Hauptverantwortlichen für das Vordringen der Türken erklärt worden war, wie aus der an den Landgrafen Philipp von Hessen gerichteten Vorrede der Schrift *Vom Kriege wider die Türken* hervorgeht:

„Gnad' und Friede in Christo Jesu, unserem Herrn und Heilande. Durchlauchtiger, Hochgeborener Fürst, gnädiger Herr: Es haben mich wohl vor fünf Jahren etliche gebeten, zu schreiben vom Kriege wider den Türken und unsere Leute dazu zu vermahnen und zu reizen. Und jetzt, weil eben der Türke uns nahe kommt, zwingen mich solches auch meine Freunde zu vollenden, sonderlich weil etliche ungeschickte Prediger bei uns Deutschen sind (wie ich leider höre), die dem Pöbel einbilden, man solle und müsse nicht wider die Türken kriegen, etliche aber auch so toll sind, daß sie lehren, es zieme auch keinem Christen, das weltlich Schwert zu führen oder zu regieren. Dazu, wie unser deutsch Volk ein wüst wild Volk ist, ja schier halb Teufel halb Menschen sind, begehren etliche der Türken Ankunft und Regiment, und solches Irrtums und Bosheit im Volk wird dem Luther alles schuld gegeben und muß die ‚Frucht meines Evangelii‘ heißen, gleichwie ich auch muß des Aufruhrs Schuld tragen und alles, was jetzt Böses geschieht in der ganzen Welt, so sie es doch wohl anders wissen.“⁴

Den verschiedenen Indices der „Weimarer Ausgabe“, der großen kritischen Edition der Werke, Briefe und Tischreden Luthers, kann man entnehmen,

³ Vgl. Adam S. FRANCISCO, *Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Leiden / Boston 2007; Johannes EHMANN, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515-1546)*, Gütersloh 2008.

⁴ Frühneuhochdeutsches Original in: Martin LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= WA), Bd. 30/2, Weimar 1909, 107, 5-20; zit. n. Martin LUTHER, *Schriften wider Juden und Türken*, München 1936, 404.

welch große Rolle die Themen „Türkei, Türke, türkisch etc.“ für ihn und sein Umfeld spielten.⁵

Im Folgenden werden die Einstellungen von Nikolaus von Kues und Martin Luther zum Islam erstmals systematisch miteinander verglichen. In diesem Zusammenhang stellt sich natürlich die Frage:

1. Kannte Luther Cusanus' Schriften zum Islam?

Luther erwähnt Cusanus nur einmal. Dies geschieht im Vorwort zum 1530 von ihm herausgegebenen *Libellus de ritu et moribus Turcorum*. Es handelt sich bei diesem Werk aus dem 15. Jahrhundert um den Bericht eines Dominikaners aus Siebenbürgen namens Georgius de Hungaria, der 20 Jahre in türkischer Gefangenschaft verbracht hatte. Luther schreibt in seiner lateinischen Vorrede, er verlange begierig danach, die Religion der Türken kennenzulernen, er habe aber bisher nur zwei Schriften zu diesem Thema finden können: eine gewisse *Confutatio Alkorani* (*Widerlegung des Korans*) und die *Cribratio Alkorani* (*Sichtung des Korans*) des Nikolaus von Kues, den Koran kannte er zum damaligen Zeitpunkt noch nicht.

Luther hat also das wichtigste Werk des Cusanus zum Islam und den Namen seines Verfassers gekannt. Er äußerte aber große Bedenken gegenüber den beiden von ihm genannten Schriften. Sie schienen ihm weitaus weniger zuverlässig zu sein als das Buch des Georgius de Hungaria, wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht:

„Ich habe dieses kleine Buch über die Religion und Gebräuche der Türken gerne angenommen als es mir angeboten wurde. Und ich habe nun den Beschluss gefasst, es zu veröffentlichen – wie mir scheint, nicht ohne guten Grund. Obwohl ich nämlich eifrig versucht habe, etwas über die Religion und Gebräuche der Muslime zu erfahren, konnte ich diesbezüglich nichts finden, mit Ausnahme eines Buches mit dem Titel *Widerlegung des Korans* und der *Sichtung des Korans* des Nikolaus von Kues. Den Koran selbst konnte ich bisher noch nicht lesen. Es scheint mir so, als ob sowohl der Autor der *Widerlegung des Korans* als auch derjenige der *Sichtung des Korans* darauf erpicht gewesen sind, in ihrem frommen Eifer die einfacher gestrickten Christen von der Religion Mohammeds abzuschrecken und sie so in ihrem christlichen Glauben zu stärken. Aber da sie sich so sehr darauf konzentrieren, nur die schändlichsten und absurdesten Dinge aus dem Koran zu zitieren, die zum Hass Anlass geben und die Menge zur Feindschaft anstacheln können, nehmen sie zum Guten im Koran entweder überhaupt nicht Stellung oder nur in un-

⁵ Vgl. Martin BRECHT, Luther und die Türken, in: Bodo GUTHMÜLLER / Wilhelm KÜHLMANN (Hg.), Europa und die Türken in der Renaissance, Tübingen 2000, 9-27, 9.

zureichender Weise. Im Ergebnis kann man ihnen nicht glauben bzw. keine Autorität zuerkennen, weil man den Eindruck gewinnt, der Hass oder die Unfähigkeit, die Türken zu widerlegen, habe ihnen die Feder geführt.“⁶

Diese Charakterisierung wird der von ihm zuerst genannten *Confutatio Alkorani*, einem auch unter dem Titel *Contra legem Sarracenorum* bekannten Werk des Florentiner Dominikaners und Orientmissionars Ricoldo da Monte Croce (1243-1320) weitaus eher, wenn auch keineswegs vollständig gerecht als der *Cribratio Alkorani* des Nikolaus von Kues. Bezogen auf die Schrift Ricoldos hat Luther sein Urteil übrigens selbst gründlich revidiert. 1542 brachte er eine von ihm verfasste deutsche Übersetzung des Buches mit umfangreichen Kürzungen auf der einen und ebensolchen Ergänzungen auf der anderen Seite unter dem Titel *Verlegung des Alcoran*⁷ (Verlegung bedeutet Widerlegung) heraus. Luther hatte an Fastnacht 1542 den Koran in lateinischer Übersetzung gelesen. Dadurch gelangte er zu der Überzeugung, dass das, was Ricoldo, den er Bruder Richard nennt,⁸ am Islam zu kritisieren hatte, doch nicht übertrieben negativ sei, sondern voll und ganz den Aussagen des Korans entspreche. Er schreibt:

„Dis Buch Bruder Richards, prediger Ordens, Confutatio Alcoran genant, hab ich vormals mehr gelesen,⁹ Aber nicht gleuben können, das vernünfftige Menschen auf erden weren, die der Teufel solte bereden, solch schendlich ding zugleuben. ... Aber itzt diese Fastnacht hab ich den Alcoran gesehen Latinisch, doch seer ubel verdolmetscht, das ich noch wuenschet einen klereren zusehen. So viel aber daraus gemarckt, das dieser Bruder Richard sein Buch nicht ertichtet, Sondern gleich

⁶ WA 30/2, 205, 2-15: „Hunc libellum de religione et moribus Turcorum oblatum libenter accepi et non sine consilio, ut mihi videor, sane edere constitui. Hactenus enim cum vehementer cuperem nosse religionem et mores Mahometistarum, nihil offerebatur quam quaedam confutatio Alkorani et item Cribratio Alkorani N. de Cusa. Alkoranum vero etiam num frustra cupio legere. Videbatur sane tam ille Confutator quam Cribrator pio studio Christianos simpliciores velle a Mahometo absterrere et in Fide Christi retinere. Sed dum nimio student quaeque turpissima et absurdissima ex Alkorano excerpere, quae ad odium faciunt et ad invidiam movere possint vulgum, et bona, quae in eo sunt, vel transeunt non confutata vel occulunt, factum est, ut parum fidei et auctoritatis invenerint, quasi vel odio illorum vel impotentia confutandi sua vulgarint.“

⁷ Der vollständige Titel lautet: *Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, Prediger Ordens*, verdeutscht und herausgegeben von M. Luther (WA 53, Weimar 1920, 261).

⁸ Die Tatsache, dass Luther Ricoldo Richard nennt, beruht auf der komplizierten Geschichte des Textes der *Confutatio*. Die von Luther benutzte lateinische Fassung fußt auf einer Rückübersetzung aus dem Griechischen, in der aus Ricoldus Ricardos wurde. Vgl. FRANCISCO, Martin Luther and Islam (s. Anm. 3), 102, Anm. 20.

⁹ D. h. öfters gelesen; vgl. WA 53, 272, Anm. 1.

mit stimmt.¹⁰ Und das kein falscher wohn¹¹ hie sein kan, [...] Das rede ich darumb, das ich diesem bruder Richard gleuben mus, der so lange zuvor den Alcoran verlegt¹² hat“.¹³

Was die Wertschätzung des Buches von Ricoldo da Montecroce betrifft, stimmt Cusanus mit dem Urteil Luthers von 1542 überein. Der Kardinal nennt in der ersten Vorrede der *Cribratio* seine Quellen und hebt in besonderer Weise Ricoldos Buch hervor: „Ich sah danach in Rom das kleine Buch von Bruder Ricoldus aus dem Dominikanerorden, der sich in Bagdad mit arabischer Literatur beschäftigt hatte, und es gefiel mir mehr als alle anderen.“¹⁴ Im weiteren Verlauf der Schrift wird Ricoldo mehrfach in rühmender Weise erwähnt. Cusanus nennt ihn einen weisen Mann¹⁵ und „einen frommen mit der arabischen Sprache vertrauten Mann“.¹⁶ Der „Index auctorum“ der kritischen Edition der *Cribratio* zeigt, wie häufig Nikolaus auf Ricoldos Buch *Contra legem Sarracenorum* rekurriert.¹⁷

Die Frage, warum Luther mit Nikolaus von Kues' Buch weitaus weniger als mit demjenigen von Ricoldo da Montecroce gearbeitet hat, lässt sich nicht beantworten, da Luther sich zu diesem Thema nicht äußert. Cusanus' Ansatz, den Koran kritisch zu sichten bzw. zu sieben (*cribrare* bedeutet beides), ihn gewissermaßen dialektisch – einmal mit Blick auf die positiven, dann aber auch mit scharfer Betonung der negativen Seiten darin – zu lesen, macht es schwierig, sein Buch als Basis für eine eindeutige Urteilsbildung zu benutzen. Auch Papst Pius II. nimmt in seinem Brief an Mehmed II. kaum Bezug auf die *Cribratio*, obwohl dieses Werk für ihn geschrieben wurde.¹⁸ In der kritischen

¹⁰ D. h. in Übereinstimmung mit dem Koran; vgl. ebd., Anm. 3.

¹¹ D. h. Verdacht; vgl. ebd., Anm. 4.

¹² D. h. widerlegt; vgl. ebd. Anm. 9.

¹³ WA 53, 272, 3-6. 16-19. 26-27.

¹⁴ *Cribratio Alkorani* Prol. I; h VIII, Hamburg 1986, n. 4, 3-5; dt. Übers. n. Nikolaus von Kues, Sichtung des Korans, Erstes Buch, lat.-dt., hg. von Ludwig HAGEMANN / Reinhold GLEI, Hamburg 1989, 7.

¹⁵ Vgl. *Cribratio Alkorani* I, 4; h VIII, n. 29, 2.

¹⁶ *Cribratio Alkorani* I, 5; h VIII, n. 37, 6.

¹⁷ Vgl. h VIII, 311-313.

¹⁸ Vgl. Reinhold F. GLEI / Markus KÖHLER, Pius II. Papa, *Epistola ad Mahumetem*. Einleitung, kritische Edition, Übersetzung, Trier 2001, 35-37.

Edition der *Verlegung* wird aber unter anderem darauf hingewiesen, dass Luthers Randnotiz „Hic Sergius Monachus“¹⁹ auf die *Cribratio Alkorani* zurückgehe.²⁰ Dies zeigt, dass der Reformator Cusanus' Schrift nicht nur oberflächlich gelesen haben kann.

2. Die islamtheologischen Konzeptionen von Cusanus und Luther

Warum lässt Gott es zu, dass in Arabien 600 Jahre nach dem Kreuzestod Jesu mit dem Islam eine neue Religion und politisch-militärische Macht entstehen konnte, die die wahre christliche Religion so sehr in Bedrängnis bringt? Diese Frage quälte die Theologen des Mittelalters mehr als diejenigen von heute. Am plausibelsten, insbesondere vor dem Hintergrund des Alten Testaments und dem dort beschriebenen Verhalten des alten Gottesvolkes der Israeliten, erschien den meisten von ihnen die Antwort, die wir in unterschiedlichen Variationen auch bei Nikolaus von Kues und Martin Luther finden. Der Islam sei eine Zuchtrute Gottes zur Bestrafung der Verfehlungen der Christen und zugleich ein Werkzeug des Teufels. Wie beides zusammenpasst, hat vor allem Luther beschäftigt, der den Teufel als eine schier allgegenwärtige Kraft betrachtet, die aber immer dem göttlichen Willen unterworfen bleibt.

In seinem Brief an Johannes von Segovia bemerkt Cusanus, dass es oft zu Geißelhieben komme, wenn sich *tepiditas*, Lauheit, in der Kirche einschleiche. Er nennt als Beispiel dafür die Plünderung Roms durch die Sarazenen im Jahr 846. Gott hasse die Lauheit, weil er ein eifersüchtiger Gott sei. Würde die Lauheit beseitigt, dann würden auch die Plagen verschwinden. Der Kardinal schließt: „Ich glaube überaus fest, dass die Verfolgung nicht für den Tod, sondern für das Leben, nicht für die Vernichtung, sondern für die Verherrlichung des Glaubens zugelassen wird. Die Kirche hat nämlich diese Eigenheit, dass sie unter der Verfolgung erstrahlt.“²¹

In der Predigt CCXL meint Cusanus, die „betrügerischen Schismatiker“, d. h. die orthodoxen Christen, welche nicht an der 1439 beschlossenen Union

¹⁹ WA 53, 288, 25.

²⁰ Vgl. WA 53, 288-290, Anm. 8; *Cribratio Alkorani* Prol. II, h VIII, n. 11, 2-4.

²¹ Siehe h VII, Hamburg 1959, 100, 16-25: „Nam pluries tepiditate Ecclesiam subintrante excitata sunt flagella. Venerunt Romam aliquando Sarraceni et Ecclesiam sancti Petri depræderunt; excitata dormiens Ecclesia ad Dominum habuit refugium. Odit Deus tepiditatem, quia Deus zelotes. Unde, si occasiones tollerentur quare contra nos sed pro nostra salute et decore Ecclesie Christus ista permittit, esset infallibile remedium. Ego firmissime credo non ad mortem sed vitam, non ad suppressionem sed exaltationem fidei persecutionem permitti. Ecclesia hoc proprium habet quod sub persecutione splendescit.“

mit der lateinischen Kirche festhielten, würden durch den Fall von Konstantinopel wieder auf den rechten Weg gebracht und die Guten, die man vertrieben habe, würden den Christen die Lauheit austreiben.²² Die türkische Geißel werde die schlaftrunkenen Christen aufwecken. Cusanus beschließt den Teil der Predigt, der sich mit dem Sieg bei Belgrad befasst, mit den Worten: Gott erweise „sich als treusorgender Beschützer, wenn wir uns ihm mit ganzem Glauben zuwenden, wissend, dass wir unzweifelhaft gerettet werden, wenn wir uns seiner Obhut aus ganzem Herzen anvertrauen.“²³

In seiner *Cribratio* bezeichnet Nikolaus den Teufel an einer Stelle ausdrücklich als Urheber des Korans:

„Ein anderer als der wahre Gott wird daher sein²⁴ Urheber sein; und das kann nur der Gott dieser Welt sein. Dieser Gott nämlich ist es, der ‚den Sinn der Ungläubigen verblendet, damit ihnen nicht erstrahle das helle Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der da ist das Bild Gottes‘²⁵, des Unsichtbaren; [...]. Dieser Gott oder ‚Fürst dieser Welt‘²⁶, der ein Lügner ist von Anbeginn, hat durch einen seiner Engel, der die Gestalt des Lichtes und vielleicht den Namen Gabriel annahm, den verlogenen Koran zusammengestellt; dabei bediente er sich vor allem Mohammeds und seiner Nachfolger. Jenen fand er hierfür am geeignetsten, war er doch ein Heide und Venusverehrer, jemand, der alles, was von dieser Welt ist, begehrte.“²⁷

Dass der Islam bzw. der „Türke“ Geißel Gottes und zugleich Werkzeug des Teufels sei, steht für Luther fest. In seiner theozentrischen Weltsicht äußert sich in Phänomenen wie Pestilenz, Krieg, Aufruhr, Erdbeben, Mord, Türken und Tataren der Wille Gottes, der damit sein widerspenstiges Volk im Sinne von Jes 10,5 strafe. Die These, Gott benutze die Ungläubigen, konkret die Türken, um sein Volk zu züchtigen, bot Luther bereits 1518, also noch vor dem Bruch mit Rom, die Gelegenheit für eine kirchenkritische Aktualisierung. Viele in der Kirche, und zwar gerade die Mächtigen, vor allem der Papst,

²² Sermo CCXL, h XIX, Hamburg 2002, n. 4, 1-4.

²³ Sermo CCXL, h XIX, n. 5: „Haec est dies boni nuntii, in quo recepimus plures litteras huius miraculosae victoriae. Quapropter convenimus, ut laudemus Deum, qui mirabili ordine memoriam crucis renovavit, agente hoc per flagellum, quo somnolenti excitamur ac quod invocemus eum, qui ostendit se pium protectorem, quando tota fide ad ipsum recurrimus, scientes quia indubie salvi erimus, si ex toto corde nos suae tuitione commendaverimus.“

²⁴ D. h. des Korans.

²⁵ 2 Kor 4,4.

²⁶ U. a. Joh 12,31.

²⁷ *Cribratio Alkorani* I, 1; h VIII, n. 23, 1-4. 5-10; dt. Übers. n. Nikolaus von Kues, *Sichtung des Korans* (s. Anm. 14), 33.

würden Kreuzzüge gegen die Türken propagieren. Das bedeutet: Sie kämpften lieber gegen die göttliche Zuchtrute, mit der Gott die Sünden strafe, als gegen die Missetaten selbst.²⁸

Um genau diesen Fehler zu vermeiden, betont Luther in seinem Buch *Vom Kriege wider die Türken*:

„Denn sintemal der Türke ist unsers Herrgottes zornige Rute und des wütenden Teufels Knecht, muß man zuvor vor allen Dingen den Teufel selbst schlagen, seinen Herrn, und Gotte die Rute aus der Hand nehmen, daß also der Türke für sich selbst ohne des Teufels Hülfe und Gottes Hand in seiner Macht alleine gefunden werde. Dasselbige soll nun tun Herr Christianus, das ist der frommen heiligen lieben Christen Haufe, das sind die Leute, so zu diesem Kriege gerüstet sind und wissen damit umzugehen. Denn wo nicht zuvor des Türken Gott (das ist der Teufel) geschlagen wird, ist zu besorgen, der Türke werde nicht so leicht zu schlagen sein.“²⁹

Die Waffen der wahren Christen, mit denen sie Gott gnädig stimmen und den Teufel besiegen, sind vorbehaltloser Glaube an die Heilstat Christi und in Verbindung damit Umkehr, Buße und Gebet. In einer Tischrede aus dem Jahr 1542 sagte Luther, das Gebet der armen Kinder, insbesondere ihr Vater unser-Gebet, bewirke mehr angesichts der türkischen Bedrohung als Schutzmauern, Gewehre und das Tun aller Fürsten.³⁰ Der militärische Kampf gegen die Türken ist für Luther legitim, ja geradezu eine staatsbürgerliche Pflicht, wenn die Türken als Aggressoren in fremde Länder einfallen. Dieser Kampf muss im Sinne der Zweireichelehre von der rechtmäßigen weltlichen Obrigkeit, dem Kaiser Karolus, befohlen und geleitet werden.

Die mittelalterliche Idee des Kreuzzuges, also eines religiösen Zwecken dienenden und den für die christliche Sache Kämpfenden Heil verheißenden Krieges, hat Luther kompromisslos abgelehnt. Er war der Überzeugung, dass keine Berechtigung zum Krieg gegen die Türken vorhanden sei, wenn von diesen keine Bedrohung ausgehe. Man müsse ihren Irrglauben genauso ertragen wie denjenigen der schlechten Christen, zu denen Luther natürlich die Katholiken, aber auch viele seiner Anhänger und mitunter sogar sich selber, rechnete. „Laß den Türken glauben und leben, wie er will, gleichwie man das

²⁸ Vgl. Thomas KAUFMANN, „Tuerckenbuechlein“. Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008, 73. Die genannten Aussagen finden sich in den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* von 1518 (WA 1, Weimar 1883, 535, 30-39).

²⁹ WA 30/2, 116, 26-34; zit. n. LUTHER, Schriften (s. Anm. 4), 413.

³⁰ Vgl. WA Tischreden, Bd. 5, Weimar 1919, Nr. 5398.

Papsttum und andere falsche Christen leben läßt. Des Kaisers Schwert hat nichts zu schaffen mit dem Glauben.“³¹

In dem Werk *Heerpredigt wider den Türken* fordert Luther die in türkische Gefangenschaft geratenen Christen auf, ihren islamischen Hausherrn gehorsam zu sein, sofern sie diese nicht zwingen, den christlichen Glauben aufzugeben und selbst gegen Christen zu kämpfen. Luther rät den von den Türken gefangenen Christen, sie sollten nicht versuchen zu fliehen, sondern ihr Schicksal annehmen und ihre türkischen Herren lieben und ihnen dienen.³²

Der Predigt CCXL kann man entnehmen, dass Nikolaus von Kues ebenfalls die Idee des militärischen Widerstandes gegen die Expansion der Türken unterstützte. In seinem Brief an Johannes von Segovia schreibt er, allein die Verteidigung sei ohne Gefahr für den Christen.³³ Als Kurienkardinal diente Cusanus ab 1458 Papst Pius II., der es als seine wichtigste Aufgabe ansah, einen gesamteuropäischen Kreuzzug gegen die Türken zu initiieren. Ob Nikolaus von Kues diese Idee des Kirchenoberhaupts aufgrund eigener Überzeugung und nicht nur kraft seines Amtes unterstützte, läßt sich nicht mehr feststellen.

In Bezug auf den Koran und die Person Mohammeds äußert sich Cusanus in seiner *Cribratio* sehr viel ausführlicher und differenzierter als Luther in seinen Türkenschriften. Obwohl Nikolaus von Kues davon überzeugt war, dass der Teufel der Urheber des Korans sei, ist sein Urteil zum „Gesetzbuch der Araber“³⁴ bzw. zum „Buch Mohammeds“³⁵ keineswegs nur negativ. *Pia interpretatione*, aufgrund von frommer, d. h. christlicher Auslegung, könne man den Koran als „geheimes Evangelium“ betrachten,³⁶ andererseits ist er doch das Produkt eines Lüstlings, dem es nur um Ruhm, Macht und Reichtum ging.

³¹ WA 30/2, 131, 6-9; zit. n. LUTHER, Schriften (s. Anm. 4), 428.

³² Vgl. WA 30/2, 185-195; Adam S. FRANCISCO, Luther, Lutheranism, and the Challenge of Islam, in: Concordia Theological Quarterly 71 (2007) 283-300, 290.

³³ Siehe h VII, 97, 5-11: „Assentio igitur rationibus vestris fundatissimis tam in iure divino quam humano; quia si iuxta doctrinam Christi processerimus, non errabimus, sed spiritus eius loquetur in nobis, cui non poterunt omnes adversarii Christi resistere; sed si invasionis gladio aggressionem eligerimus, formidare habemus ne gladio pugnantes gladio pereamus. Unde sola defensio sine periculo est Christiano.“

³⁴ Cribratio Alkorani I, 1; h VIII, n. 20, 3: „Est liber legis Arabum Alkoranus ob praeceptorum collectionem [...]“

³⁵ Cribratio Alkorani Prol. I; h VIII, n. 10, 1-2: „Intentio autem nostra est praesupposito evangelio Christi librum Mahometi cribrare [...]“

³⁶ Cusanus gebraucht die Wendung *pia interpretatio* viermal im zweiten Buch der Schrift *Cribratio Alkorani*: II, 1: h VIII, n. 86, 4-6; II, 12: h VIII, n. 119, 1-2; II, 13: h VIII, n. 124, 3-4; II, 19: h VIII, n. 154, 8-9.

Im Anschluss an die ältere christliche Apologetik behauptet Cusanus, Mohammed sei als nestorianischer, d. h. als häretischer Christ gestorben.³⁷ Die Kenntnis der Wahrheit ist bei ihm durch *ignorantia*, Unwissenheit, und *per-versitas intentionis*, verkehrte Absicht, kontaminiert, wie Nikolaus betont.³⁸ Außerdem hätten *tres astutissimi Judaei*, drei äußerst verschlagene Juden, nach seinem Tod antichristliche Ergänzungen in den Koran eingefügt³⁹ und so den Text noch mehr vom wahren Christentum entfernt.

So ist das hl. Buch der Muslime für Cusanus zum einen, inhaltlich betrachtet, ein Werk mit einander widersprechenden Tendenzen, zum anderen, formal betrachtet, ein *confusissimus liber*, ein äußerst verworrenes Elaborat, da jedes Kapitel für sich analysiert werden müsse, weil die einzelnen Abschnitte nicht aufeinander aufbauen würden. Cusanus gesteht am Schluss des zweiten Vorworts freimütig, es sei ihm nicht gelungen, eine klare Ordnung in den Ausführungen des Korans zu erkennen. Entsprechend konfus falle deshalb auch seine Interpretation dieses Textes aus.⁴⁰

Der Unterschied zwischen Christentum und Islam ist für Cusanus derjenige von primitiver Animalität auf der einen und die Sinnlichkeit überwindender Geistigkeit auf der anderen Seite. Sehr deutlich betont Nikolaus von Kues diese Differenz in der Predigt CCXL, die sich ja, anders als die *Cribratio*, an einen ausschließlich christlichen Adressatenkreis wendet:

„Das Gesetz Christi ist das Gesetz des Geistes, das von der Liebe des Geistes spricht, durch welche Liebe unser Geist dem Geist, der Gott ist, eng verbunden und mit unbeschreiblicher und unsterblicher Freude genährt und belebt wird. Da der tierische Mensch das glückliche Leben nur in tierischer und sinnlicher Weise begreifen kann, hat der Teufel, der das Evangelium in subtiler Weise vergiften wollte, den Pseudopropheten Mohammed quasi als einen Kenner des Evangeliums und der Hl. Schrift vorgestellt, damit er diesem ein tierisches Verständnis gebe, welches dem tierischen Menschen angenehm ist. Deshalb lobte er⁴¹ Christus und das Evangelium, aber er fügte diesem ein falsches Verständnis hinzu, indem er ein Paradies der Wollust gemäß dem Fleisch und den körperlichen Genüssen versprach.“⁴²

In der *Cribratio* argumentiert Cusanus zunächst ganz ähnlich.⁴³ Er bietet aber seinen Lesern in dieser Schrift mit Verweis auf „einige, die den Verfasser des

³⁷ Vgl. *Cribratio Alkorani* Prol. II; h VIII, n. 11.

³⁸ Vgl. *Cribratio Alkorani*, Prol. I; h VIII, n. 9-10.

³⁹ Vgl. *Cribratio Alkorani*, Prol. II; h VIII, n. 11, 8-10.

⁴⁰ Vgl. ebd.; h VIII, n. 16, 3-10.

⁴¹ D. h. Mohammed.

⁴² Siehe h XIX, n. 2, 8-22.

⁴³ Vgl. *Cribratio Alkorani* II, 18; h VIII, n. 149 – 150, 4.

Korans entschuldigen wollen“, auch noch eine weitaus differenziertere Interpretation der islamischen Paradiesvorstellung an.⁴⁴

Martin Luther hat seine Kritik am Koran, die sich inhaltlich oft mit derjenigen von Cusanus deckt, in der Schrift *Vom Kriege wider die Türken* in bemerkenswerter Weise systematisiert. Für ihn ist der Islam eine Art Patchwork-Religion, die sich aus Jüdischem, Christlichem und Heidnischem speise,⁴⁵ aber letztlich drei klar erkennbare Zwecke verfolge. Sie wolle die christliche Religion, die öffentliche Ordnung sowie Ehe und Familie, also die drei Stände, auf denen die Gesellschaft aufgebaut sei, zerstören.

Die Destruktion des christlichen Glaubens geschehe dadurch, dass der Koran zwar Christus lobe, aber ihn nur als einen Propheten wie Jeremia und Jona betrachte, dessen Aufgabe mit seinem Tod ein Ende gefunden habe. Umgekehrt aber gilt: „Mahomets Amt sei jetzt im Schwang“.⁴⁶ Zum zweiten zerstöre der Islam „das ganze weltliche Regiment“,⁴⁷ also die politische bzw. öffentliche Ordnung. Luthers Begründung für die These lautet: „Mahomet [...] befiehlt, mit dem Schwert zu walten, und ist das meiste und vornehmste Werk in seinem Koran das Schwert. Und ist also in der Wahrheit der Türke nichts als ein rechter Mörder oder Straßenräuber, wie denn auch die Tat vor Augen beweiset.“⁴⁸ Unter Verweis auf Augustinus und mehrere Bibelstellen macht Luther deutlich, dass politische Macht oft mit verbrecherischer Gewalt verbunden sei, im Unterschied aber von allen anderen Reichen der Welt werde bei den Türken das Begehen von Verbrechen zum göttlichen Gebot erhoben. Die wesentliche Aufgabe des Staates, dem inneren und äußeren Frieden zu dienen, werde durch die islamischen Grundsätze unmöglich. Luther schreibt:

„Aber nie ist eins⁴⁹ dermaßen mit Morden und Rauben aufgekommen und so mächtig geworden als des Türken, und das noch so täglich mordet und raubet. Denn es wird ihnen in ihrem Gesetz geboten als ein gut göttlich Werk, daß sie

⁴⁴ Ebd., h VIII, n. 150, 5 – 152, 3.

⁴⁵ Vgl. WA 30/2, 122, 29 – 123, 5; LUTHER, Schriften (s. Anm. 4), 419f: „Also ist’s ein Glaube, zusammengeflickt aus der Juden, Christen und Heiden Glauben. Denn von den Christen hat er, daß er Christum und Maria hoch lobt, auch die Apostel und andere Heilige mehr. Von den Juden haben sie, daß sie nicht Wein trinken, etliche Zeit des Jahrs fasten, sich baden wie die Nasiräi und auf der Erde essen, und fahren so daher auf solchen heiligen Werken, wie unsere Mönche einsteils, und hoffen das ewige Leben am Jüngsten Tage.“

⁴⁶ WA 30/2, 122, 14-15; zit. n. LUTHER, Schriften (s. Anm. 4), 419.

⁴⁷ WA 30/2, 123, 20; zit. n. LUTHER, Schriften (s. Anm. 4), 420.

⁴⁸ WA 30/2, 123, 21-24; zit. n. LUTHER, Schriften (s. Anm. 4), 420.

⁴⁹ D. h. ein Reich.

rauben, morden und immer weiter um sich fressen und verderben sollen, wie sie denn auch tun und meinen, sie tun Gott einen Dienst dran.“⁵⁰

Drittens zerstöre der Islam auch den Ehestand und zwar dadurch, dass ein Mann mehrere Frauen heiraten und sich jederzeit von der Frau scheiden lassen könne. Dazu bemerkt Luther sehr scharfsinnig:

„Ob nun vielleicht etliche wenige solches freien Gesetzes nicht brauchen,⁵¹ dennoch gilt und gehet solch Gesetz frei, wer es tun will. Solch Wesen ist aber keine Ehe und kann keine Ehe sein, weil keiner ein Weib in der Meinung nimmt oder hat, ewiglich bei ihr zu bleiben als ein Leib, wie Gottes Wort spricht Gen. 3:⁵² ‚Der Mann wird an seinem Weibe hangen und werden zwei ein Leib sein‘.“⁵³

Luthers Fundamentalkritik am Islam geht mit Bezug auf den zweiten und dritten Punkt über die Auffassung von Cusanus hinaus. Natürlich kritisiert auch der Kardinal aus Kues die Gewaltaffinität des Islams („Das Schwert ist der letzte Beweis für alle Aussagen des Korans“, heißt es in der *Cribratio*⁵⁴). Er verurteilt ebenfalls die von Mohammed und seinen Anhängern praktizierte Polygynie.⁵⁵ Zugleich rühmt er das Verbot des Ehebruchs sowie der Begierde nach fremden Ehefrauen im Koran.⁵⁶

Luther, immerhin seit 1525 selbst verheiratet, empört sich mehrfach über die Einstellung der Muslime in dieser Frage und zwar in zunehmendem Maße, je älter er wurde. In der *Verlegung Martini Lutheri*, einem Anhang zur *Verlegung des Alcoran*, stellt er fest, das islamische Eheverständnis müsse nicht nur bei frommen Christen, sondern auch bei ehrbaren Heiden auf Ablehnung stoßen. Die islamische Ehe sei ein „eitel frey Huren leben“, weil der Mann nach Belieben, so Luther sachlich nicht ganz korrekt, die Frauen heiraten, verstoßen und erneut heiraten könne. Ein solcher Mann sei ein „Huren wirt oder Hurn jeger“, weil seine Ehefrau de facto zur Ware herabgewürdigt werde. Diese Behandlung der Frauen verstoße gegen die Vernunft, das Gesetz des Mose und das Evangelium. Die islamische Ehe nennt Luther in der für ihn typischen derben Ausdrucksweise eine „Hunde und Sew“⁵⁷ Hochzeit.“⁵⁸

⁵⁰ WA 30/2, 123, 29-34; zit. n. LUTHER, Schriften (s. Anm. 4) 420f.

⁵¹ D.h. die Erlaubnis zur Polygynie und Ehescheidung nicht in Anspruch nehmen.

⁵² Gen 2, 24.

⁵³ WA 30/2, 126, 26-31; zit. n. LUTHER, Schriften (s. Anm. 4) 424.

⁵⁴ *Cribratio Alkorani* III, 3; h VIII, n. 170, 1-2.

⁵⁵ Vgl. *Cribratio Alkorani* II, 19; h VIII, n. 156.

⁵⁶ Vgl. *Cribratio Alkorani* I, 6; h VIII, n. 41, 2-3.

⁵⁷ D. h. Sau.

⁵⁸ WA 53, 393, 9-20: „So sol das auch einen fromen Christen, ja wol auch einen Erbarne Heidnischen man bewegen, das so gar keine zucht oder ehelicher stand bey den Mahme-

Auf der anderen Seite kennt der Reformator auch viele Details aus dem Alltagsleben und dem Religionsvollzug der Muslime, die er als vorbildlich im Vergleich zu den Verhältnissen im christlichen Abendland darstellt. Er geht auf diese Seite des Islams, anders als Cusanus, der sich dazu höchstens beiläufig äußert, mehrfach relativ ausführlich ein. So betont er etwa in der Vorrede zu Georgius de Hungaria' *Libellus de ritu et moribus Turcorum*, dass die Religion der Muslime im Hinblick auf die Zeremonien und die Bräuche wesentlich beeindruckender sei als die christliche. Er hebt das, verglichen mit den Christen, weitaus bescheidenere Verhalten der Türken in Bezug auf ihre Nahrung, die Kleidung, die Wohnungen usw. hervor und stellt schließlich fest, dass weder die wahren Christen noch Christus selbst oder die Apostel und Propheten in Bezug auf die äußere religiöse Attitude den Muslimen gleichkämen. Aus diesen Gründe würden viele zum Islam konvertieren und dann hartnäckig an dieser Religion festhalten.⁵⁹

Angesichts der militärischen Erfolge der Osmanen und des vermeintlich überzeugenderen äußeren Erscheinungsbildes der islamischen Religion, von dem nicht nur Georgius de Hungaria zu berichten wusste, war Luther höchst besorgt. Den „Türken“, d. h. den Islam empfand er zunehmend als apokalyptische Bedrohung. In diesem Sinne interpretiert die kurz nach dem Ende der Belagerung Wiens verfasste Schrift *Eine Heerpredigt wider den Türken* die schier unaufhaltsame Expansion der Osmanen im Sinne von Daniel 7 als Zeichen des nahen Weltendes. In Wittenberg wird der Antichrist seit 1529 als Wesen mit zwei Köpfen dargestellt, demjenigen des Papstes und demjenigen des Türken.⁶⁰

tisten, Sondern eitel frey Huren leben da ist. Denn wer nach Mahmets Gesetz so viel Weiber nimpt als er wil, Verstoesset sie wider, und nimpt sie wider, so offt er wil, oder verkeufft sie etc., der ist kein Eheman, Sondern ein rechter Hurn wirt oder Hurn jeger. Denn so hat Gott nicht die Weiber geschaffen noch zu halten geordent (*sic!*), wie uns das uber die vernunft auch Mose und das Euangelium leren. Darumb sind solche Mahmetisten eitel Hurn kinder und Hurn volck gleich wie Hunde und Sew hochzeit haben, da kein Ehe noch schein der Ehe sein kan. Und kein wunder ist, das zu solchem freien sew leben die Wuesten, wilden leute Lust haben und viel gern Tuercken werden.“

⁵⁹ WA 30/2, 206, 3-8. 12-15: „Itaque ex hoc libello videmus Turcorum vel Mahomethi religionem caeremonijs, pene dixerim et moribus, esse multo speciosiore[m] quam nostrorum etiam religiosorum et omnium clericorum. Nam ea modestia et simplicitas victus, vestitus, aedium et omnium rerum, ut hic liber indicat, item ieiunia et preces, conventus generales vulgi apud nostros non videntur uspiam, imo impossibile est vulgus nostrum ad ea persuaderi. [...] Nec ipsi vere Christiani, nec Christus ipse, nec Apostoli, neque Prophetae tantam speciem unquam praestiterunt. Atque hoc est, quod multi tam facile a Christi fide deficiunt ad Mahometum et ei tam pertinaciter adhaerent.“

⁶⁰ Vgl. KAUFMANN, „Tuerckenbuechlein“ (s. Anm. 28), 47 und 192-194.

Beide, der Papst und der Türke, setzen auf äußeren Schein, auf Werke, Zeremonien und religiöse Übungen, nicht auf den Glauben an das Evangelium Jesu Christi, der Luther zufolge allein selig mache. In dieser Frage kam Cusanus Luther, zumindest in den Schriften, die einen Bezug zum Islam aufweisen, sehr nahe. Im 16. Kapitel von *De pace fidei* erklärt der Apostel Paulus dem Tataren sehr ausführlich, dass das Heil allein durch das Vertrauen auf Gott und nicht durch religiöse Werke erlangt werden könne.⁶¹ Unter anderem aus diesem Grund wurde Nikolaus von Kues in den 1556 erschienenen *Catalogus testium veritatis* des lutherischen Theologen Matthias Flacius aufgenommen. Dabei handelt es sich um ein Verzeichnis von Texten antiker und mittelalterlicher Theologen, welches die Verankerung der protestantischen Ideen in der kirchlichen Tradition darlegen soll. Bezogen auf Cusanus schreibt Matthias Flacius unter anderem: „Im Buch über den Frieden im Glauben beweist er, dass wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, nicht durch das Verdienst der Werke und noch weitaus weniger durch menschliche Überlieferungen, deren Bedeutung er ebenfalls mit Nachdruck einschränkt“.⁶²

Luthers Türkenchriften sollten die in ihrem christlichen Glauben angefochtenen Christen, insbesondere die in türkische Gefangenschaft Geratenen, bestärken, ihnen deutlich machen, dass vor Gott allein das Vertrauen auf Jesus Christus und der Glaube an ihn als den Sohn Gottes, der für unsere Sünden gestorben sei, zähle. Der Reformator hoffte sogar in Momenten, in denen der Optimismus stärker war als seine Verzweiflung,⁶³ dass durch die Gefangenen einige Türken zum christlichen Glauben bekehrt werden könnten. Er schreibt in der Vorrede zur Edition des Korans von Theodor Bibliander, die aufgrund seiner Intervention 1543 in Basel gedruckt werden konnte:

„Daniel und den anderen Gefangenen gelang es, den König von Babylon und viele andere zur wahren Erkenntnis Gottes zu führen. Die siegreichen Goten, Hunnen und Franken wurden von ihren Gefangenen zu Gott bekehrt. Vielleicht wird Gott

⁶¹ Vgl. h VII, 51-56.

⁶² Matthias FLACIUS, *Catalogus testium veritatis*, Basel 1556, 958: „In libro de Pace Fidei probat nos sola fide iustificari non ex merito operum, multoque minus per traditiones humanas quas etiam uehementer extenuat“; vgl. Karl-Hermann KANDLER, Nikolaus von Kues als testis veritatis. Beitrag eines evangelisch-lutherischen Theologen zur Wirkungsgeschichte von *De pace fidei*, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 17 (1986) 223-234.

⁶³ Vgl. J. Paul RAJASHEKAR, Luther and Islam. An Asian Perspective, in: Lutherjahrbuch 57 (1990) 174-191, 187.

jetzt auch einige Türken aus ihrer Dunkelheit mit Hilfe von gelehrten Gefangenen befreien.“⁶⁴

Im Unterschied zu Luther wendet sich Cusanus in seiner *Cribratio* auch an islamische Adressaten. Ich stimme mit John Monfasani überein, dass Sultan Mehmed II., von dem Nikolaus meinte, er sei in seiner Jugend Christ gewesen,⁶⁵ der eigentliche Adressat der Schrift ist.⁶⁶ Diese Annahme passt im Übrigen durchaus zur „offiziellen“ Intention des Werkes, welches ja Papst Pius II. Material für ein Lehrschreiben an Mehmed liefern sollte. Es erscheint Cusanus offensichtlich, dass die unübersehbaren Mängel Mohammeds und des Korans auch den kundigeren und verständigeren Muslimen bewusst seien, welche deshalb den Glauben an den Islam aus Angst vor Verfolgung und Tod lediglich vortäuschten.⁶⁷ An diese, die „Weisen unter den Arabern“⁶⁸ und die „Lehrer des Korans“⁶⁹, die Differenzierungsvermögen besitzen, wendet sich die *Cribratio* vorzugsweise. Ihnen will sie den Unterschied zwischen dem Koran und dem Evangelium, nach dessen Wahrheit sie selbst streben, offenbaren.

Aus diesem Grund bemüht sich Nikolaus auch im zweiten Buch der *Cribratio*, die wichtigsten christlichen Glaubenslehren, insbesondere die Trinität Gottes und die christologischen Dogmen, recht ausführlich zu begründen, was Luther in seinen Türkenchriften nicht tut. Wenn der Reformator auf theologische Fragen zu sprechen kommt, argumentiert er von der Bibel her, deren Wahrheit er, als durch Gottes Offenbarung verbürgt, voraussetzt. Von der Hl. Schrift her und durch die Hl. Schrift deutet Luther die gesamte Wirklichkeit. In dieser Hinsicht hat er es zu einer wohl einmaligen Meisterschaft gebracht. Abstrakt philosophische Versuche zur Begründung der christlichen Glaubenslehren lehnt er ab.

⁶⁴ WA 53, 571, 34-37: „Daniel et alij captivi traduxerunt regem Babylonicum et alios multos ad agnitionem veram Dei. Gotthi, Heneti, Franci victores a captivis ad Deum conversi sunt. Ita nunc quoque Deus fortassis aliquos ex Turcis vocabit ex illis tenebris per captivos doctos.“

⁶⁵ Vgl. *Cribratio Alkorani* III, 17; h VIII, n. 220, 5.

⁶⁶ Vgl. John MONFASANI, Cusanus, the Greeks, and Islam, in: Thomas M. IZBICKI / Jason ALEKSANDER / Donald F. DUCLOW (Hg.), *Nicholas of Cusa and Times of Transition. Essays in Honor of Gerald Christianson*, Leiden / Boston 2019, 96-112, 107.

⁶⁷ Vgl. *Cribratio Alkorani* I, 3; h VIII, n. 28, 15-18.

⁶⁸ *Cribratio Alkorani* II, 19; Hopkins 149; h VIII, n. 158, 5.

⁶⁹ *Cribratio Alkorani* II, 15; Hopkins 136; h VIII, n. 131, 1.

Die biblische Ausrichtung seines Denkens führte Luther zu einem strikten Exklusivismus. Er sah die Vertreter des wahren reformatorischen Christentums geradezu umzingelt von Feinden, die im Dienste des Teufels tätig seien. Zu diesen zählte er, wie aus seiner Vorrede zu Biblianders Koranedition hervorgeht, nicht nur die Türken, sondern ebenfalls die Anhänger des Papstes, die Juden, die Anabaptisten, den Antitrinitarier Michel Servet und viele andere.⁷⁰ Im gesamten Corpus der Türkenchriften Luthers habe ich keinen Versuch zur theologischen Inklusion des Islams entdecken können. Das Evangelium Jesu Christi und die Botschaft Mohammeds werden immer als vollkommen gegensätzlich dargestellt. Hinter der Lehre Christi steht Gott, hinter derjenigen des islamischen Propheten der Teufel. Nikolaus von Kues bemüht sich dagegen vielfach, theologische Brücken zwischen dem Evangelium und dem Koran, dem Christentum und dem Islam zu bauen, so fragil auch die Pfeiler, auf denen diese Brücken stehen, aus unserer heutigen Perspektive erscheinen mögen.

⁷⁰ Vgl. WA 53, 572, 11-12: „Hac nostra aetate quam varios hostes vidimus? Defensores idolorum Papae, Iudaeos, monstra Anabaptistarum multiplicia, Servetos et alios.“

BESPRECHUNGEN

PONCELET, Christian: Dreifacher Gebrauch der Vernunft. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gottlieb Söhngen (= Ratzinger-Studien 12), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2017, 295 S., kart., € 29,95, ISBN 978-3-7917-2921-3.

Mit vollem Recht erscheint diese Trierer Dissertation (2014) in den „Ratzinger-Studien“, die sich vorgenommen haben, Einzelaspekte der Theologie Benedikt XVI. zu beleuchten und zu kommentieren – inzwischen liegen 14 respektable Bände vor. Der Münchener Philosoph und Theologe Gottlieb Söhngen (1892-1971) gehört zu den einflussreichsten unter seinen Lehrern. Nicht weniger als sechsmal wird er laut seiner Bibliographie thematisch umfassend in seinen Werken rezensiert. Ratzinger hat auch die bewegende, seinen Lehrer trefflich charakterisierende Predigt bei dessen Requiem gehalten. Doch Söhngen ist auch *sui iuris* einer der bedeutenden neuscholastischen Theologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das zeigt mit aller Deutlichkeit diese sorgfältig und nicht ohne erhebliche Mühen (oft verstreute Texte und Bemerkungen *ad transennam*) aus dem ziemlich umfangreichen Gesamtwerk recherchierte und flüssig geschriebene Darstellung, die sich mit einem zentralen Thema nicht nur im *Ceuvre* des Autors, sondern der Theologischen Gnoseologie überhaupt beschäftigt. Es geht um nicht weniger als um die wissenschaftstheoretische Eigenständigkeit der christlichen Theologie, die auf der einen Seite vernunftgeleitet und vernunftorientiert ihr Thema angehen will, aber im gleichen Augenblick auch weiß, dass sie dies nicht in gleicher Weise tun kann wie die anderen Geisteswissenschaften. – Der Leitfaden im Labyrinth der historischen wie sachlichen Probleme ist die von Söhngen in Anlehnung an die protestantische Terminologie vom „dreifachen Gebrauch des Gesetzes“ verwendete Rede vom dreifachen Gebrauch der Vernunft. Er unterscheidet den *usus philosophicus* (Wahrheitserkenntnis ohne Bezug zur göttlichen Offenbarung), den *usus theologicus* (Philosophie als Dienstleistung für die Rede von Gott) und endlich den *usus cosmicus*. Damit ist die Beziehung der Vernunft bzw. der Philosophie zur Weisheit gemeint; Söhngen betrachtet hier den universalen Gebrauch der Disziplin, also ihre Bedeutung für die Weltanschauung. Er ist mit dem Aquinaten von der Selbständigkeit und dem wissenschaftlichen Eigenrecht der Philosophie überzeugt, das sie auch gegenüber der Theologie behaupten kann. In diesem Zusammenhang setzt er sich immer wieder auch mit den zeitgenössischen philosophischen Strömungen auseinander (vor allem mit Nicolai Hartmann). Dankenswerterweise gelingt es Poncelet durchgehend, die „Modernität“ seines Protagonisten herauszuarbeiten, und zwar nicht nur werkimmanent, sondern auch für die Gegenwart: Die wissenschaftliche Theologie wird derzeit gewissermaßen von außen und von innen (von manchen kirchlichen Kreisen) angegriffen. Die Gedanken des Münchener Gelehrten führen aber zum stringenten Schluss, dass zu den Charakteristika gerade christlichen Denkens die Einbeziehung des Denkens in allen seinen Dimensionen gehört – gerade weil es weiß, dass der „Gegenstand“ seiner Arbeit übervernünftig und daher nur näherungsweise erkannt werden kann. Das Mittel dazu ist die *analogia entis*, die Söhngen unter Karl Barths Einfluss (Söhngen ist zeitlebens ökumenisch orientiert).

tiert gewesen) mit der *analogia fidei* korreliert. Das Spannende daran ist, dass er seine Forschungen bewusst von einem seinerzeit schon nicht mehr selbstverständlichen scholastischen Standpunkt in der Linie hauptsächlich von Aristoteles und Thomas aus betreibt, aber auch versucht, das augustinisch-bonaventuranische Erbe zur Geltung kommen zu lassen. Bekanntlich hat Letzteres seinen Meisterschüler Ratzinger besonders inspiriert. Diesem Denkansatz ist wohl auch zu danken, dass sich Söhngen nachdrücklich dafür einsetzt, den personalen Impetus christlich-theologischen Denkens zu profilieren: Theologische Forschungen richten sich letzten Endes nicht auf eine mehr oder minder abstrakte „Lehre“, sondern auf die Person Jesu Christi. Christologie ist denn auch ihr Zentrum, letztes Ziel als Wissenschaft die Öffnung zur Weisheit, d. h. zum mystischen Verständnis der geheimnisvollen Wahrheit, die der in Jesus inkarnierte lebendige Gott selber ist. – Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die subtilen und manchmal auch sehr verschlungenen Wege nachzugehen, die der Verfasser auf den Spuren Söhngens einschlägt. Es ist beachtlich, dass er ungeachtet der Differenziertheit von dessen Denken niemals die Orientierung verliert, sondern stets wieder die Spuren des Meisters sichtbar zu machen versteht, so dass man mit ihm gewinnreich gehen kann. Am Ende wird die Einsicht vermittelt, dass die beiden Wissenschaften zwar voneinander independent sind, aber auch füreinander offen. Sowohl der Rationalismus wie auch der Fideismus werden als Holzwege entlarvt. – Dem Buch ist neben der ausführlichen Literatur (Quellen und Sekundärliteratur) und einem Personenverzeichnis ein Anhang von 35 Seiten aus Söhngens Nachlass beigegeben. Er enthält einige biographisch interessante Briefe mit wenig Bezug zum Hauptteil. Mit dem Thema selber haben nur zwei längere Abdrucke zu tun: Einmal handelt es sich um eine Rede aus dem Jahr 1926, bei der er die von ihm damals geleitete Albertus-Magnus-Akademie vorstellt, dann um einen Rundfunkvortrag (ohne Datierung) über die Theologie der Sprache.

Wolfgang Beinert, Pentling

ROESNER, Martina, Logik des Ursprungs. Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart. Freiburg/München: Karl Alber 2017, 232 S., € 29,00, ISBN 978-3-495-48939-0.

Rez. stimmt Martina Roesner (MR) zu, „das Selbstverständnis des europäischen Denkens“ stehe neu in Frage und nötige denkende Zeitgenossen „zu einer Reflexion über bestimmte Leitbegriffe der eigenen Identität“, zweifelt aber, dass „die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Vernunft verstärkt in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gerückt“ sei; er zögert mit MR, „den für die europäische Kultur prägenden Vernunftbegriff in einen prinzipiellen Gegensatz zum religiösen Bewusstsein zu bringen“ (11). MR stellt mit Meister Eckhart (ME) „gewisse Vorurteile hinsichtlich des Christentums und der christlichen Theologie kritisch auf den Prüfstand“, um „dem europäischen Vernunftbegriff seine geschichtliche Tiefenschärfe zurückzugeben“. Sie findet bei ME einen „Durchbruchspunkt in der Geschichte des europäischen Vernunftgedankens, der das Faktum der Religion nicht einfach als gegeben hinnimmt, sondern selbst die Ansprüche reli-

göser Offenbarung noch am Maßstab des philosophischen Logos misst“ (12). Der Einleitung zur „inneren Einheit von MEs Denken“ (15-26) folgen drei Kapitel: „I. Die historischen Voraussetzungen von MEs wissenschaftstheoretischem Entwurf“ (27-72); „II. Die systematischen Grundkoordinaten von MEs philosophisch-theologischem Denkansatz“ (73-112); „III. MEs Wissenschaftsarchitektur“ (113-199).

In der Einleitung erklärt MR, daß ME „die deutsche Sprache [...] erstmals zu einer originären Ausdrucksform philosophisch-theologischer Gedanken erhebt“ (15). Sie nennt Schwierigkeiten der Eckhart-Rezeption und berührt die Frage nach „Reichweite“ und „Grenzen der menschlichen Erkenntnis“ (20): Das erste Kapitel zeichne „die historischen Ursprünge des problematischen Verhältnisses zwischen Philosophie und Offenbarungstheologie“ nach (24); das zweite Kapitel ziele auf die für ME grundlegenden „Themen und Fragestellungen des scholastischen Denkens“ (25); im dritten Kapitel verfolgt MR das Ziel, MEs „Lehre von den Transzendentalien sowie die Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg [...] in seiner Theorie der Selbsterkenntnis des reinen, göttlichen Ich zusammenzuführen“ (25). Zur „Reichweite und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis“ (20) hielt Reiz. die Beachtung der kritischen Philosophie Kants für ratsam. Die Skizze der „historischen Voraussetzungen von MEs wissenschaftstheoretischem Entwurf“ beginnt mit Blick auf Platon (28-32), Aristoteles (32-35) und „Hellenistische Philosophenschulen“ (35-40), wendet sich der „patristischen Verhältnisbestimmung zwischen der *sapientia christiana* und den ‚profanen‘ Wissenschaften“ zu (Augustinus, Origenes und Boethius: 40-53) und führt zum „wissenschaftstheoretischen Neuansatz im 13. Jahrhundert“ (Aristoteles-Rezeption; Thomas von Aquin, radikaler Aristotelismus, Kritik Bonaventuras, Duns Scotus: 53-72).

Zu den „systematischen Grundkoordinaten von MEs philosophisch-theologischem Denkansatz“ betrachtet MR „MEs Stellung in seiner Zeit“ (73-77), die zwei „Grundformen transkategorialer Bestimmungen“, die erkenntnistheoretisch-ontologisch-metaphysisch-theologischen Motive des Neuplatonismus (78-103: Proklos; Pseudo-Dionysius, jedoch ohne Bezug auf Basis-Texte), weiter „Eckharts Synthese der beiden Sphären des Transkategorialen“ (104-112). Hinweise zu dem von altgriechischen Philosophen bedachten praktisch-philosophischen Thema der „Freiheit“ (Platon: *Politeia* 617e; Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1103a38) unterbleiben ebenso wie zu dessen Fortführung bei Augustinus und Kant. MR bevorzugt theoretisch-ontologische Zugänge zu philosophischen Fragen – gegen das von Kant betonte ‚Primat der praktischen Philosophie‘ (171): „Bei Eckhart wurzelt die Freiheit nicht im Willen, sondern im Intellekt.“ Derart richtet sich ihr Augenmerk auf ‚ontologische Fragen‘ der „Wissenschaftsarchitektur“. Zwar betont MR die „grundlegende Freiheit des Intellekts“ (124), auch die „innere Freiheit gegenüber den äußeren Zeitumständen“ (130); aber eine ‚Verantwortungs- oder Zurechnungsethik‘, die ME seit „Die rede der unterscheidung“ voraussetzt, kommt nicht in den Blick. Intensiv untersucht wird die „Fähigkeit zur Erkenntnis des reinen Seins Gottes“ (128). ME suche den „Nachweis, dass sich die ‚Fülle der Zeit‘ im Sinne der absoluten Einheit mit Gott in *jedem* Augenblick der menschlichen Existenz und der menschlichen Geschichte ereignet und als solche wirksam werden kann“. Das führt laut MR zwar nicht zur Ableh-

nung, aber zur „Depotenzierung des Begriffs der ‚Heilsgeschichte‘“ (130f.). Für bedenkenswert, aber auch für problematisch für die Auslegung von ME hält Rez. die These von MR (135): „Die Liebe und die Gerechtigkeit beziehen sich also gerade nicht auf den Nächsten bzw. auf Gott, insofern man sie unter dem Gesichtspunkt gewisser Eigenschaften betrachtet, sondern auf die reine, akzidenslose Substanz ihres ego. Das bedeutet, dass nach ME der gerechte Mensch in derselben Haltung intelligibler Immanenz und Interesselosigkeit wirkt, die auch im Bereich der theoretischen Erkenntnis zum Tragen kommt.“

Laut MR gilt zwar (100): „Alle Menschen, insofern sie Vernunftwesen sind, befinden sich auf der Ebene ihres tätigen Intellekts immer schon auf konstitutive Weise in der Anschauung Gottes, auch wenn sie sich dessen nicht notwendigerweise ausdrücklich bewusst sind.“ Dennoch erklärt sie einschränkend (140): „Kein Wissenschaftler kann die Gesamtheit seines Forschungsgebietes in einem einzigen Augenblick zur Gänze intellektuell durchdringen und alle darauf bezogenen Einsichten zur gleichen Zeit in voller Klarheit intuitiv überblicken.“ MR gesteht aber auch (140): „Letztlich verlangt eine Wissenschaftstheorie, die die architektonische Einheit aller diskursiven Erkenntnisformen befriedigend erklären soll, somit nach einer ausdrücklichen Reflexion über die Bedingung der Möglichkeit aller zeitlichen Diskursivität, mit anderen Worten: nach einer Theorie der Schöpfung, die den Hervorgang des Vielen aus dem Einen und zugleich die Möglichkeit intellektueller Erkenntnis als solcher zum Thema hat.“

Falls dem ‚Ursprung‘ auch ‚Anderes‘ entspringt, fragt Rez., ‚wer‘ im ‚Ursprung‘ ‚des Vielen aus dem Einen‘ ‚was‘ oder ‚wen‘ springen läßt. Für MR liegt ‚auf der Hand, dass die richtig verstandene Form theoretischer Erkenntnis gar nicht zum affektiven Streben in Gegensatz treten kann, sondern in sich bereits die Höchstform der Liebe darstellt‘ (161f.). ME gehe es „um ein grundlegend neues Modell der Erkenntnis, in dem die Trennung zwischen den dianoetischen und den ethischen Tugenden bzw. den theoretischen und den praktischen Wissenschaften in eine universale Theorie des logosbestimmten Wirkens hinein aufgehoben wird“ (162). Bei ME sei Gott „weder ein intentionaler Gegenstand der natürlichen Erkenntnis noch der teleologische Zielpunkt eines übernatürlichen Strebens, sondern manifestiert sich vielmehr in der lebendigen Dynamik des Bewusstseins selbst, das sich in all seinen theoretischen, praktischen und produktiven Tätigkeiten als spontaner, nicht weiter ableitbarer Ursprung [...] all seiner Akte erfährt“ (162f.). MR sieht „Liebe zur reinen Form‘ als Grundprinzip aller menschlichen Tätigkeiten“ (166-172), übergeht aber Gottes ‚Liebe zum Anderen‘, ‚zur Schöpfung‘ – zugleich die Liebe des ‚einen Menschen‘ zum ‚Anderen‘ im faktischen Lebensvollzug. Rez. bestreitet, „dass alle im Bereich der christlichen Frömmigkeit stillschweigend bestehenden Grundannahmen und Selbstverständlichkeiten auf radikale Weise in Frage gestellt und in das Ich als die prozessuale Einheit von Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein zurückgenommen werden müssen“ (195). Die „Schlussbetrachtung“ (200-204) reduziert die Spannung der ‚auszeugenden Dynamik des Ich‘ auf „das Ich als die prozessuale Einheit von Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein“ (195), sie formt den christlichen Glauben in eine ‚Henologie‘ um, statt es – von der ‚Trinität‘ bis zur ‚Schöpfung‘ – beim Ziel der Liebe zu ‚vielen Anderen‘ (‚Heterologie‘) zu belassen.

Norbert Fischer, Wiesbaden

EHRET, Jean und ZELEN, Jean-Louis (Hg.): Herausforderung Religion(en) und Schule(n) (Religionspädagogik im Kontext, Bd. 9), Berlin: Logos 2018, 153 S., € 36,00, ISBN 978-3-8325-3837-8.

Die Diskussion um einen staatlich garantierten Religionsunterricht an allgemeinbildenden Schulen ist längst keine akademische Diskussion für Spezialistenzirkel mehr. Manche Landesregierungen machen ernst und schaffen in kürzester Zeit ab, was seit Jahrhunderten zu den Selbstverständlichkeiten der meisten europäischen Kulturnationen gehörte: den öffentlichen, zuweilen staatlich garantierten Religionsunterricht.

Der vorliegende, von Jean Ehret, dem Direktor der „Luxembourg School of Religion & Society“, und Jean-Louis Zeien, dem Schulreferenten der Erzdiözese Luxemburg und ehemaligen Präsidenten der Programmkommission für den Religionsunterricht in den Grundschulen in Luxemburg, herausgegebene Sammelband „Herausforderung Religion(en) und Schule(n)“ dokumentiert die Diskussion um die Abschaffung des von den Konfessionen getragenen, an allgemeinbildenden staatlichen Schulen installierten Religionsunterrichts in Luxemburg.

Es ist unmöglich, bei einem Sammelband den einzelnen Texten wirklich gerecht zu werden. Die großen Pro- und Contra-Argumente für oder gegen den Religionsunterricht werden in den Beiträgen der Mitautoren Jean-Claude Hollerich, Claude Meisch, Bert Robben, Eugen Hoffeld, Harald Schwillus, Danila Busse, Jean-Marie Weber, Viviane Godefroid-Reuland sorgfältig referiert. Besonders anregend sind die Beispiele, die zeigen, dass Religionsunterricht gar nicht so ist, wie ihn die Politik sich vorstellt. Sie zeigen einen Religionsunterricht, der die Sorge, in ihm würde antidemokratisch indoktriniert, entkräftet. Sie zeigen zudem, dass der Begriff der Toleranz, der von der Politik als letztes Argument angeführt wird, längst gelehrt Praxis ist – und zwar konsequenter als in dem neuen „Ersatzfach“ (durch was soll man Religion ersetzen können?) „Leben und Gesellschaft“ – das so neutral nicht ist, sondern „Züge eines konstruktivistischen und relativistischen Zugangs“ (133) zur Welt propagiert. Ein neues Fach, das sich „allein eine Gesamtbildung und damit [...] zu viel“ zumutet (133f.). Es gibt keine Bezugswissenschaft, die ein solches Vorhaben im Forschungsprogramm hat, das Leben selbst zu thematisieren. Moderne Wissenschaft ist perspektivische Erforschung der Welt. Das Ganze aber, das Leben, kann nicht als Ganzes erforscht, also auch nicht gelehrt werden. Kein Schulfach kann das Leben lehren und sollte daher auch nicht den anmaßenden und irreführenden Begriff im Namen tragen.

In dem umfangreichen Schlussbeitrag (109-152) unternimmt es einer der Herausgeber, die Diskussion weiterzuführen. So argumentiert Ehret, dass weder der Gläubige sich beim Handeln nur auf die Religion, noch der Nicht-Gläubige allein auf Wissenschaft berufen könne (137): Bildung bedürfe unterschiedlicher Diskurse, um zeitgemäß zu sein. Zu diesen Diskursen gehöre Religion – weil die säkularen Gesellschaften das, was sie zusammenhält, nicht produzieren könnten. Diese „Verbindung von religiöser Identität und Zugehörigkeit zur Zivilgesellschaft“ (140) werde nirgends so konstruktiv diskutiert, wie im Religionsunterricht: Es ist die Frage danach, warum man das Gute tun soll. Innerweltlich

kann diese Frage nicht beantwortet werden – weil jede menschliche Antwort eine Nachfrage zulässt und der Regress ins Unendliche droht. Den Abschluss des Beitrages bildet der überraschende Vorschlag, „sich von ‚Religion‘ zu verabschieden“ (146). Zuerst meint man, es werde empfohlen, sich von dem Terminus zu verabschieden und stattdessen von „Christen, Juden, Buddhisten, Muslime usw.“ (146) zu sprechen. Dann aber wird deutlich, dass der Verf. deswegen auf den Terminus zu verzichten empfiehlt, weil er ein „Neutrum“ bezeichne, „ein Allgemeines, das es so konkret nicht gibt, ebensowenig wie das ‚Wesen‘ der Religionen“ (146). Zudem ignoriere eine solche Bezeichnung, dass man zu unterschiedlichen Zeiten völlig Verschiedenes unter dem Terminus gefasst habe und er auch heute Unvereinbares begrifflich zusammenzwingt (146f., auch 96f.). Auch hier reichen kaum wenige Worte als Kommentar aus. Ich will es dennoch versuchen: Unter dem Anspruch der „political correctness“ und bei politischen Verhandlungen mag es in gemischten Kommissionen einfacher vorangehen, wenn man stigmatisierte Worte meidet und vielleicht von „metaphysischen Herausforderungen bzw. Voraussetzungen“ oder dem konstruktiven Umgang mit den Folgen der Dispositive (Foucault; vgl. auch 93-101) spricht – Fragen, denen sich niemand wird entziehen können. Aber für viele Gläubige (70% der Schüler in Luxemburg; vgl. 11) ist der Terminus Religion gar nicht stigmatisiert. (Das kann man gut in islamischen Ländern erfahren, in denen man gerne gefragt wird, ob man religiös sei.) Zudem würden wir ja auch nicht auf den Begriff Gerechtigkeit verzichten, obwohl Aristoteles es gerecht fand, Menschen zu versklaven. Zu unterscheiden ist zwischen konstitutiven und regulativen Ideen; die konstitutiven sind überzeitlich und beziehen sich auf eine Problemgeschichte, also auf eine (z. B. anthropologische) Grundfrage (Religion: Umgang mit der eigenen Endlichkeit), die historisch unterschiedlich gelöst wurde. Die anthropologischen Grundfragen (Mensch, Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit, Gesellschaft, Tod) unterliegen dabei keiner Geschichtlichkeit – wohl aber die Lösungen und ihre regulativen Ideen. Schließlich aber setze die Rede von „Christen, Juden, Buddhisten, Muslimen“ voraus, dass hier Gleiches verglichen werde – also den Begriff. Wer von Konfessionen spricht, setzt ein ihnen allen Gemeinsames voraus. *Die Religion?*

Aber vielleicht meint Jean Ehret seinen Vorschlag nicht philologisch-begriffsgeschichtlich, sondern existenziell: Religion sei keine Ideologie, keine Weltanschauung, kein „System“, kein privates Konzept (14, 18). Sondern Religion sei ein existenzielles Verhältnis, das sich in Gebet, Hoffnung, Verantwortung, Vertrauen (vgl. 50) je individuell und immer wieder neu ereignet (und zwar immer schon und auch außerhalb der großen, ideologischen Narrative). Man kann die Religion gar nicht abschaffen, scheint mir Jean Ehret sagen zu wollen, weil die existenzielle Suche nach dem Absoluten immer schon tagtäglich von jedem Einzelnen erfahren wird. Religion ist mit dem Menschen gegeben – gleichgültig, wie man sie nennt. Nun kann man allerdings unpassend über sie nachdenken, nämlich ohne eine z. B. von den Konfessionen gewährleistete Sachkenntnis. Und genau die kündigt die Politik auf (147). So (mit Ehret) betrachtet öffnet die Reduktion des von den religiösen Gemeinschaften verantworteten staatlichen Religionsunterrichts in den staatlichen Schulen Tür und Tor dem Aberglauben, der Esoterik und den (nicht zuletzt kommerziellen) Sekten. Der Staat entzieht sich selbst und seiner Rationalität die Grundlage.

Der Band besticht insgesamt durch die Vielzahl an Argumentationen und Beispielen, Lösungsvorschlägen und unterrichtserprobten Konzepten (vgl. die Beiträge von Schwil-
lus, Busse oder Godefroid-Reuland). Und er wirkt bestürzend, weil man an einem nationalstaatlichen Beispiel erfährt, wie unreflektiert politische Entscheidungen getroffen werden, wie oberflächlich und ohne gründliche Kenntnis der Sachlage Politik zu entscheiden gewillt ist. Das fördert nicht das Vertrauen in die Politik.

Volker Ladenthin, Bonn

