PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

XI

ROMA ACADEMIA ALFONSIANA
1973

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

XI

ROMA - ACADEMIA ALFONSIANA

1973

Imprimi potest

Romae, ad S. Alfonsi,

die 12^a decembris 1973

JOS. G. PFAB

Superior Generalis

Imprimatur

Curia episcopalis Perusina

Perusiae, gennaio 1974

Mons. Antonio Fedele, Vic. Gen.

IT ISN 0081 - 6736

Exemplaria STUDIORUM MORALIUM veneunt:

Accademia Alfonsiana, Via Merulana 31, C.P. 2458 ROMA 00100

STABILIMENTO TIPOGRAFICO «GRAFICA» DI SALVI & C. - PERUGIA

INDEX

FURGER Fr., Moralthologie nach dem II. Vatikanum	7-31
THEURER W., Riflessioni sul Simbolo Apostolico	33-76
FORNOVILLE Th., L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità - La visione di Paul Ricoeur	77-103
LIPPERT P., Die «Fernstehenden». Theologische Deutung eines praktischen Problems	105-143
BOELAARS H., Riflessioni sul senso dell'orazione nella vita cristiana	145-180
FERRERO F., Año Santo y moral. Originalidad y perspecti- vas historicas de un gesto eclesial controvertido	181-200
McEVoy R.O., John Courtney Murray's thought on religious liberty in its final phase	201-264
REGAN A., Abortion laws and fetal right to life	265-313
ROY R., Academia Alfonsiana. Chronique de l'année académique 1972-73	315-324

PETER LIPPERT C.SS.R.

DIE « FERNSTEHENDEN »

Theologische Deutung eines praktischen Problems

SUMMARIUM

Ista commentatione fit conamen describendi et interpretandi illius facti, in dies magis percrescentis in Ecclesia, et dilucidatione indigentis, eorum scilicet, qui longe ab Ecclesia distant (it.: « i lontani »), vel — uti terminis sociologiae religionum utamur — qui ex parte tantum cum religione christiana ecclesiali sese « identificant ».

Initio temptatur conceptuum explicatio. Incipiendo a quattuor criteriis, quibus utitur sociologia ad definiendum coetum religiosum eiusque asseclas (acceptatio determinatarum fidei veritatum et normarum moralium, participatio in ritibus communibus, acceptatio « structurae institutionalis »), demonstratur, iuxta « Lumen gentium » n. 14, conciliari posse definitionem theologicam et sociologicam eorum, qui ad Ecclesiam pertinent. Hac suppositione demonstrata, describitur quid sit adhaesio plena et partialis relate ad Ecclesiam.

Deinde agnoscitur plenam adhaesionem in regionibus industrialibus decrescere, quin tamen intendatur atheismus sive religionis plena cessatio, sed potius adhaesio ex parte servata, una cum religione extra-ecclesiali (sive christiana sive partim christiana). Illustrantur causae huius evolutionis, cui magnum inest momentum pastorale. Tum interpretationes insufficientes examinantur, ut dissimulatio ponderis huius processus, eiusve elatio « idealis ».

Postea fit conatus rei diiudicandae iuxta principia. Primum ostenditur, iuxta NT, fidem plenam et maturam non dari nisi cum relatione ad Ecclesiam et ad communitatem, quod inquisitionibus empiricis confirmatur, cum religio christiana absque communitate periculis sit valde obnoxia et insuper pluribus careat « dimensionibus ». Sed negari non potest existentia talium christianorum procul distantium. Statuitur thesis: una ex parte operi pastorali appetendam esse (ubi agitur de communitate)

comunitatem vivam et (ubi agitur de singulis personis) plenam adhaesionem individualement; altera ex parte a communitate christiana illos quoque sustineri, qui partim tantum ei adhaerent, quippe qui — quatenus christiani sunt — de communitate vivam ab eaque pendeant.

Communitas tale servitium, quod structurae eius « utile » non est, generose agnoscat et exsequatur, quin tamen iners isti conditioni acquiescat.

Ultima sectio consequentias quasdam practicas praesentat, quae e delineatione anteriore deducuntur. Imprimis extollitur: procul distantes non nisi experientia positiva Ecclesiae recuperari posse; porro spem adesse eis obviam eundi, cum iisdem quaestionibus fundamentalibus, ex hodierna hominum conditione provenientibus, et procul distantes et christiani in communitate coniuncti opprimantur. Quapropter communitatem, e fontibus genuinis viventem — ope sui testimonii — accedere posse ad eos, qui ex parte tantum ei adhaerent. Quoties vero et quo successo numerico haec prospere procedant, in suspenso maneat oportet, cum Deo tot pateant viae.

Vorbemerkung

Wohl jeder, der innerlich beteiligt das Schicksal und den Weg der Kirche in unseren Jahren mitverfolgt, begegnet dem Phänomen der Fernstehenden oder, wie man auch sagt, der « partiell Identifizierten » und leidet an ihm¹. Das gilt ganz besonders für jeden seelsorglich beauftragten Christen. Allein die Breite des Phänomens erzwingt die Besinnung². Viel ist schon nachgedacht, gegrübelt und gerätselt worden angesichts dieses Phänomens. In seinen Umkreis gehören Überlegungen und Experimente « missionarischer Seelsorge », wie sie im Frank-

¹ Die hier vorgelegten Überlegungen wurden zunächst als vervielfältigtes Manuskript vom Institut der Orden (IMS), Frankfurt/Main, herausgebracht. Eine Zusammenfassung der Grundgedanken erschien in « Theologie der Gegenwart ». Nicht mehr berücksichtigt werden konnten folgende Veröffentlichungen: K. FORSTER (Hrsg.), *Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche* (= Auswertungsband zur Synodenumfrage), Freiburg 1973; F.X. KAUFMANN, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg 1973.

² In diesem Sinn ist R. ZERFAß recht zu geben: « ... unter quantitativem Aspekt taugt der Begriff des 'Randchristen' nicht, denn es ist angesichts des statistischen Materials einfach unredlich (besser wohl: unrealistisch, d.Vf.), das Verhalten der Mehrheit als Abweichung und als Randphänomen hinzustellen. Siebzig Prozent sind ein reichlich breiter Rand » (R. ZERFAß, *Die « distanzierte Kirchlichkeit » als Herausforderung an die Seelsorge*, in: *LebSeels* 22 (1971) 249-266).

reich der Nachkriegszeit so vielfach versucht wurden³, zu ihm gehören die theologischen Versuche, das unausweichliche Phänomen des Versagens von Mission und des geistigen Pluralismus christlich-theologisch zu deuten, wie sie in den Theorien vom « anonymen » oder « impliziten Christentum »⁴ und der Existenzweise der Kirche als « Diaspora »⁵ begegnen. Dazu gehören die zahlreichen Publikationen über den (religionssoziologischen) derzeitigen Zustand in bestimmten Ländern⁶ oder Bevölkerungsgruppen⁷ sowie die sozialpsychologischen und soziologischen Aspekte im religiösen Sozialisationsprozeß und dessen Gesetz-

³ Vgl. F. BENZ, *Missionarische Seelsorge. Die missionarische Seelsorgebewegung in Frankreich und ihre Bedeutung für Deutschland*. Freiburg 1958; G. SIEFER, *Die Mission der Arbeiterpriester. Ergebnisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft*, Essen 1960; G. MICHONNEAU, *La paroisse - communauté missionnaire*, Paris 1945; H.C. CHERY, *Pfarrgemeinde und Liturgie*, Warendorf 1949.

⁴ Vgl. K. RAHNER, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: SchrTh IX (1970) 498-515; DERS., *Die anonymen Christen*, SchrTh VI (1968) 545-554; DERS., *Atheismus und implizites Christentum*, SchrTh VIII (1967) 187-212; DERS., *Mission und « implizite Christlichkeit »*, in: SaMu III (1969) 547-551; K. RIESENHUBER, *Der anonyme Christ nach K. Rahner*, in: ZkTh 86 (1964) 286-303; kritisch hierzu: L. ELDERS, *Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie K. Rahners*, in: TheolG 55 (1965) 124-131; H. KRUSE, *Die anonymen Christen exegetisch gesehen*, in: MüThZ 17 (1967) 2-29; vgl. aber Texte wie Lum Gent 16 und GdSp 22.

⁵ Wichtige Beiträge zu einer Theologie der Kirche als Diaspora lieferte K. RAHNER mit seiner Kategorie des « heilsgeschichtlichen 'Muß' ». *Theologische Deutung der Position des Christen in der heutigen Welt*, in: *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 13-47, hier 24 ff; ferner J. RATZINGER, *Stellvertretung*, in: HthG II, 573 ff; E. SCHILLEBEECKX, *Kirche und Menschheit*, in: Conc 1 (1965) 29-41; zum wichtigen Thema Kirche als Sakrament der Welt vgl. DERS., *Die Kirche, « Sakrament der Welt »*, in: *Gott, Kirche, Welt*, Mainz 1970, 243-262; K. RAHNER, *Überlegungen zum personalen Vollzug des Sakramentalen Geschehens*, in: GuL 43 (1970) bes. 297; M.-D. CHENU, *Gottes Volk in der Welt*, Paderborn 1968.

⁶ Vgl. hier vor allem die drei Umfragen zur Synode in der BRD (hierzu G. SCHMIDTCHEN, Hgb., *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg 1968; ferner W. HARENBERG, Hgb., *Was glauben die Deutschen?* München 1968; SCHWEIZERISCHES PASTORALSOZIOLOGISCHES INSTITUT, Hgb., *Kirche 1985*, St. Gallen 1970; ÖSTERR. SEELSORGEINSTITUT (Hgb.), *Kirche in der Stadt*, 2 Bde., Wien 1967 f (= KiSt); für Luxemburg: SYNODE LETZEBUERG, 4.5.1972 (Umfrageergebnisse); für Frankreich: vgl. zur SOFRES-Untersuchung 1972: F. SCHMALZ, *Wie sehen die Franzosen die katholische Kirche?*, in: HK 26 (1972) 281-284.

⁷ G. KEHRER, *Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie*, München 1967; P.M. ZULEHNER, *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*, Wien 1969.

mäßigkeiten⁸. Schließlich gehören hierhin einige Veröffentlichungen, die sich ausdrücklich mit dem Phänomen der « Teilidentifizierten » befassen⁹.

Manches, und vieles, von dem bisher Gesagten wird sich als unentbehrliche Hilfe bei den hier im folgenden vorgetragenen Überlegungen herausstellen, manches wird als nicht sinnvoll gangbarer Weg zu kennzeichnen und zu erwähnen sein. Dennoch ist m.E. festzustellen, daß da sehr vieles, das ausdrücklich zum Thema « Fernstehende » gesagt wurde, vielfach nicht befriedigt, entweder, weil es das Problem verharmlost und nur ein paar praktische Ratschläge zu seiner Überwindung gibt, von denen die pastorale Praxis, nachdem sie sie alle ausprobiert hat, merken mußte, daß sie nicht « helfen », d.h. daß die Fernstehenden nicht weniger werden; oder solche Ausführungen wirken deshalb unbefriedigend, weil sie das Problem dadurch (scheinbar) entschärfen, daß sie das Faktum zwar als unausweichlich, aber weiter nicht so schlimm, vielleicht sogar als ideal und notwendig, ansehen.

⁸ Zu den religiösen Sozialisationsprozessen vgl. u.a.: O. SCHREUDER, *Kirche im Vorort*, Freiburg 1962; R. RITTER, *Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie*, Limburg 1968; H. CARRIER, *Sozialpsychologie der Zugehörigkeit zur Kirche*, in: W. MENGES - N. GREINACHER (Hgb.), *Die Zugehörigkeit zur Kirche*, Mainz 1964, 42-60; H. BOGENBERGER, *Soziologische Aspekte der Entwicklung von religiöser Motivation und kirchlicher Bindung*, in: H.J. TÜRK (Hgb.), *Glaube - Unglaube*, Mainz 1971, 37-49; G. MÜLLERLEILE - H. LINK, *Psychologische Aspekte religiösen Verhaltens*, ebd., 25-35; H. STENGER, *Der Glaube im Werden*, Freiburg 1966; L. VASKOVICZ, *Bevölkerungsstruktur und religiöse Praxis in Krems*, Wien 1965 (Bericht Nr. 74 Inst. f. kirchl. Sozialforschung, Wien); DERS., *Die Kirchlichkeit katholischer Eltern*, Seels 38 (1968) 186-197.

⁹ Zu unserem Thema vgl. B. DREHER, *Pastoration und Fernstehende*, in: *LebSeels* 15 (1964) 149-158; DERS., *Seelsorge an den Fernstehenden*, *KiSt* II, 249-266; K. LEHMANN, *Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens*, in: *HPTH* III (1968) 638-71; DERS., *Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute*, in: *Conc* 3 (1967) 208-217; K. RAHNER, *Die missionarische Sendung des einzelnen Christen in der Begegnung mit dem Ungläubigen*, ebd. 671-677; den in Anm. 2 zit. Aufsatz von R. ZERFAß; H.R. SCHLETTE, *Die sogenannte « partielle Identifikation » mit der Kirche*, in: *Conc* 7 (1967) 399-407; das Faszikel des « Pastorale » über Eingliederung in die Kirche konnte nicht mehr eingesehen werden (Mainz 1972); mehr beschreibend: F. KRENZER, *Die Kirche und die Fernstehenden*, Limburg 1966; für unser Thema können wir auf Kategorien und Arten von Fernstehenden und deren Benennung verzichten, wie sie sich z.B. bei LE BRAS, FICHTER, GREINACHER, VASKOVICS finden; zu den Schwächen solcher Klassifizierungen vgl. R. TILMANN, *op. cit.*, 113.

Die hier vorgelegten Gedanken werden sich bemühen, solche Verkürzungen zu vermeiden. Dabei sind solche Überlegungen jeweils immer « von zwei Seiten » her, d.h. ein praktisches, pastorales Problem zu reflektieren (eben Pastoraltheologie zu treiben) fordert eine sorgfältige Unterscheidung und Inbeziehungsetzung von empirischer Theorie (etwa soziologischen Überlegungen) und normativer Theorie (theologischer Reflexion). Wir behandeln das Thema in vier Schritten. Eingangs wird das Faktum « Fernstehende », « Teilidentifizierte » kurz zu beschreiben und auf seine Ursachen hin zu befragen sein (I); dann wird auf einige typische Einstellungen und Auffassungen zum Thema einzugehen sein (II); es wird der eigentliche Deutungsversuch geboten (III); schließlich soll knapp nach Konsequenzen gefragt werden (IV).

I. DIE FERNSTEHENDEN UND DIE PARTIELLE IDENTIFIKATION MIT DER KIRCHE - EIN FAKTUM.

1. Zum Begriff der vollen Identifikation

1.1 *Der Begriff selbst*

1.1.1. Herkömmlicherweise wird religionssoziologisch zur Beschreibung eines religiösen Sozialgebildes eine Vierzahl von Elementen gebraucht:

- gemeinsame Glaubenswahrheiten;
- gemeinsame Verhaltensnormen (Moral) und-sanktionen;
- gemeinsame gottesdienstliche (« kultische »¹⁰) Vollzüge;
- gemeinsame Organisation und Institution.

Die volle Identifikation mit diesem religiösen Sozialgebilde bestünde darin, daß die einzelnen in Bezug auf die vier genann-

¹⁰ Wegen der spezifisch ntl. Tönung des Kultbegriffs, der allzu leicht außer Sicht gerät (so z.B. vgl. E.J. LENGELING, *Kult*, in: HthG I, 875-879) wird der vom Soziologen ohne weiteres auf die religiösen Akte im engeren Sinne (actus religionis) bezogene Begriff hier zögernd gebraucht. Zur Sache vgl. E. SCHILLEBEECKX, *Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie*, in: *Gott - die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, 80-99.

ten Merkmale in ihrem Verhalten dem Standard entsprechen, der gemäß dem Selbstverständnis der religiösen Institution als verlangt und notwendig angesehen wird. Daraus ergäbe sich für eine volle Identifikation:

- Bejahung der gemeinsamen Glaubenswahrheiten;
- Bejahung der Verhaltensnormen als verpflichtend und der -sanktionen als berechtigt;
- Teilnahme am gemeinsamen Gottesdienst;
- Bejahung der Institution und Teilnahme an ihren Interaktionen ¹¹.

1.1.2. Fragt man, was nach einigen neueren kirchenamtlichen Äußerungen nun theologisch als Kriterium der vollen Zugehörigkeit zur Kirche anzusehen ist, so stößt man vor allem (und unter teilweiser Differenzierung früherer Äußerungen, wie z.B. der Enzyklika « *Mystici corporis* » ¹²) auf den Abschnitt Nr. 14 der Konstitution « *Lumen gentium* »: « Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft. Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharret und im Schoß der Kirche zwar 'dem Leibe', aber nicht 'dem Herzen' nach verbleibt » ¹³.

Zu diesem Text und seinem Zusammenhang ist hervorzuheben:

¹¹ N. GREINACHER, *Die christliche Gemeinde in soziologischer Sicht*, in: KiSt I, 265-278, hier: 265; J. WACH, *Religionssoziologie*, Tübingen 1951, 2; O. SCHREUDER, *Kirche im Vorort*, 11; P. ZULEHNER, *op. cit.*, 13 f.

¹² K. RAHNER, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. « Mystici Corporis Christi »*, in: SchrTh II (1957) 7-94; DERS., *Kirchengliedschaft (Kirchenzugehörigkeit)*, in: SaMu II (1968) 1209.

¹³ Zu *Lumen Gentium* Nr. 14 vgl. A. GRILLMEIER, LThK Konzil I (1966) 200-205.

- Kirchengliedschaft ist charakterisiert als etwas nichtstatisches: sie kann durch falsches Leben unwirksam gemacht werden;
- Kirchengliedschaft ist etwas Gestuftes: neben den « plene incorporati »¹⁴ gibt es die « coniuncti », diese wieder in verschiedener Stufung (Katechumenen, Nr. 14, nichtkatholisch Getaufte, Nr. 15) und die « ad Populum Dei diversis rationibus ordinati » (die verschiedenen Kreise von Nichtchristen, Nr. 16);
- Kirchengliedschaft ist charakterisiert durch die klassischen « vincula »: vinculum professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis.

1.1.3. Zusammenfassend ist nun festzustellen, daß sich der Konzilstext eindeutig mit den religionssoziologisch-empirischen Kriterien in Verbindung bringen läßt und ihnen erstaunlich entspricht — nur, daß er, wie es einem normativ-dogmatischen Text entspricht, inhaltlich gefüllt ist, was von dem soziologisch formulierten Kriterien nicht erwartet werden kann. Allerdings weist uns der Konzilstext auf eine Eigenart der Zugehörigkeit zum Sozialgebilde Kirche hin: er spricht vom vinculum regiminis ac communionis. Hier wird in der Tat ein Sachverhalt ausgesprochen, der vom NT her unübersehbar ist: Kirchengliedschaft ist nach dem NT immer koinonia, Gemeindlichkeit, Zugehörigkeit zur adelphotos, zur Bruderschaft. Das kommt in dem soziologisch formulierten Kriterium « Bejahung der Institution » nicht deutlich zum Ausdruck, es sei denn, man sagt hinzu: ... gemäß deren Selbstverständnis. Und dieses Selbstverständnis ist (nicht nach dem Kirchenbegriff Bellarmins: Sichtbarkeit in Gehorsam unter dem Papst, aber) nach dem NT und dem II. Vaticanum, eine Institution, die sich als Gruppe oder Assoziation (McIver) versteht, und wir müssen nun — aufgrund des theologischen Befundes — für die Kirchenidentifikation genauer formulieren: Bejahung der Gruppe, der Assoziation oder

¹⁴ Indem — trotz anderslautenden Vorschlägen — das « plene » an Stelle des pianischen « reapse » tritt, ist in LumGent Nr. 14 die entscheidende Wende vollzogen.

des sozialen Systems Kirche samt den nach ihrem normativen Selbstverständnis geforderten Interaktionen (= gegenseitigen Beziehungen) und ihren institutionellen Aspekten, Strukturen und Einrichtungen¹⁵.

1.2. Erläuterungen zum Begriff der vollen Identifikation

1.2.1. Volle Identifikation ist dann gegeben, so sahen wir, wenn das theoretische und praktische Verhalten in den vier Kriterien dem Selbstverständnis « der Institution » oder « der Gemeinde » (theologisch) entspricht. Nun ist natürlich zuzugeben, daß in bestimmten Situationen über dieses verpflichtende Selbstverständnis, seinen genauen Inhalt und seine Grenzen, Meinungsverschiedenheiten entstehen können:

- was die Glaubenswahrheiten angeht, gibt es eine Randunschärfe des Dogmas und eines unvermeidlichen theologischen Pluralismus, der zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger in das allgemeine Bewußtsein dringt¹⁶;
- was die Verhaltensnormen betrifft, kann es ähnliches geben¹⁷;

¹⁵ Zum Institutionsbegriff vgl. den knappen Hinweis bei H. SCHOECK, *Institution*, in: KISozWörterb, Freiburg 1969: « eine Gruppe, die im Sinne einer I. standardisierte Handlungen ausführt, ist eine Assoziation und keine I. Eine Kirche ist eine Assoziation, aber ihre Dienstleistungen an die Gemeinschaft sind ihre I. Ein Individuum kann zu einer Assoziation gehören, aber nie zu einer I. » (a.a.O., 167); vgl. den ganzen Art. a.a.O. und R. MAYNTZ, *Soziologie der Organisation*, Reinbek 1963, bs. 59 ff; J. WÖSSNER, *Soziologie. Einführung und Grundlegung*, Wien 1971, das 12. Kapitel: Sinn und Bedeutung der Institution; W.E. MÜHLMANN, *Institution*, in: W. BERNSDORF (Gb.) Wört Soz, Stuttgart 1969. M. Definiert: « I. nennen wir die jeweils kulturell geltende, einen Sinnzusammenhang bildende, durch Sitte und Recht öffentlich garantierte Ordnungsgestalt, in der sich das Zusammenleben der Menschen darbietet. Der Anwendungsbereich des Terminus I. ist freilich schwankend, es fallen darunter Gestalten mit übersehbarem Kleingruppenhintergrund (wie z.B. Ehe und Familie), andererseits aber auch 'große', z.T. hochkomplexe Systeme... » (a.a.O., 466).

¹⁶ Vgl. K. RAHNERS Beiträge: *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, in: SchrTh IX (1970) 11-33; DERS., *Die neue Kirchlichkeit der Theologie*, in: *Gnade als Freiheit*, Freiburg 1968, 131-143; DERS., *Häresien in der Kirche heute?* SchrTh IX, 479-497; DERS., *Schisma in der katholischen Kirche?* ebd. 432-452.

¹⁷ In diesen Zusammenhang gehören nicht nur Einzeldispute wie die Frage der Geburtenplanung oder die durch St. Pfürtnner und den daraus angefachten

- was die gemeinsamen rituellen Vollzüge angeht, liegen die Dinge im allgemeinen einfacher, obwohl auch hier Dissense objektiv und Pflichtenblindheit subjektiv möglich sind¹⁸;
- was die Bejahung von sozialem System und Institution betrifft, so sind weitgehende Differenzen darüber möglich, was « Kirchlichkeit », « sentire cum Ecclesia » und auch kirchlicher Gehorsam genauer zu sein hätten¹⁹.

Diese Differenzen sind hier natürlich nicht zu behandeln; aber es ist wichtig, zu sehen, daß in ihnen vertretene Positionen, auch wenn sie von früheren Verhaltensmustern abweichen, keine Minderung der Identifikation bedeuten, wenn und solange sie im gemeinsamen Bewußtsein der Kirche als vertretbar angesehen werden können²⁰.

1.2.2 Ein Mangel an voller Identifikation oder eine partielle Identifikation ist demzufolge dann gegeben, wenn das Verhalten in Bezug auf eines der vier Kriterien den (Mindest-)Anforderungen nicht mehr genügt. Hier sind die verschiedensten Kombinationen möglich.

« Fall » angestoßene Problematik (hierzu u.a. B. HÄRING, *Voreheliche geschlechtliche Vereinigung?*, in: *Theol Geg* 15 (1972) 63-76) sowie die breite und sehr fruchtbare Grundlagendiskussion zu den Fragen der Wandelbarkeit von Normen, der Begründung des Naturrechts und dem Spezifikum und Proprium einer christlichen Ethik. In diesem Zusammenhang können nur Namen genannt werden: A. Auer, J. Gründel, F. Böckle, B. Schüller, J. Fuchs.

¹⁸ So ist es denkbar, daß z.B. eine zwar de iure humano gegebene, aber sinnvolle und wichtige Sache, wie das « Sonntagsgebot », subjektiv deshalb nicht als verpflichtend erfahren wird, weil über die gebotene « Sache » nur ein sehr mangelhaftes Wissen gegeben ist, so daß bei Wegfall von Tradition und sozialer Kontrolle einfach die für die Befolgung notwendige Motivation fehlt.

¹⁹ Man vgl. nur einmal die Regeln des Ignatius über das « verdadero sentir en la Iglesia » mit dem, was heute als Kirchlichkeit gesehen wird und werden darf, oder seine Gehorsamkonzeption mit z.B. K. RAHNER, *Marginalien, über den Gehorsam*, in: *Sendung und Gnade*, 493-516 oder A. MÜLLER, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, Einsiedeln 1964.

²⁰ Wem dieser Grundsatz zu « permissiv » erscheint, der sei an CIC can 1323 § 3 erinnert: « Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit. » Damit ist kein Dogmenminimalismus vom CIC intendiert (vgl. das « Satis non est » ... in can 1324), wohl aber ist einer tutioristischen Angstlichkeit hier vorgebeugt; vgl. außer den in Anm. 16 genannten Arbeiten noch: K. RAHNER, *Was ist Häresie?* *SchrTh V*, 527-567.

1.2.3 Teilidentifikation kann aber auch noch anders zustandekommen: durch eine nicht tief genug reichende Identifikation durch alle « Tiefenschichten » des mit Kirche gemeinten und von ihr vertretenen. Denn dieses Sozialgebilde hat ja die Eigenart, einen personalen Wert (Gott in Christus für die Menschheit) zu repräsentieren, wie dies bei keinem anderen Sozialgebilde der Fall ist: nirgends sonst ist ein soziales System (samt den vier Charakteristika) « Zeichen und Werkzeug für die Versöhnung der Menschen mit Gott und für die Einheit der Menschheit » (vgl. *Lumen gentium*), und der Treueanspruch, das Motiv und Ziel der Identifikation ist eben Gott in Christus und nicht das Sozialgebilde Kirche « als solches », d.h. genauer, eben gerade « als solches », d.h. in dem Verweischarakter, den es sich ja selbst zumißt und durch den es sich relativiert. Einfach gefragt: wem soll der Christ eigentlich treu sein? Gott? Christus? Dem Glauben? Der Kirche? Das sind keine Widersprüche, im Gegenteil. Aber es müßte einmal faktisch bedacht werden, wie verschieden die Antworten existentiell ausfallen; der eine sucht im Grund nur das « höchste Wesen » und nennt sich Christ — bis ihm irgendeinmal bewußt wird, daß da noch anderes dazugehört; der andere akzeptiert die Kirche problemlos, bis eine Schwierigkeit auftaucht, um dann zu sagen: Christus halte ich die Treue, die Kirche geht mich nichts an; aber auch umgekehrt gibt es den Funktionär, der den « Apparat » Kirche meint, wenn er Christentum sagt, so wie andere einen Verein, eine Partei, und der das Mysterium vergessen zu haben scheint; schließlich gibt es den Theoretiker und Ideologen, der « dem Glauben » als einem begrifflich-geschlossenen System anhängt und nicht so sehr der Person Christi oder der Gruppe Kirche — eine Theorie kann ihn aus der Kirche hinaustreiben. So haben wir, neben den möglichen partiellen Distanzierungen, von denen wir oben sprachen, noch weitere Möglichkeiten und Differenzierungen, bezüglich derer eine teilweise Identifizierung möglich ist.

1.2.4 Teilidentifikation kann aber — außer durch eine einfachhin reduzierte, offizielle, an den formellen Kriterien bemessene, Defizienz — und außer den Gleichgewichtsstörungen in den Objekten der Identifikation noch dadurch zustandekommen,

daß zwar eine formelle Identifikation geringeren Maßes da ist, aber nicht nur durch Reduktion, sondern durch Reduktion plus Umschichtung. P.M. Zulehner hat dies am religiösen Verhalten von österreichischen Industriearbeitern untersucht und in der Auswertung plausibel gemacht²¹. Solche Verhaltensweisen können z.B. sein: Interesse an einer religiösen Erziehung der Kinder, Unterstützung der Kirche im karitativen Bereich, Inanspruchnahme von kirchlichen Kulthandlungen in stark umgedeuteter Form.

Es kann dann vorkommen, daß Menschen dieses Verhaltens-typus sich mit keinem der vier formellen Kriterien voll identifizieren und sich trotzdem « als gute Katholiken » einschätzen, die « auf die Kirche nichts kommen lassen », aber eben nur innerhalb des Rahmens, den abzustecken sie selbst (bzw. die Einflüsse, denen sie unterliegen) beschlossen haben. Schon hier kann bemerkt werden, daß eine Abwertung solchen Verhaltens als bloßer Negativität und bloßen Restes den Tatsachen nicht gerecht wird, weil selbst « die ausgeübte Gewohnheit in der modernen pluralistischen Gesellschaft eine getroffene und übernommene Entscheidung bedeutet » (J. Wössner). Andererseits wäre eine Verharmlosung, die sich mit solchen « Fragmenten von Kirchlichkeit » trösten wollte, eine Verdrängung des Ernstes der Lage und eine Verniedlichung des Anspruchs des Evangeliums.

Beide theoretischen Extreme, Purismus wie Verharmlosung, sind ebenso falsch wie die extremen pastoralen Haltungen, nämlich eine « pastorale du choc » (G. Michonneau) einerseits und andererseits eine pastorale Großzügigkeit, die sich und den anderen und die eigene Botschaft nicht mehr ernst nimmt, um keine Klienten zu verlieren. Die ganze heutige Seelsorge steht ständig in der Spannung zwischen diesen Extremen und muß umsichtig in jeder einzelnen Frage ihren Weg suchen, sei es in der Taufpastoral, der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen u.a.m.

1.3 *Mißverständnisse*

1.3.1 Hingegen scheinen Mißverständnisse darüber vorzuliegen, was teilweise und was volle Identifikation ist, so, wenn

²¹ Vgl. hier als sehr aufschlußreich: ZULEHNER, a.a.O., 112-131.

z.B. H.R. Schlette schreibt: « Das Mit-der-Kirche-Fühlen ist nur möglich in der bewußten Distanznahme gegenüber einem Modell der totalen Identifikation, das keine Freiheitsräume für neues Leben, neuen Atem, neue Entwicklung läßt. Gerade hier ..., läßt sich deutlich ablesen, daß eine totale Identifikation, die mit Notwendigkeit auf Autorität und Gehorsam, Ruhe und Ordnung aufgebaut sein muß, nichts anderes bedeutet als den Tod durch Ersticken, während die freie, sich mit dem inneren Sinn der Kirche identifizierende Phantasie und in diesem Verstande das *Sentire cum Ecclesia* nur in der partiellen Identifikation zur Entfaltung kommen kann »²². In etwas anderem Zusammenhang wurde — wir kommen darauf noch zu sprechen — Glaube und Kirchlichkeit unterschieden: « Totale Identifikation mit der Kirche, so wie sie ist, wäre totale Unbußfertigkeit. ... Also muß auch zwischen Glaube und Kirchlichkeit unterschieden werden. Also gibt es ... — mehr und mehr — 'kirchenfremde' Gläubigkeit, kirchenkritisches, d.h. in der Praxis sich ziemlich 'unkirchlich' benehmendes Christentum »²³.

1.3.2 Hier liegen etliche, auch für die Gesamtbewertung unseres Themas bestimmende, Mißverständnisse und Verzeichnungen vor.

— Natürlich hat Schlette recht: « In der Tat, es gibt zu vieles in dieser Kirche, womit man sich nicht identifizieren kann »²⁴. Aber dies ist u.E. überhaupt nicht gemeint, wenn man von voller Identifikation spricht — Schlette hätte nur dann darin recht, die kritische Haltung als eine Minderung der Identifikation zu betrachten (wie es der Konservatismus und Integralismus tatsächlich auch behaupten), wenn das verbindliche Selbstverständnis der Kirche dieser Ansicht wäre; daß dem nicht so ist, beweisen deutliche, wenn auch der Zahl nach spärliche Äußerungen zum Thema der innerkirchlichen Kritik sowie die Praxis solcher Kritik, auch in offiziellen kirchlichen Dokumenten, und mehr noch in einer zweifellos « kirchlichen » Theologie.

²² H.R. SCHLETTE, a.a.O., 403.

²³ R. ZERFAß, a.a.O., 256.

²⁴ H.R. SCHLETTE, a.a.O., 405.

— In der Konsequenz hat diese Auffassung zur Folge, daß Kirchlichkeit und Kritik als Konkurrenzgrößen gesehen werden; daß die Kritischen mit den aus Indifferenz und innerer Distanz zum Ganzen partiell Identifizierten prinzipiell gleichgestellt werden und von da aus partielle Identifizierung zum verständlichen oder geradezu notwendigen und wünschenswerten Verhalten umstilisiert wird.

2. Zur derzeitigen Situation

2.0 Nach den scheinbar umfänglichen, aber für die Sache unentbehrlichen Überlegungen dazu, was denn partielle Identifikation sei, ist nun ein Blick, ein kurzer Blick nur, in die derzeitige Situation zu werfen.

2.1 Die volle Identifikation ist in den Industrieländern überall im Schwinden begriffen²⁵. Dies läßt sich für alle vier Kriterien aufweisen, wenn auch mit verschiedener Plausibilität und mit verschiedenen Methoden.

2.1.1 Was die Glaubensüberzeugungen betrifft, so sind vor allem zwei Phänomene zu markieren. Eine subjektive und meist sich im Recht glaubende Selektion an Glaubenswahrheiten, über

²⁵ Anscheinend nach dem Höhepunkt der auch statistisch faßbaren, belebteren Nachkriegspartizipation um das Jahr 1950 (der freilich um 7% unter dem Jahr 1935 anzusetzen ist). « In den Jahren 1950 bis heute zeigt die Entwicklung der religiösen Praxis eine eindeutig sinkende Tendenz » N. Greinacher, in: N. GREINACHER - H.T. RISSE (Hgb.), *Bilanz*, 33; dieser Befund sowie der auch im evangelischen Bereich bemerkbare Knick im Jahre 1968 lassen stark vermuten, daß die von konservativer Seite gern ins Feld geführte Behauptung, « das Konzil », « der Progressismus », « die Liturgischen Experimente » hätten die Kirchen geleert, als Hauptursache haltlos ist; die durch ungewohnt kontroverses Klima in der Kirche strapazierte Binnenstruktur, die Verunklärung intergrierender Ritualisierungen durch liturgischen Formenwandel, dies alles mag verstärkend, aber auch klärend auf die Identifikation gewirkt haben, indem zentrale von peripheren oder heterodoxen Motivierungen getrennt wurden (hierzu vgl. zur abschreckenden Funktions einer deutlicheren Liturgie für « bloße Theisten »: J.E. MAYER, *Grundstrukturen der Gemeinden und ihre spezifischen Messfeiern*, in: E. HESSE - H. ERHARTER (Hgb.), *Liturgie der Gemeinde*, Wien 1966, 150-162; H.B. MEYER, *Gottesdienst, Sache des Glaubens*, in: H.B. MEYER - J. MORAL, *Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform*, Innsbruck 1969, hier 33-36).

deren Ursachen noch zu sprechen sein wird (s.u. 3.2)²⁶ und einem vom kirchlich-theologischen Selbstverständnis abweichende Zielbestimmung der Kirche²⁷.

2.1.2 Was die gemeinsamen Normen betrifft, so sind ebenfalls zwei Phänomene: eine z.T. geringe Resistenz gegenüber aktuellen Trends in den Moralauffassungen (markant in der Sexualmoral) und in einer generellen Bestreitung kirchlicher Autorität in rebus morum; dabei scheint das Syndrom um « *Humanae vitae* », wie die deutsche Synodenumfrage vermuten läßt, einen signifikanten Stellenwert zu besitzen.

2.1.3 Während zu den beiden genannten Kriterien die Lage aufgrund von Primärerfahrungen sowie mit Hilfe der Demoskopie erhoben werden muß, liegen für den Bereich der rituellen Partizipation die Mittel der « *Teilnehmersoziologie* » bereit. Generell zeigt sich ein konstanter Rückgang, mit einem Knick in der graphischen Kurve um das Jahr 1968, der Kirchenbesuchsziffern²⁸. Dazu tritt neuerdings ein Rückgang der Taufen²⁹. Dem-

²⁶ Neben W. HARENBERG (*op. cit.* Anm. 6) vgl. H. BOGENBERGER, *Einstellung zu religiösen Wahrheiten und religiös-kirchlichen Normen*, in KiSt I, 215-250; vgl. ferner die Befunde zu den Fragen der Repräsentativbefragung über religiöse Gesprächsthemen (Syn 1971, Nr. 6, S. 17); hierzu G. SCHMIDTCHEN, *op. cit.*, 38 ff; thematisch: F. HAARMSMA u.a., *Kirchlicher Glaube - Skepsis der Gläubigen*, Freiburg 1970.

²⁷ Hier vor allem den Befund bei KEHRER, a.a.O. (s.o. Anm. 7) 193 (*Religion in unserer Gesellschaft, 8 Thesen*) sowie SCHMIDTCHEN, a.a.O., 24-37; 64; 166 f.

²⁸ In den Kirchenbesucherzahlen zeigt sich seit längeren Jahren eine konstante, wenn auch langsame Abnahme, die im Jahre 1968 durch einen Knick in der graphischen Kurve eine leichte Beschleunigung aufweist. Nach der Repräsentativumfrage für die Synode sind es für « jeden Sonntag » insges. 35,6% (zur Alters- und bildungsmaßiger Schichtung vgl. Syn 6-71-15 und Schmidtchen, 143-148; 94 f); vgl. Anm. 25.

²⁹ So ging die Zahl der Taufen in der Stadt Nürnberg innerhalb eines Jahres (1971) um 33%, die der Geburten aber nur um 10% zurück (Mitteilung auf der Dt. Synode, Würzburg Mai 1972); in den 20 Arrondissements von Paris von 47,8% (1965) auf 38,9% (1969), wahrscheinlich 37,3% (1970); vgl. *Kommt es zu einer Revision der Taufpraxis? Überlegungen in Frankreich und in der Bundesrepublik*, in: HK 26 (1972) 14 ff. Gemäß einer SOFRES-Untersuchung aus 1972 stellt sich die Einstellung der Franzosen im Gesamt allerdings wesentlich traditioneller dar, was die « *rites de passage* » betrifft (Taufe, communion solennelle, Trauung, Beerdigung): etwa 82% der Befragten sprachen sich für die Kindertaufe aus.

gegenüber kann anscheinend von einer Kirchenaustrittswelle und -bewegung in erheblichem Umfang trotz einiger propagierter Tendenzen nicht gesprochen werden.

2.1.4 Bezüglich der Institution und Autorität zeigt sich im Gefolge allgemeiner Animosität gegen Institutionen eine häufige Entwicklung von einem (durchaus auch positiv möglichen) kirchenkritischen zu einem kirchenfremden Bewußtsein. Auch hier gibt die deutsche Synodenumfrage einige Aufschlüsse³⁰.

2.2 Zusammenfassend muß man sagen: partielle Identifikation zeigt sich im Heraufkommen einer nichtchristlich — theistischen Haltung, einer nichtkirchlichen Christlichkeit und eines Ökumenismus aus konfessioneller Indifferenz. Dabei zeigt die Lage folgende Schwerpunkte:

2.2.1 Die Rolle der Kirche wird breit bejaht, jedoch z.T. vorwiegend im moralischen Auftrag an die Öffentlichkeit gesehen, der jedoch nicht unmittelbar in die eigene Privatsphäre eingreifen soll³¹.

2.2.2 Die am meisten zu einer partiellen Identifikation neigenden Bevölkerungsgruppen sind die jungen Jahrgänge und die « new middle class »: nichtakademischer Mittelstand³².

Angegebene Gründe: bei 43% Glauben an Jesus Christus, 35% Familientradition, 26% Umwelt (u. a. um spätere Trauung zu ermöglichen).

³⁰ Auch hierüber gibt die Repräs.-Umfrage zur Dt. Synode einigen Aufschluß, der allerdings weniger im Sinne einer globalen Ablehnung, eher einer skeptischen Halbdistanz ausfällt, vgl. die Frage « Bindung an die Kirche » (Syn 6-71-15) sowie die vier Fragen in der großen allgemeinen Befragung (Frage nach Interesse 312. Frage; nach « Verhältnis » zur Kirche = 313., nach Kirchenbesuch = 24., nach Mitarbeit = 25: Syn 4-71-22 f; 7-71-54; SCHMIDTCHEN 103 f; 163; 209-212; 233 ff.

³¹ Neben der auf schmaler Basis angesetzten und im evang. Raum früher durchgeführten Untersuchung von G. KEHRER (s.o. Anm. 6) gehen die Befunde vor allem von der allg. Umfr., 3. Frage, in eine sehr ähnliche Richtung, vgl. Syn 4-71-11 ff; SCHMIDTCHEN 58 ff.

³² Nach allem scheinen nicht sosehr die « Vollakademiker » in ihrer Kirchlichkeit gelockert, sondern, wie F.X. Kaufmann betont, die Angehörigen (altersmäßig) der Gruppe. 20-29 Jahre und schichtenspezifisch die « new middle class »

3. Die Ursachen der partiellen Identifikation in ihrer Breite

Es müssen wohl vor allem zwei Ursachen genannt werden, die eng miteinander verwandt sind: der Übergang aus der Agrargesellschaft in die (nach-)industrielle Gesellschaft und die damit verbundene Differenzierung der Gesellschaft.

3.1 Auszug aus der Agrargesellschaft

3.1.1 Der Vorgang ist in seiner Faktizität oft genug beschrieben worden. Er ist eindeutig gegeben, wenn auch stufenweise fortschreitend, und er ist, nach allem, irreversibel. Die äußere Gesellschaftsveränderung bedingt eine weltbildliche Veränderung, die den Glauben zwar nicht ausschließt, aber zu einer Neubesinnung zwingt und ihn gerade dort, wo diese verweigert wird oder mißlingt, in Gefahr bringt.

3.1.2 Die andere Art und Weise, wie der Mensch sich in der Welt vorfindet, zieht eine andere Art nach sich, sich, das Leben, die Art und Weise der Weltgestaltung, die Abhängigkeit von «oben», zu verstehen, eine andere Art, Transzendenz zu erfahren, über die Einwirkung Gottes in das menschliche Leben nachzudenken. Eine konventionelle Christlichkeit, die unreflektiert mit dem der Agrarkultur angemessenen Weltbild und Daseinsgefühl verbunden bleibt, erweckt dann den Eindruck, «überholt zu sein». Diese ganze Entwicklung, die man gewöhnlich als Säkularisierungsproblematik bezeichnet, ist unabweisbar gegeben; sie hat einen Verlust an Plausibilität zur Folge gehabt, der erst durch inneres Finden eines christlichen Stand-

der technischen und verwaltungsorientierten, nicht voll akademischen Berufe. Das Tabellenmaterial zum Thema Kirchlichkeit bei Syno 5-71-23/30; 7-71-51 f; ferner die Repräs.-Umfrage 6-71-15; SCHMIDTCHER zum Klischee Industriearbeiter und Kirche; ZULEHNER allerdings bleibt die Schwierigkeit einer empirischen Erfassung von Kirchlichkeit zu betonen; F.X. KAUFMANN, *Zur Rezeption soziologischer Einsichten in die Theologie*, bei HAARSMA, *op. cit.*, Anm. 26, 97-127; 140-147; ferner W. MENGEL - N. GREINACHER, *op. cit.*, Anm. 8; R. RITTER, *op. cit.*, in: Anm. 8, 53-66; J. MATTHES, *Kirche und Gesellschaft*, Reinbek 1969, 24-29; R. TILMANN, 36-43.

ortes innerhalb der neuen Daseinserfahrung überwunden werden muß.

3.2 Differenzierung in der Industriegesellschaft

3.2.1 Mit dem eben angesprochenen Wandel ist eine zunehmende Differenzierung der sozialen Gebilde verbunden. Nun ist nicht mehr ein Sozialgebilde (wie früher die dörfliche Sippe und Kleingemeinde) der umfassende soziale Kontext. Das Leben zerlegt sich in verschiedene Bereiche: Arbeit, Freizeit, Bedarfsdeckung, Intimkontakte, Bildung erhalten nach Ort, Ziel und Verhalten jeweils eigene Bereiche. So ist es zu verstehen, daß auch das religiöse Tun sich aus dem Gesamtzusammenhang löst und zu einem eigenen Tätigkeitsbereich wird. Damit ist aber eine Subjektivierung des Glaubensverhaltens gegeben. Nun ist religiöses Tun nichts mehr als - religiöses Tun; eine rituelle Partizipation ist nun z.B. nicht mehr kosmisch-agrarisch oder sozial bezogene Handlung, sondern « nur noch » auf Glaube und Religiosität bezogen. Damit ist aber auch gegeben, daß — auf den ersten Blick! — die anderen Lebensbereiche für sich auch funktionieren³³, wenn das religiöse Tun einen anderen Inhalt erhält oder ausfällt. Beides, der religiöse Charakter des Religiösen in der Industriegesellschaft und seine in der gesamten Differenzierung begründete Partialität, führen nun dazu, daß religiöses Verhalten stark subjektiv getönt erscheint.

3.2.2 An positiven Folgen zeigt sich:

- Der Glaubensentscheid hat größere Chance, er selbst zu sein und nicht durch verunklärnde Nebenmotive undeutlich zu werden; theologisch heißt das: Reinigung von Heidentum, Magie, Werkgerechtigkeit.

³³ Das bedeutet keinesfalls, Glaube habe nichts mit den übrigen Segmenten des Lebens zu tun. Vielmehr läßt sich empirisch religiöses Verhalten nicht nur als Kompensationsverhalten beschreiben (dies kann es faktisch auch sein, und die Marxsche Rede vom Opium des Volkes meint tadelnd-verstehend genau dies), sondern als ein inhaltlich auf Transzendenz sich ausrichtender, umfassender Sinngebungsvorgang für die ganze Wirklichkeit, was biblisch etwa Stellen wie Röm 12, 1 f; 1 Pt 2,5 und LumGent 34 korrespondiert.

- Die soziale Kontrolle des religiösen Verhaltens ist weder möglich noch wird sie in differenzierten Sozialgebilden angestrebt (in einfachen Gesellschaften diene sie ja nicht so sehr dem einzelnen und « seinem Heil » als vielmehr der Erhaltung der sozialen Stabilität).

3.2.3 An negativen Folgen zeigt sich:

- Religiöses Verhalten gerät erlebnismäßig leicht in die Isolierung vom « wirklichen Leben »;
- Religiöse Beliebigkeit verliert ihren « sozialen Schrecken », der furchterregende Dissident wird zum lieben Nachbarn mit anderer « Meinung »;
- In Ganzen stellt sich uns dies dar als Verlust der Verbindlichkeit³⁴.

3.2.4 Es bleibt abzuwarten, inwieweit neueste Entwicklungen die geistige Auswirkung dieser Faktoren nicht wieder modifizieren. Was mit großem Nachdruck als Schrecken über die Umweltverschmutzung in die öffentliche Meinung gedrungen ist, und dem auf der theoretischen Ebene die Überlegungen von Jay Forrester, D. Meadows und E. Goldsmith/R. Allen über das weltweite Gleichgewicht entsprechen³⁵, das alles könnte durch-

³⁴ Zum Aspekt von Verbindlichkeit, ihrem Nachlassen und dem Phänomen « kognitiver Minderheiten » vgl. P.L. BERGER, *Zur Soziologie kognitiver Minderheiten*, in: *IntDialZt* 2 (1969) 127-132; DERS., *Auf den Spuren der Engel*, München 1970. Zum Begriff der Plausibilitätsstruktur (plausibility structure), den Berger im Rückgriff auf G. Mead aufgreift, vgl. a.a.O. Im übrigen soll hier nicht in die z. Zt. noch nicht abgeschlossene Säkularisierungsdebatte eingegriffen werden (vgl. O. SCHATZ (Hgb.), *Hat die Religion Zukunft?* Wien 1970; recht strittig A. GREELEY, *Religion in the Year 2000*, New York 1969). Empirisch und theologisch halten wir die Analysen und Deutungen, wie sie verschiedentlich von J.B. METZ (*Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 51-71), E. SCHILLEBEECKX (in: *Die Antwort der Theologen*, Düsseldorf 1968, 97-147) und von K. RAHNER (*SchrTh* VIII, 637-666 und in: *Glaubst du an Gott?* München 1967 als Beispiele) vorgelegt wurden, auch heute noch für zutreffend; vgl. P. LIPPERT, *Frömmigkeit auf dem Prüfstand*, Limburg 1970; vgl. noch: K. RAHNER, *Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt*, in: *HPTH* II/1, 239-267; zum aufkommenden Werteppluralismus vgl. TILMANN, *op. cit.*, 23.

³⁵ Vgl. J. FORRESTER, *Der teuflische Regelkreis*, Stuttgart 1972; D. MEADOWS, *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, ebd. 1972; E. GOLDSMITH - R. ALLEN, *Planspiel zum Überleben*; 1972 ebd.

aus ein erfahrungsbildender Faktor werden. Entsprechend die Agrarkultur einer starken Abhängigkeitserfahrung innerhalb eines relativ engen Daseinsraumes mit praktisch unerreichbaren Grenzen, so ließe sich das Bewußtsein der Industriegesellschaft als rationale, expansive Umweltveränderung in scheinbar unbegrenzten Veränderungen kennzeichnen (vgl. das Astronautenwort nach der zweiten Mondlandung: « Nun ist alles möglich! »). Demgegenüber könnte das neue, für die nachindustrielle Gesellschaft kennzeichnende Bewußtsein eine zwar rational-planvolle, umweltverändernde, aber wieder von (neuen) Grenzerfahrungen geprägte Mentalität sein. Von der agrarischen Daseinserfahrung würde sich diese Daseinserfahrung unterscheiden durch Rationalität und die Natur veränderndes Verhalten, vom frühen technologischen Bewußtsein durch die neue Erfahrung der Grenzen, innerhalb derer der nun globale Daseinsraum technologisch zu erschließen ist. Der agrarischen Daseinserfahrung entspricht nun, was das menschliche Selbstverständnis betrifft, die kosmische Naturreligion; der frühen technologischen Mentalität entsprach eine Art prometheischer Säkularismus. Die Erfahrung der Grenze, nicht als Rücknahme der « Hominisierung », sondern als deren Element selbst, als Teil ihrer Dynamik und Aufgabe, solche Erfahrung korrespondiert weder einer Naturreligion noch dem Säkularismus ständiger Expansion, sie weist aber eine beträchtliche Affinität auf zu den Aussagen des biblischen Menschen- und Gottesbildes.

3.3 *Auswirkungen auf Glaube und Kirche als « Kirchenkrise »*

Die beiden soeben beschriebenen Faktoren haben nun ihrerseits tiefgehende Auswirkungen auf Glaube und Kirchenbewußtsein.

3.3.1 Zunächst wirkt sich der tiefe Gestaltwandel geistiger, kultureller und sozialer Art, den z.B. die Postoralkonstitution « Gaudium et spes » zum Anlaß und Ausgangspunkt ihrer Überlegungen macht, als Erschwerung aus (a.a.O. Nr. 4; 7). Wo der Glaube seine neue Gestalt nicht findet, sondern entweder in konservativer Sterilität erstarrt oder in scheinbar fortschrittlicher Überanpassung verflacht, bringt er sich selber in Gefahr;

damit ist aber auch die Kirchlichkeit gefährdet. Denn es ist sozialpsychologisch plausibel, daß eine Minderung der Identifikationsbereitschaft dann eintritt, wenn einer oder mehrere der klassischen Identifikationskriterien auf eine Art und Weise « in Frage gestellt » werden, daß sie nur noch schwer zum Ort von Identifikation werden können.

3.3.2 Das kleine Korn Wahrheit an den beliebten und immer wieder erhobenen, moralisierenden Vorwürfen von konservativer Seite, « die moderne Entwicklung », « die Erneuerung », « die Reformer » wären Schuld am Rückgang der Kirchlichkeit, liegt in der eben gemachten Feststellung. Wo nämlich die Identifikationskriterien ernsthaft verunklärt sind, vermögen sie bei mehr außengeleiteten Verhaltensmustern die Identifikation selbst nicht mehr hinreichend abzustützen. Allerdings muß hier nochmals differenziert werden:

- ein steriles Verharren ist genauso glaubensgefährdend wie die Überanpassung an Zeittrends, weil solche Starrheit die Plausibilität ebenfalls bis an die Grenze des Erträglichen vermindert.
- es wäre darum sinnlos, der Mühe und Last einer Erneuerung entgehen zu wollen, weil dies einmal « von der Sache her » Opportunismus wäre und vom Ergebnis her auf lange Sicht Illusion wäre.

3.3.3 So ist die gegenwärtige Unsicherheit und « Kirchenkrise » vielfach der zwar unmittelbar wirksame, aber seinerseits selbst wieder verursachte Faktor, der nur zu verstehen und aufzufangen ist, wenn die unter 3.1 und 3.2 dargestellten Entwicklungen ernstgenommen und aufgearbeitet werden.

3.4 Ergebnis

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die beiden Faktoren Auszug aus der Agrargesellschaft und Differenzierung verstehen lassen, warum die partielle Identifikation offenkundig an der Oberfläche in Zunahme begriffen ist. Dieser Befund ist aber noch zu ergänzen.

3.4.1. Es ist nämlich noch nicht ausgemacht, in welchem Maß die an sich ambivalenten Faktoren (die ja auch zu einem reiferen Glauben anstoßen können!) mit oder ohne subjektive Schuld wirksam werden. Beides ist denkbar, beides mag vorkommen. Wir haben freilich keine Befugnis, zu richten: gerade dies wird bei klerikalen Bestandsaufnahmen oft in bestürzender Weise vergessen. Mit dem oben beschriebenen Befund ist also unsere Epoche weder schuldig gesprochen noch exkulpiert.

3.4.2. Da die so wirksamen Entwicklungen irreversibel sind, dürfte auch die offen zutage tretende partielle Identifikation und außerkirchliche Religiosität ein Phänomen auf Dauer sein.

3.4.3. Überdies darf nicht vergessen werden, daß es eine offene und eine verdeckte partielle Abständigkeit seit je auch gegeben hat, wenn auch nicht in dieser Breite. Weihbischof-Koadjutor Jachym hat einmal gesagt: «Tatsachen können sicherlich auch überbewertet, und ihre angeblich laute Sprache kann mißverstanden werden. - So fragen wir heute oft nach den Hundertsätzen, etwa auch bei der religiösen Praxis, und unwillkürlich entsteht dabei der Eindruck, nur Hundertprozentigkeit kann da genügen. Aber wann und wo hat es sie in der Kirchengeschichte gegeben?». Er verweist auf die Arbeit von L. Hertling über Urkirchenromantik und darauf, «daß selbst für die frühesten Zeiten, in die uns die Quellen Einsicht gewähren, auch bei wohlwollender Berechnung der Kirchenbesuch mit höchstens 10 Prozent angegeben werden könnte»³⁶.

Über eine frühere, verdeckt partielle Identifikation, die wegen des Milieus nicht manifest wurde, kann man begründete Vermutungen haben: bedenkt man einerseits, wie eine frühere Pastoral und Moraltheologie von vielen Formen von Aberglauben, geistlicher Trägheit und Unglauben wußte, und kennt man die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte ein wenig, so wird man sagen

³⁶ Vgl. W. and H.P.M. GODDIJN, *Kirche als Institution*, Mainz 1963, 75; L. HERTLING, *Urkirchenromantik*, in: *StZ* 160 (1955-57) 321-327; Msgr. Jachym scheint sich im genannten Zitat auf diesen Aufsatz zu beziehen, bes. S. 325; vgl. auch die Mahnung in Hebr 10, 25; für das Mittelalter vgl. den Hinweis bei ZULEHNER, 131.

dürfen, daß vermutlich die inneren Defizienzen an einer vollen Identifikation niemals gering gewesen sind- für eine geistliche Diagnose aber sind sie, und nicht ihr manifester Charakter, entscheidend.

So kann es uns hier nicht um die Klage gehen, als ob unsere pastorale Situation gottloser geworden sei, wohl um die Frage, welche heutigen Formen die Grunddefizienz der geistlichen und kirchlichen Wirklichkeit habe und wie ihr zu begegnen sei, wie sie zu ändern und zu ertragen sei. Zuvor aber werden zwei Reaktionen zu sichten sein, die u.E. keine gültige Antwort darstellen.

II. UNGENÜGENDE ANTWORTEN

1. Abwertung der « Lauen »

Sie geht von der unreflektierten und theologisch nicht haltbaren Prämisse aus, nur der Dumme oder der Schlechte könne kirchenfremd oder gar unchristlich bzw. atheistisch sein³⁷. Solche Abwertungsmentalität, die von « Taufscheinchristen », « Abständigen », « Lauen », « soziologischem Christentum » spricht, hat gar nicht ganz unrecht. Tatsächlich ist ja vom Phänomen her bei vielen Teilidentifizierten in dem positiven Teil ihres partiellen Verhaltens viel mitgeschleppte Tradition, im distanzierenden Teil hingegen manche Unwissenheit, Trägheit und Entscheidungsfaulheit zu beobachten³⁸. Aber trotzdem ist eine generell abwertende Haltung theologisch nicht vertretbar, erfaßt sie die Phänomene nur zu einem Teil und sie führt in der Konsequenz entweder zu Getto-Mentalität oder Proselytenmacherei bzw. unerleuchtetem Missionseifer: entweder resigniert man nämlich vor der Lauheit der vielen und der Müdigkeit der Guten (die man mit den Vollidentifizierten gleichsetzt): dann wird die Kirche zum Restbestand der Treuen und Anständigen, die sich

³⁷ Zur Frage eines möglichen schuldlosen Atheismus vgl. LumGent 16; GdSp 19-22; K. RAHNER, *Zur Lehre des 2. Vaticanums über den Atheismus*, in: Conc 3 (1967) 171-179.

³⁸ Dies betont ZERFAß, a.a.O., 260; SCHLETTE, a.a.O., 401.

aus der *massa damnata* zurückzieht, zum Getto. Oder man setzt dazu an, die vielen « zurückzuerobern », weil man missionarische Haltung mangels einer indifferenzierten Sicht nur so sehen kann, daß möglichst viele Teilidentifizierte wieder zu Vollidentifizierten « gemacht » werden müssen.

2. Toleranz aus Gleichgültigkeit verschiedener Art

Diese Reaktion klammert das Phänomen Fernstehende aus, sei es, weil man pastoral schon voll mit denen beschäftigt ist, die « noch kommen », sei es, weil man des Vertrauens ist (und das ist theologisch richtig), daß auch Ferne gerettet werden können, und daß es deshalb nicht eigentlich darauf ankommt, ob einer Fernstehend ist oder nicht (was theologisch falsch ist und etwa auch von K. Rahner, dem man die Theorie von den « anonymen Christen » so häufig vorwirft, ausdrücklich zurückgewiesen wird³⁹). Dieser subjektiv ehrlich, wenn auch theologisch falsch argumentierenden Indifferenz, die häufig durch eine aufrichtig gesuchte, aber unausgereifte Toleranzbemühung verstärkt wird, sieht jene andere wirkliche Gleichgültigkeit ähnlich, und sie ist doch etwas anderes: da ist es im Grunde wirklich « egal », was einer glaubt, wenn nur gewisse humane Anliegen gesehen werden, für die eben der eine sich in der Kirche, andere anderswo, einsetzen⁴⁰. Wo Kirche vorwiegend als moralische Anstalt gesehen wird, kann solche Haltung leicht begegnen.

3. Idealisierung der Teilidentifizierten

Diese Idealisierung gründet sich in der Argumentation auf einige Verwechslungen zwischen Teilidentifizierung und kritischer Identifizierung, von denen wir bereits oben gesprochen haben. Sie beruft sich zudem öfter auf die global nicht ganz falsche, aber differenzierungsbedürftige Behauptung, daß die volle Iden-

³⁹ K. RAHNER, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, SchrTh IX, 498-515.

⁴⁰ Hierhin sind doch wohl etwa Publikationen um den « Kritischen Katholizismus » zu rechnen (vgl. das gleichnamige Buch, Frankfurt 1969).

tifizierung mit der Kirche sowieso in einer differenzierten Gesellschaft gar nicht stattfinden sollte, weil diese volle Identifizierung dann zur Flucht vor der Selbständigkeit in den selbständig gewordenen einzelnen Lebensaufgaben würde, zur Kompensationsmöglichkeit für Frustrierte und Ängstliche⁴¹. Unbewußt gefördert mag dann solche Perspektive anziehend erscheinen durch die Funktion, die sie übernehmen kann, nämlich das Phänomen der Fernstehenden durch Umwertung zu rationalisieren, wobei man diesen Vorwurf allerdings den Theorien von den « anonymen Christen », der « Kirche als sinnvolle Diaspora » und der « entscheidenden Kerngemeinde » zurückgeben könnte.

An der Argumentation gegen eine totale Identifikation ist richtig, daß die Kirche und Gemeinde das eine, umfassende Sozialgebilde nicht ist und sein kann (es niemals war und

⁴¹ L. HOFFMANN, *Das Ende der Selbstverständlichkeit. Motive der Gemeindezugehörigkeit*, in: M. ENKRICH - A. EXELER (Hgb.), *Kirche-Kader-Konsumenten*, Mainz 1971, 32-41, wiederholt den Typos von der Lebensfrustration und -angst als verbreitetes Motiv von Gemeindlichkeit (35: « Dadurch wird die Gemeinde für alle jene interessant, die sich nicht recht zu Hause fühlen in unserer durch-rationalisierten ... Welt »). Zweifellos gibt es dieses Motiv, das je nach einge-nommener Position gegenüber dieser Gesellschaft positiv oder negativ bewertet wird (positiv z.B. von R. ALTMANN in einem « Spiegel »-Artikel: *Abschied von den Kirchen*, a.a.O., 24 (1970) vom 7.6., Nr. 28).

Zweifellos gehen auch die statistischen Befunde teilweise (vgl. oben Anm. 32) in ähnliche Richtung, vgl. N. GREINACHER, *Auf dem Weg zur Gemeindekirche. Die religiöse und gesellschaftliche Situation der deutschen Katholiken*, in: H.T. RISSE (Hgb.), *Bilanz des deutschen Katholizismus*, Mainz 1966, 15-67, hier 34 f; F. GREINER, *Die Katholiken in der technischen Gesellschaft der Nachkriegs-zeit*, in: H. MAIER (Hgb.), *Deutscher Katholizismus nach 1945*, München 1964, 103-135, bes. 116. Nach GROND sei das ein typisches Merkmal Konfessionell-gemischter Länder. Diese Hypothese wäre am Beispiel Österreichs und der USA zu überprüfen und zu korrigieren (zu GROND: HK 14 (1964) 477; vgl. W. MENGES, *Soziale Schichtung und kirchliches Verhalten in der Großstadt*, ebd. 15 (1965) 280 ff. Aber abgesehen von gegenläufigen Befunden (s.o. Anm. 30) liegt der Fehler in der Generalisierung eindeutig gegebener und bedrohlicher Tendenzen, so, wenn HOFFMANN, a.a.O. 34, sagt: « Wenn man Glaube und Kirchlichkeit besitzen kann, ohne sich deswegen auch schon verpflichtet zu fühlen, ein beson-deres Interesse für die Gemeinde zu entwickeln, dann kommen Glaube und Kirchlichkeit auch nicht generell als Motiv für die Gemeindezugehörigkeit infrage. » Der Gedankengang, dessen einzelne Schritte soeben kritisch kommentiert wurden, verläuft also so: Kirchlichkeit ist nicht Gemeindlichkeit. Darum ist Kirchlichkeit kein Motiv für letztere. Also hat sie andere Motive. Diese haben Kompensationscharakter und sind « sachfremd »...

es heute weniger sein kann denn je), und daß sich christliches Leben darum weiter erstreckt als der sichtbar-kirchliche Lebensbereich geht⁴². Verwechselt wird, daß auch eine volle Kirchlichkeit nicht « total » ist, sondern die Kirche in ihrer Partialität voll bejaht, wogegen der Teilidentifizierte sie in ihrer Eigenansprüchlichkeit nur teilweise bejaht. Wenn es stimmt, daß Glaube kirchlich zu seiner Vollgestalt kommt und Kirchlichkeit theologisch Gemeindlichkeit sein muß, so ist Kirchlichkeit zwar gewiß eine sozialpsychologische Kategorie⁴³, aber ebenso auch eine theologisch-normative. Dann besteht kein Grund, die partielle Identifizierung zum eigentlich wachen und heute schon fast « gesollten » Verhalten hinaufzutilisieren.

III. SCHRITTE ZUR SYNTHESE

1. Zielumschreibung

1.1 Ebene der Gemeinde

Das Ziel der Pastoral, wie es angesichts der Situation realisierbar und theologisch⁴⁴ gefordert erscheint, kann nur jene konkrete Gestalt der Kirche und Gemeinde sein⁴⁵, die zwischen Volkskirche (die nicht mehr möglich ist) und elitärer Sekte (die nicht zu wünschen und nicht zu legitimieren ist) liegen. Man hat sie richtig beschrieben, allerdings mit dem etwas unglücklichen Namen Gemeindegkirche benannt. Dieses Leitbild ist zwar nicht das einzig theologisch mögliche⁴⁶, aber das heute einzig mögliche.

⁴² Vgl. den Unterschied zwischen christlichem und kirchlichem Handeln, wie er sich, völlig zu Recht, bei K. RAHNER findet: HPTH II/2, 213; 231; I, 380.

⁴³ Hierin ist ZERFAß, a.a.O., 253, entschieden zuzustimmen.

⁴⁴ Anders ZERFAß, a.a.O., 254: « Kirchlichkeit ist also zunächst keine theologische, sondern eine sozialpsychologische Kategorie... ».

⁴⁵ Von N. GREINACHER beschrieben in u.a.: DERS., *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz 1966, 297-337; DERS., KiSt I, 61-80; DERS., *Strukturwandel der Kirche von heute*, in: TheolGeg 11 (1968) 63-74 (= *Ändern sich die Strukturen der Seelsorge*, in: ChrKunstbl 1968, Nr. 1, 6-11).

⁴⁶ Dies ist gegenüber bestimmten Tendenzen zu betonen, welche die Volkskirche nicht nur für die heutige Situation, sondern prinzipiell ablehnen (vgl.

1.2 Ebene des einzelnen

Das Ziel der Pastoral ist der gläubige, kirchliche, gemeindebewußte Christ. Eine Trennung von Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit, wie sie gelegentlich vertreten und zu Folgerungen benutzt wird, scheint es zwar durchaus empirisch zu geben: Menschen, die sich als « kirchlich » einschätzen, sich aber nicht konkret - örtlich identifizieren. Der empirische Befund ist nicht umzustößen. Aber normativ gesehen, ist dieses Verhaltensmuster ein defizienter Modus von « Kirchlichkeit ». Ebenso ist Glaube und Kirchlichkeit faktisch als Verhalten weithin trennbar, aber auch diese Trennung erscheint theologisch-normativ gesehen, als Defizienz⁴⁷; vom NT und einer am II. Vaticanum orientierten systematischen Kirchengauffassung her ist nicht zu sehen, wie anders als in enger Beziehung von Gläubigkeit, Kirchlichkeit, Gemeindlichkeit das Zielbild für die Pastoral auf den einzelnen bezogen sein könnte. M.a.W., Ziel der Pastoral auf der Ebene des Individuellen ist der voll identifizierte Christ.

die Arbeiten von R. HERNEGGER, *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?* Nürnberg 1955; DERS., *Macht ohne Auftrag*, Olten 1963); hier muß auch an den Satz GREINACHERS, *Strukturwandel*, a.a.O., 74, ein Fragezeichen gesetzt werden: « Die Kirche ist wesentlich eine geschichtliche Größe. Sie hat in ihrer Geschichte eine Fülle von Gestalten gehabt ... Heute ... sucht (sie) nach einer neuen Gestalt, die ich Gemeindekirche nennen möchte. Indessen ist dies nicht eine willkürliche Entwicklung, sondern ein Weg, auf dem die Kirche allmählich das erst einholt, was sie nach dem Willen Jesu sein soll ... » Zum Positiven des (religiösen) « Milieus » vgl. H. HOEFNAGELS, *Kirche in veränderter Welt*, Essen 1964, 35-55.

⁴⁷ Wie L. HOFFMANN Kirchlichkeit und Gemeindebezug definiert, scheint empirisch nicht zwingend und theologisch irreführend. Kirchlichkeit sei « das kontrollierbare Verhalten eines Menschen, sofern er den von der Kirche vorgelegten Normen folgt. » Mit Gemeindezugehörigkeit « wird die Tatsache umschrieben, daß einer Mitglied einer Gruppe von Menschen ist, die sich in der Bereitschaft zusammenfindet, die vom Glauben entworfenen Ziele in gemeinsamen Bemühungen zu verwirklichen » (*Das Ende der Selbstverständlichkeit. Motive der Gemeindezugehörigkeit*, in: M. ENKRICH - A. EXELER (Hgb.), *Kirche, Kader, Konsumenten*, Mainz 1971, 32-41). Natürlich hat es einen solchen Typus der Kirchlichkeit gegeben, und dies sogar als normativ vorgestellt (in dem, was im Stichwort « nachtridentinisch » aufklingt); sicher gibt es auch heute eine praktische Differenz zwischen Kirchenidentifikation und Gemeindeidentifikation (vgl. Repräs.-Umfrage, Syn 6-71-15 mit 16). Aber es muß geleugnet werden, daß es einen prinzipiellen Unterschied in der Sache geben müsse. Vom NT ist normativ das Gegenteil zu sagen (vgl. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1962; F. KLOSTERMANN, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965; DERS., ähnlich: HPTH III, 17-58; KiSt I, 34-60).

2. Differenzierte Vollidentifikation

2.1 Wir haben früher gesehen, daß der Inhalt von Vollidentifikation gemäß dem Selbstverständnis der religiösen Gruppe « Kirche » selbst nochmals Varianten und Skalierungen zuläßt. Dieser Befund ist nun insofern auszudehnen, als es auch im Bereich der vollen Identifikation (also des Nicht-Fernstehens) verschiedene Intensitätsgrade gibt: von demjenigen, der subjektiv redlich das Mindestmaß gemäß den vier Grundweisen der Partizipation zu erfüllen bestrebt ist (was bereits eine ganze Menge « privater » und lebensprägender Konsequenzen nach zieht und vor Diffamierung der « Sonntagschristen » warnen sollte), über das Verbandsmitglied, den Angehörigen eines Bibelkreises und/oder Pfarrbesuchsdienstes, die Inhaber ehrenamtlicher Funktionen, den Pfarrgemeinderat, Besucher offener Veranstaltungen bis hin zu hauptamtlich im kirchlichen Dienst tätigen Laien und den ordinierten hauptamtlichen Seelsorgern gibt es innerhalb der Vollidentifikation viele Intensitätsstufen. Die auch die Intensität begründende Verschiedenheit der Teilnahme berechtigt dazu, soziologisch von Rollen und Funktionen, theologisch von Charismen zu sprechen.

2.2 Solche intensitätsverschiedene Rollendifferenzierung in der Gemeinde ist berechtigt und notwendig. Die intensiveren Formen von « Engagement » setzen ja vielfach gerade voraus, für die « weniger engagierten », aber voll identifizierten Mitglieder da zu sein. Überdies wäre es, wie J. Schasching bemerkt hat, einfach an der individualpsychologischen Realität vorbeigedacht, von jedem, der sich identifizieren will, ein volles Engagement, etwa von Verbandsmitgliedschaft, zu erwarten. Selbst das Maximum betrüge hier nur ca 30%⁴⁸.

2.3 Folgenreich wird aber, daß die verschiedene Intensität innerhalb des Bereiches der Vollidentifikation zusammen mit den verschiedenen Stufungen von Teilidentifikation empirisch gesehen ein kontinuierliches Spektrum bildet, was es theo-

⁴⁸ Vgl. zum Thema H. KRAUSS - H. OSTERMANN (Hgb.), *Verbandskatholismus?* Kevelaer 1968.

gisch nicht ist⁴⁹. Von daher bekommt das Phänomen der Fernstehenden für den Beobachter, was die Grenze der Gemeinde betrifft, eine Randunschärfe, die den Seelsorger beunruhigen könnte, die aber — als fließende Grenze — eine missionarische Chance auch ist, weil die Schwellenangst vor einem tastend — vorsichtigen und partiellen Engagement, das auch seine Berechtigung⁵⁰ und seine Chancen als Schritte auf Gemeinde hin hat und gar nicht so selten latent gegeben sein dürfte, nicht gedrosselt, sondern ermöglicht wird⁵¹.

3. Die Grundthese: Kirche ermöglicht die Teilidentifizierung und soll sie mitermöglichen

Erst jetzt können wir die Kernthese unserer Überlegungen formulieren. Tatsächlich ermöglicht die Kirche, d.h. die Gruppe der Vollidentifizierten, die « Kerngemeinde » samt ihrer Institution und Geschichte, die Existenz der Teilidentifizierten und Fernstehenden und soll auch dies als einen Teil ihres Auftrags betrachten.

3.1 Die ganze Gemeinde mit all ihren Diensten ermöglicht die verschiedenen Intensitätsgrade des durchlaufenden Spektrums von Identifizierungsintensität; die « Seelsorge » ermöglicht also die außerkirchliche Verhaltensweise der Fernstehenden mit. Das ist im Blick auf die vier Kriterien zu erläutern.

3.1.1 Es dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß das inhaltliche Christentum der Fernstehenden trotz seiner Defizienzen überhaupt nach Entstehung und Bestand nur vorhanden ist, weil es die Kirche gibt.

⁴⁹ Ähnlich mißverständlich wäre eine Idee der gestuften Kirchengliedschaft ohne den « Absatz » in der Treppenflucht, die Grenze der Taufe.

⁵⁰ Vgl. ZERFAß, a.a.O., 255, 262 f.

⁵¹ Vgl. B. KALUSCHE, *Kirche wohin?* Bergen-Enkheim 1969, 71-77; vgl. die Tabellen mit den Fragen (aus allgem. Umfr. einerseits und Repräs.-Umfr. andererseits) nach tatsächlicher Mitarbeit und Bereitschaft: Syn 7-71-47 bzw. 54; SCHMIDTCHEN, a.a.O.

3.1.2 Ähnliches gilt für die moralischen Standards, weil in einer funktionalen Gesellschaft die Kirche rein empirisch zu den wenigen Institutionen gehört, welche die Aneignung moralischer Wertvorstellungen gewährleisten⁵².

3.1.3 Ähnliches gilt für die Bereitstellung von zwar sehr selektiv bestimmten, quantitativ oft geringen, aber geltend gemachten « Ansprüchen » zu « kultischen Gelegenheiten », bis hin zur Christmette als einzigem Gottesdienst im Jahr und anderseits der geistigen Funktion von Kirchenbesichtigungen u.a.m.

3.1.4 Der Blick auf die ersten drei Kriterien zeigt, daß die konkrete(n) Kirche(n) die notwendige institutionelle Plattform für die partiellen religiösen Vollzüge sind, die noch gesucht werden und als solche (also nicht, als was sie sich selbst ansehen) von Einsichtigen bejaht und gestützt werden⁵³.

3.2 Die Gemeinde darf sich freilich nach dem, was oben über das Ziel der Pastoral gesagt wurde (1.1 und 1.2) nicht mit der Rolle dieser (wesentlichen) Ermöglichung zufriedengeben.

3.3 Indem die Gemeinde sich auch als ermöglichend für die Teilidentifizierten in ihrer Teil-identifiziertheit weiß und diese ihre Funktion nicht in jeder Hinsicht als ungenügend oder als uninteressant abwertet, erweist sie sich — gerade hier-

⁵² « Konstruierte Wertsysteme sind abstrakt und kraftlos. ... Eigentlich existieren Instanzen, welche Wertsysteme mit Würde und Tradition haben: vor allem die christlichen Kirchen. .. Ich weiß nicht, ob die Kirchen aus diesem Dilemma einen Ausweg finden. Es gibt aber meines Erachtens keine anderen Instanzen, welche das Bedürfnis nach einer Moral für unsere Zeit befriedigen können. Was sich sonst noch anbietet, ist wenig vertrauenswürdig. » (K. STEINBUCH, *Mensch, Technik, Zukunft. Basiswissen für die Probleme von morgen*, Stuttgart 1971, 342).

⁵³ Dies ist das Positivum an Kirchengebilden wie den skandinavischen Staatskirchen - doch scheint die katholische Kirche nirgendwo so stark auf diese Funktion reduziert.

durch als Probe aufs Exempel — als die dienende, nicht primär auf ihr institutionelles Wohlsein bedachte Gemeinde⁵⁴.

3.4 Die Besinnung auf solche mittragende Funktion von Religiosität, die außerhalb der Kirche ist und ohne sie nicht wäre, darf ruhig zu einem gewissen « elitären » Bewußtsein beitragen⁵⁵. Wer in aller Toleranz die eigene Glaubensüberzeugung ernst nimmt, dem wird solches elitäres Denken nichts anderes meinen als das ruhige und überdies nicht auf eigenen Verdiensten begründete Bewußtsein, mit seinem Glauben das entscheidend Wichtige zu besitzen, was die Entschlüsselung der Wirklichkeit betrifft. Aus diesem Bewußtsein heraus wird ein missionarisches Verhalten erwachsen, das sich von Proselytenmacherei wesentlich unterscheidet⁵⁶.

⁵⁴ Organisationssoziologisch kann man grob drei Kategorien von Zielorientierungen, je nach Art der Organisation, unterscheiden: eine erste Kategorie ist auf die Mitglieder selbst orientiert; bei ihnen « erschöpft sich das Organisationsziel im Zusammensein der Mitglieder, ihrer gemeinsamen Betätigung und dem dadurch geförderten gegenseitigen Kontakt. ... In einer zweiten Kategorie kann man alle Organisationen zusammenfassen, deren Ziel es ist, auf bestimmte Weise auf eine Personengruppe einzuwirken, die zu diesem Zweck ... in die Organisation aufgenommen wird. ... Bei der dritten Kategorie ... handelt es sich um Leistungen, die erstellt, oder um Außenwirkungen, die erzielt werden sollen. » Hier kann nochmals unterscheiden werden: « Erstens können die Mitglieder in dem Organisationsziel einen Wert sehen, zu dem sie beitragen wollen, ohne davon nennenswerte persönliche Vorteile zu haben. ... Zweitens kann das Organisationsziel mit den persönlichen Interessen der Mitglieder identisch sein; ... schließlich können die Mitglieder dem Organisationsziel deshalb dienen, weil diese Mitwirkung ihnen Vorteile bringt, die mit dem Ziel selbst nicht identisch sind » (R. MAYNTZ, *Soziologie der Organisation*, Reinbek 1963, 59f). Während Mayntz unbewußt eine bestimmte, konventionelle Ekklesiologie unterlegt und die Kirchen in die zweite Hauptgruppe einstuft, würde die selbstgenügsame Gemeinde dem ersten Typus angehören, während der missionarische Gedanke den dritten Typus anvisiert. Tatsächlich gehört, setzt man eine ntl. und konziliare Ekklesiologie in diese Kategorien um, die Kirche zu allen drei Grundtypen, vom letzteren zur ersten Spielart (etwa auch zu der zweiten, insofern missionarisches Engagement heilsförderndes Tun ist), während die dritte Variante eine deprivierte Kirchlichkeit darstellte.

⁵⁵ K. RAHNER, *Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus*, in: SchrTh IX, 177-196, hier 190 ff.

⁵⁶ Zwischen Mission und Proselytenmacherei wäre der Unterschied dahingehend zu bestimmen, daß letztere mehr auf Eigenmächtigkeit gründet und, was den Effekt angeht, die äußere, zahlenmäßig greifbare Wirkung intendiert,

3.5 Die genannten Ausgangshaltungen werden dann auch dazu befähigen, das hartnäckige und, wie wir vermuten müssen, auf Dauer anstehende Phänomen der Teil-identifiziertheit theologisch zu deuten, ohne es eifernd oder idealisierend zu verkennen, und es dann auch pastoral zu bestehen, ohne sich mit ihm abzufinden; man wird sich vielmehr dessen erinnern, was eine Theologie der Kirche als Diaspora sagt, und von da her durchhalten.

Dabei ist dann auch noch das Verhältnis von kirchlichen Randgruppen (Teilidentifizierten, « Randsiedlern », « marginaux ») und gesellschaftlichen Randgruppen näher zu bedenken. Dies wäre ein eigenes Thema. Von dem Ansatz, wie er in unseren Überlegungen vertreten wird, ist aber soviel zu sagen:

- kirchliche und soziale Randgruppen sind vom Begriff und teils auch von der Situation her nicht identisch und müssen unterschieden werden;
- wo faktisch eine Identität von kirchlichen und sozialen Randgruppen bestünde, wäre dies ein alarmierendes Signal dafür, daß die Kirchengemeinde nur dem « ordre établi » angehört;
- auch die volle Identität von Gemeinde und unterprivilegierten Gruppen hat es nie gegeben (auch in den ersten Gemeinden der Frühkirche nicht) und auch sie wäre kein Ideal; praktisch würde sie das Getto und gesellschaftliche Wirkungslosigkeit bedeuten;
- die teilweise Übereinstimmung von kirchlicher und sozialer Randexistenz, die nicht übersehen werden kann, ist ein ernster Ansporn zu einer missionarischen Solidarität der Kirche mit den Randgruppen. Dabei dürfen aber diese kirchlichsozialen Randgruppen nicht zum eigentlichen Adressaten der Solidarität, des Mit-Seins und der Verkündigung gemacht werden, so daß die Christen, die mit der Gemeinde leben, als pastoral uninteressant oder als bloße Vehikel für den Dienst an den Menschen der Randgruppen gesehen würden. Der Raum, in dem « eigentlich » das Evangelium

während Mission sich gesandt und verpflichtet weiß, den inneren Sinn ihres Tuns als Erfolgsmaßstab nimmt und den Zahlen gegenüber gelassen reagiert.

gelebt werden soll, bleibt die Gemeinde. Es wäre allerdings ein Mißverständnis, zu meinen, dies müsse eine so « integrierte Gemeinde » sein, daß sich alle Lebensbeziehungen der Gemeindemitglieder innerhalb ihrer abspielen⁵⁷.

- die Aufgabe, schichtenübergreifend für sozial Integrierte und soziale Randgruppen Glaubensheimat zu sein, muß noch weiter theoretisch und methodisch durchdacht werden⁵⁸.

IV. FOLGERUNGEN FÜR DIE PASTORALE PRAXIS

1. Haltungen, die zur Wahl stehen

1.1 Dem Phänomen der Fernstehenden würde man pastoral nicht gerecht durch Überanpassung oder Abkapselung.

Überanpassung wäre praktische Herabsetzung der objektiven Forderungen, die zu einer Identifikation führen, um so eine größere Zahl von Identifizierten zu erschleichen. Das könnte z.B. bedeuten:

- weniger Insistieren auf verbindlichen Glaubenswahrheiten (was nicht zu verwechseln ist mit deren nachdenklicher Reflexion unter den neuen Bedingungen, eine Verwechslung, der die katholische Rechte ständig zum Opfer fällt);
- weniger Anforderungen an sittliche Verbindlichkeiten (hier gilt mutatis mutandis das gleiche);

⁵⁷ Gegen die Konzeption der « Integrierten Gemeinde », München, so bestehend sie zunächst aussehen mag, erheben sich ernste Bedenken, was die theologische Begründung und die praktische Durchführbarkeit betrifft. Vgl. die Selbstdarstellungen: T. WALLBRECHER - L. WEIMER, *Die Integrierte Gemeinde München*, in: N. HEPP (Hgb.), *Neue Gemeindemodelle*, Wien 1971, 245-264; T. WALLBRECHER, *Die Integrierte Gemeinde in München*, in: M. ENKRICH - A. EXELER (Hgb.), *Kirche-Kader-Konsumenten*, Mainz 1971, 89-97.

⁵⁸ Die Liturgie in der Ortspfarrei darf hier in ihrer integrierenden Wirkung nicht überfordert werden, wie dies wohl geschieht bei TH. MAAS-EWERD, *Liturgie und Pfarrei*, Paderborn 1969. Zum gesamten Thema dieses Abschnitts vgl. F. SCHLÖSSER, *Randgruppen und Gemeinde - Pastoraltheologische Überlegungen*, IMS-Dokumentation, Serie: Referate, Nr. 84; auch: K. RAHNER, *Aspekte des Bischofsamtes*, in: SchrTh 10 (1972) 430-447, bes. 446 f.

- mehr Beliebtheit an ritueller Partizipation;
- weniger Deutlichkeit in der Stellung und Bejahung der institutionellen Kirche (was nicht zu verwechseln ist mit einer Kritik ihr gegenüber: diese kann positives Engagement oder aber Rechtfertigung der eignen Emigration aus der Institution sein).

Es muß wohl zugegeben werden, daß auch in der pastoralen Praxis hier und dort, vielleicht besonders in der Jugendarbeit, Tendenzen von Überanpassung gegeben sind, sofern solche Ent-tonungen der klassischen Kriterien nicht nur das Vorfeld der Identifizierung ebnen, sondern das Ganze leichter machen wollen; im übrigen gebietet es nicht nur die verbindliche Wahrheit, sondern auch die Fairness, die Gruppenkriterien von Kirchlichkeit nicht zu verheimlichen.

1.2 Abkapselung wäre die gegenteilige, auf Desinteresse an den Fernstehenden zurückgehende, Verhaltensweise:

- Verzicht auf Durchdenken und Erschließen der Glaubenswahrheiten, auf eine Didaktik des Glaubens im weitesten Sinn, also Wort- und Thesenfetischismus.
- Entsprechendes gilt von den moralischen Standards;
- legalistisches Bestehen auf dem Faktum der Partizipation am Ritus, als ob damit schon das Entscheidende gegeben sei;
- Apologie der Institution ohne hinreichende Phantasie darin, sie in ihrem Sinn erlebbar zu machen.

Auch diese pastorale Tendenz des ein wenig selbstgerechten « nun dann eben nicht » gegenüber den Fernstehenden ist nicht nur theoretisch denkbar, und sie kann sich durchaus mit « konservativen » oder « progressiven » Inhalten füllen.

1.3 Immer häufiger sind in den Gemeinden Menschen anzutreffen, die sich stark unterschiedlich in Bezug auf die vier klassischen Identifikationskriterien verhalten, wobei dieses Teilverhalten als ausgesprochenes, aber partielles Engagement sehr intensiv sein kann (z.B. bei Jugendlichen, in Familienkreisen oder Gremien bei unregelmäßiger gottesdienstlicher

Praxis). Hier wird die einfache Alternativfrage, ob solche Menschen zur Gemeinde zu rechnen seien oder nicht, keinesfalls die richtigen Antworten für pastorale Konsequenzen liefern, weil sie ungenügend gestellt ist. Es ist vielmehr zu sehen, ob in einem solchen Fall das Teilengagement in Richtung auf Glaube und Gemeinde hin erfolgt oder ob es Restbestand in einem Wegbewegungsprozeß von der Gemeinde weg ist. Im erstgenannten Fall (nur dann!) kann gerade das seitens der Gemeinde ermöglichte und bejahte Teilengagement den Betroffenen die Erfahrung erschließen helfen, daß ihr Partialverhalten — im Sinn einer « Phasenverschiebung » — eigentlich « inkonsequent » ist und mit einer inneren Dynamik auf vollere Identifikation hinverweist, eine Erfahrung, die nicht immer eintreten wird, die aber durch einen pastoralen « alles-oder-nichts » — Standpunkt leicht und fast immer blockiert würde.

1.4 Wenn in der theoretischen Deutung als pastorales Ziel der voll identifizierte Christ genannt wurde und gleichzeitig in einer theoretischen Spannung dazu die ermöglichende Wirkung der Kirche auf ein teilidentifiziertes Verhalten als pastorale Selbstlosigkeit und damit als sinnvoll bezeichnet wurde, so wäre in der Praxis darauf zu reflektieren, mit welchen Methoden diese zwei scheinbar disparaten Ansätze in und durch die Praxis selbst miteinander in Beziehung gesetzt werden können, und zwar durch eine Art missionarische Akkomodation an traditionellen, volkskirchlichen Restbeständen im Verhalten der Fernstehenden. Neuere empirische Untersuchungen weisen doch wohl diese volkskirchlichen Reste als ein schwer analysierbares, aber hartnäckiges Bündel von Motiven und Attitüden aus, das offenbar gegenüber der Säkularisierung recht resistent ist. Entkirchlichung und Säkularisierung ist demnach nicht so sehr Schwinden von Kirchlichkeit, sondern eine durch Verlust von Plausibilität und Selbstverständlichkeit bedingte Lockerung, also Übergang von voller zur partiellen Identifizierung, wobei dort für viele die Entkirchlichung und Entchristlichung « stehen bleibt ». Gefordert ist also eine Art Akkomodation — mit ihren Schwierigkeiten, Gefahren und Chancen.

1.5 Auf lange Sicht gesehen wird sich die steigende Zahl der konfessionsverschiedenen Ehen als pointierte Form des Fernstehendenproblems darstellen. Einmal vorausgesetzt, die lebendige Gemeinde ist legitimes pastorales Ziel (vgl. oben III.1.1) und vorausgesetzt, daß die Kirche um ihres Zieles und Auftrags willen zwar nicht unbedingt « Volkskirche » der Mehrheiten sein muß, wohl aber ernstzunehmende, wirklich spürbar präsen- te Gruppe sein muß und nicht Sekte werden darf; daß also kirchlich gesehen « Systemerhaltung » gar nicht bloß das Negativum ist, als das es heute gern hingestellt wird, dann erweist sich die ständige Zunahme von « Mischehen » als ein höchst bedrohlicher Faktor. So sehr der unausweichliche Pluralismus und die weithin gegebene Unerfahrbarkeit und Unanschaulichkeit konfessions- und kirchentrennender Unterscheidungen ein solches Ansteigen verständlich machen; so sehr auf der individuellen Ebene der Zuwachs an Toleranz zu begrüßen ist, der sich in den neuen Gesetzgebungen ausdrückt, so sehr ist das Ansteigen dieser Ehen eben auch ein Symptom für verändertes religiöses Verhalten, genauer: für ein Nachlassen der Identifikation mit Glaube und Kirche. Was nun einerseits Symptom ist, wird andererseits selbst wieder zur Ursache, indem es den genannten Identifikationsschwund wieder verstärkt: es ist bekannt, daß konfessionsverschiedene Ehen (nicht in jedem Einzelfall, aber) in der statistischen Breite die Identifikation mit Glaube und konkreter Kirche erschweren; daß sie öfter als « normal » schon bei den Beteiligten zu kirchlicher Indifferenz führen (so intensive und überzeugende Gegenbeispiele es gibt, was ja erst eine heutige, « freiere » Gesetzgebung vertretbar erscheinen läßt). Es ist auch bekannt, daß vor allem für die nächste Generation der Kinder aus solchen Ehen der Identifikationsverlust erheblich ist.

Die Reflexion und Planung der Pastoral wird zunächst einmal die Existenz dieses Regelkreises (kirchliche Indifferenz « Mischehen » — kirchliche Indifferenz) sehen müssen; sie wird nüchtern bedenken müssen, daß nicht alles, was in der Individualpastoral ein Fortschritt ist, auch schon im Blick auf die Entwicklung der Gemeinden von selbst und sofort ein Fortschritt sein muß; sie wird zu überlegen haben, wie der genannte Regel-

kreis verlangsamt und unterbrochen werden kann; sie wird schließlich das Fernstehendenproblem als Ganzes um so wichtiger nehmen müssen.

2. Was getan werden muß

2.1 Zunächst ist nochmals an die Pflicht zu erinnern, die gesamte Pastoral an einem tragfähigen Leitbild zu orientieren, eine Aufgabe, die weder überall gesehen wird noch auch als überall gelöst bezeichnet werden kann.

2.2 Die vielfältigen Faktoren, die den kirchlichen Identifizierungsprozeß erschweren können, sind immer wieder zu erkennen und nach Möglichkeit zu überwinden. Hierhin gehört Buße als Modus kirchlicher Selbsterkenntnis, Kirchenreform⁵⁹, als Gesinnungs- und Strukturreform. Sonst hätte alles Nachdenken über das Phänomen der Fernstehenden keinen Sinn oder aber den bösen Effekt, von der auf die Kirche bezogenen Dimension der Bußhaltung abzulenken.

2.3 Anders als R. Zerfaß⁶⁰ wäre zu formulieren, daß innerkirchliche und außerkirchliche Probleme (also Probleme der Kirche und der «Gesellschaft») viel verwandtes miteinander tatsächlich haben und haben müssen⁶¹. Genauer auf die Fernstehenden bezogen: die entscheidenden Probleme der Fernstehenden sind oder müßten sein: die entscheidenden Probleme der Gemeinde. Umgekehrt: wo die Gemeinde ihre zentralen Probleme wirklich

⁵⁹ Das konkrete Handeln sollte sich immer wieder daraufhin erforschen, welcher Zielstruktur im Sinne der Organisationssoziologie (s.o. Anm. 54) es sich eigentlich verpflichtet weiß. Die Säuberung der Zielmotive ist ein Stück Bekehrung.

⁶⁰ Anders ZERFAß, a.a.O., 262: « Innerkirchliche Probleme sind zweitrangig »; vgl. zu unserer Sicht: SCHMIDTCHEN 38 f.

⁶¹ Vgl. GdSp 1.

sieht und zu ihrer Bewältigung ansetzt, hat sie damit auch die Probleme der Fernstehenden mit angesprochen.

2.3.1 Denn die entscheidenden Fragen für den Christen in der Gemeinde sind angesichts der heutigen Situation die Frage nach dem Glauben, der Findung von Sinn, der Erfahrung von Schuld und Vergebung, der Heilung der Einsamkeit, der Befreiung von Angst, Haß und Ungerechtigkeit, der Kampf mit Sinnlosigkeit, Verzweiflung und Gleichgültigkeit. Dies aber heißt christlich: es ist die Frage nach Glaube (statt Sinnlosigkeit), Hoffnung (statt Verzweiflung), Liebe (statt Gleichgültigkeit und Haß), und zwar angesichts der Welt, in der dieser Gläubige heute lebt und die er als seine Wirklichkeit erfährt. Theologisch-systematisch heißt das: für den Engagierten wie für den Teildentifizierten sind die zentralen Fragen der Auseinandersetzung und Lebenspraxis: die Frage nach dem Menschen, nach Gott, nach Christus, dem Glauben, der Buße, der Kirche. Wo immer also eine « Kern »-Gemeinde ihre Aufträge richtig sieht, spricht sie das Suchen der Fernstehenden schon mit an.

2.3.2 Umgekehrt: K. Rahner hat richtig gesehen, wenn er meint, wer heute den Heiden gut predigt, predigt auch den Christen gut, denn beide Menschengruppen sind durch Anfechtung und Suchen miteinander verbunden.

2.3.3 Aus diesen Zusammenhängen heraus sind die Fragen und das Unbehagen der Fernstehenden durchaus als eine Artikulation der Probleme und der Mängel im Leben der Gemeinden selber zu sehen und zu würdigen, eine Artikulation, die gerade wegen ihrer durch geringe « kirchliche Rücksichtnahme » gekennzeichneten Deutlichkeit und Schärfe erhöhte Aufmerksamkeit verdient, und die darum nicht einfachhin apologetisch « widerlegt » werden darf, sosehr ihre Aussagen und Kritiken oft wegen der Distanz, aus der heraus sie erfolgen, teilweise sachlich falsch sein mögen.

2.3.4 Das schließt freilich nicht aus (es wäre armselige Schablone, das zu übersehen), daß es auch typische « Innen-

probleme » gibt, die vorwiegend, aber eben auch nur so, die interessieren, die « drinnen » sind: Fragen der Liturgiegestalt, Strukturfragen wie Kompetenzen von Pfarrgemeinderäten mögen Beispiele sein. Trotzdem ist, wenigstens was die Auswirkungen betrifft, die Gemeinsamkeit an Problemen zwischen Engagierten und Teilidentifizierten größer als manchmal angenommen wird.

2.3.5 Es soll auch nicht geleugnet werden, daß es methodisch typische Aktivitäten einer Vorfeldpastoral gibt: Betriebsarbeit, Freizeitpastoral, Gesprächsseelsorge, Sozialarbeit, der Bereich der Medien mögen hier besonders zu nennen sein. Aber nochmals bleibt zu betonen, daß solche Aktivitäten, wo sie sinnvoll sind, zu den Grundweisen der « kirchlichen Selbstvollzüge » gehören, also auch sein müßten, wenn es — per impossibile — keine Fernstehenden gäbe, und deshalb nochmals auch auf die Kerngemeinde hin Affinität haben, weil auch der « voll identifizierte » Christ heute menschlich in der gleichen Grundsituation steckt wie der Fernstehende, vorausgesetzt nur, weder der Fernstehende gibt sich einem dumpfen und modekonformen Ablehnungsverhalten gegenüber der Kirche hin (was auch oft vorkommt!), noch der Identifizierte erkaufte seine Haltung durch Verdrängung von Problemen oder der konservativen Verteufelung der gesamten außerkirchlichen (und neuerdings: innerkirchlichen Wirklichkeit), insoweit sie ihm ungewohnt und unverständlich ist.

3. So ist am Ende nur jene Grundkonsequenz zu ziehen, die angesichts der heutigen pastoralen Situation sowieso immer neu zu ziehen und zu praktizieren ist: eine optimale Verbindung von Zielerkenntnis und Zielklarheit und großer, « pragmatischer » Freiheit in der Wahl der Methoden. Je mehr das unbequeme Phänomen « Fernstehende » und die damit unausbleiblich unzugelasteten pastoralen Mißerfolgserfahrungen reflektiert, meditiert, durchschaut und angenommen sind, desto mehr intellektuelle und geistliche Energien werden frei für eine Findigkeit und Beweglichkeit in den Methoden zur Begegnung mit den Fernstehenden - damit die dringlich-dienende Einladung, wel-

«che Evangelium und Kirche sind⁶², immer neu ergehe, an die « Fernen » und an die « Nahen », und damit so das von der Seelsorge Mögliche und das von Gott Geforderte getan werde, damit alle Menschen Gott finden, je auf Wegen, über deren Verzweigungen wir nicht mehr zu befinden haben.

Roma, Academia Alfonsiana

⁶² Nach einem Wort des Bischofs G. DE VET (†) von Breda, vgl. dessen Beitrag: *Die Kirche als Einladung*, in: *Seels* 37 (1967) 158-163; diesem Ansatz entspricht in der Konsequenz, was ZULEHNER das « Prinzip der kontinuierlichen Integration » nennt, a.a.O., 138 ff.