

Herbert Haslinger

## Das II. Vatikanum und die Pastoraltheologie

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ist das „pastorale Konzil“. Die Qualität des Pastoralen markiert seine differenzia specifica gegenüber anderen Konzilien, die aufgrund ihrer Klärung von Lehrfragen, respektive Verurteilung entsprechender Irrlehren, als dogmatische Konzilien firmieren. Für die Pastoraltheologie bildet – nach ihrer Einführung als eigenständige Disziplin der universitären Theologie im Jahr 1777 – das II. Vatikanum die zweite epochale Schwelle ihrer Entwicklung in der Neuzeit. Das vom Konzil inaugurierte Verständnis einer pastoralen Kirche erforderte eine in ihrem inhaltlichen Zuschnitt, in ihrem methodischen Konzept und in ihrer innertheologischen Position grundlegend veränderte Pastoraltheologie. So kann man mit guten Gründen annehmen, dass es eine besondere wechselseitige Relevanz zwischen dem II. Vatikanum und der Pastoraltheologie gibt. Wie stichhaltig sich diese Annahme erweist, soll im Folgenden anhand ausgewählter Aspekte aufgezeigt werden. Es geht zunächst (1) um wichtige Implikationen des Konzils für Selbstverständnis und Inhalt der Pastoraltheologie; dann aber auch (2) um frappierende pastoraltheologische Leerstellen des Konzils. Nach einem Blick auf das spezielle Problem der Konzilshermeneutik (3) erfolgt ein auswertendes Resümee (4).

### 1 Lernimpulse des II. Vatikanums für die Pastoraltheologie

#### 1.1 „Volk Gottes“ – der Impuls von *Lumen gentium*

Die Kirche ist Volk Gottes (LG 9–17). Darin besteht die zentrale Bestimmung des theologischen Wesens der Kirche durch das II. Vatikanum.<sup>1</sup>

#### Exkurs „Volk Gottes“

Das Motiv „Volk Gottes“ entstammt dem Alten Testament. Es beinhaltet dort den Anspruch, dass Israel das Volk ist, welches sich Gott zu seinem Volk erwählt und mit dem er einen Bund geschlossen hat (vgl. Ex 6,4–8; Lev 26,12; Dtn 26,16–19). Das heißt: Mit der Selbstbezeichnung als Volk Gottes ordnet sich die Kirche in eine gemeinsame Geschichte mit dem Volk Israel ein. Die Kirche versteht sich nicht als das schlechthin Andere gegenüber dem Volk Israel, sondern erkennt in diesem ihre Kraft gebende Wurzel.<sup>2</sup> Freilich, wenn sich die Kirche Jesu Christi als Volk Gottes definiert, basiert dies auf der Überzeugung, dass Gott durch Jesus Christus einen Neuen Bund zwischen sich und den Menschen geschlossen hat, einen Bund, mit dem er sich „aus Juden und Heiden [...] das neue

<sup>1</sup> Vgl. Yves M. J. Congar, Die Kirche als Volk Gottes, in: Concilium 1 (1965), 5–16; Max Keller, „Volk Gottes“ als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis, Zürich–Einsiedeln–Köln 1970; Herbert Haslinger, Pastoraltheologie, Paderborn 2015, 321–332 (darin auch eine Begründung der Präferenz dieses Kirchenbegriffs gegenüber den Kirchenbildern „communio“ und „Leib Christi“).

<sup>2</sup> Vgl. Franz Mußner, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1987.

Volk Gottes“ (LG 9) berufen hat und der in der Vollendung des Reiches Gottes seine Bestimmung findet. So steht das Motiv „Volk Gottes“ wie kaum ein anderes für eine ständige theologische Gratwanderung, bei der ein Absturz in die beidseitigen Abgründe zu vermeiden ist.

Einerseits erinnert es die Kirche daran, dass sie sich nie als eine Größe begreifen darf, die an die Stelle des Volkes Israel getreten sei und die mit dem durch Jesus Christus gestifteten Neuen Bund nun das Gültige gegenüber einem vermeintlich überholten oder ungültig gewordenen Alten Bund des Volkes Israel repräsentieren würde. Das Volk Israel *ist* Volk Gottes; der Alte Bund zwischen Gott und Israel ist „nie gekündigt“<sup>3</sup> worden.<sup>4</sup> Die Rede von der Kirche als Volk Gottes darf also nie so erfolgen, dass sie die theologische Identität der Juden negiert oder mindert. Andererseits bringt die Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes umgekehrt auch deren eigenständige theologische Identität zum Ausdruck. Diese besagt: In Jesus von Nazaret ist Gott Mensch geworden; dieser Jesus hat sich durch sein Heilswirken, also durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung als der Christus, als der verheißene Messias, als der Erlöser der Menschen erwiesen; durch den Kreuzestod Jesu

ist ein Neuer Bund zwischen Gott und den Menschen gestiftet (vgl. Mk 14,22–25 par.; 1 Kor 11,25); dieser Neue Bund gilt den „Vie-len“, das heißt – da Jesus zweifelsohne *für alle* gestorben ist – der gesamten Menschheit, der Welt<sup>5</sup>; dadurch ist nicht mehr nur Israel, sondern sind alle Menschen, denen Gottes Heilswille gilt, zum Volk Gottes berufen. Das konstituiert *erstens* den Glauben an Jesus Christus als einen neuen Glauben, *zweitens* die Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden und *drittens* die Identität der Christen als Volk, das zu Gott gehört. Deshalb sind Judentum und Christentum zwei unterschiedliche Religionen; deshalb unterscheiden sich die Kirche Jesu Christi und das Volk Israel in ihrem Glauben; deshalb bilden Altes und Neues Testament zwei untrennbar verbundene, aber notwendig unterschiedene Dokumente des Glaubens. Das Motiv „Volk Gottes“ beinhaltet genau diese Koinzidenz der gleichzeitigen Untrennbarkeit und Unterschiedenheit von Judentum und Christentum, die in der Rede von den Juden als den „älteren Brüdern“ (Papst Johannes Paul II.) der Christen ein treffliches Bild gefunden hat: Menschen als Geschwister zu bezeichnen ist eine Anzeige ihrer vorgegebenen, nicht gewählten Verbundenheit und zugleich ihrer Verschiedenheit als nicht identische, sondern in ih-

<sup>3</sup> Vgl. *Martin Buber*, Rede vom 14. Januar 1933 in Stuttgart, zitiert nach: *Hans Hermann Henrix*, Judentum und Christentum – Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2008, 85–109.

<sup>4</sup> Wie wichtig es ist, diese Flanke des theologischen Grats sorgfältig im Blick zu behalten, zeigt ein Aufsatz des nicht mehr im Amt befindlichen Papstes Benedikt XVI. (vgl. *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeis“, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 47 [2018], 387–406.). Dieser irritiert mit Aussagen wie: „Die Umstiftung des Sinai-Bundes in den neuen Bund im Blute Jesu [...] gibt dem Bund eine neue und für immer gültige Gestalt.“ (ebd., 405.) Dadurch wird ein Gültigkeitsgefälle zwischen Neuem und Altem Bund insinuiert und die für das christlich-jüdische Verhältnis so prekäre – und überwunden geglaubte (vgl. NA 4) – Vorstellung einer Substitution, einer Ersetzung Israels durch die Kirche repristinert. – Vgl. *Michael Böhnke*, Der gekündigte Konsens, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) H. 9, 50 f.; und die Zurückweisung der Kritik in *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Nicht Mission, sondern Dialog, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) H. 12, 13 f.

<sup>5</sup> Vgl. *Walter Schmithals*, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2–16,20 (ÖTK 2/2), Gütersloh-Würzburg 1986, 616 f.

rem Wesen eigenständige Personen. So wie die Glaubensgemeinschaft der Juden nicht eine vorausgehende und dann überbotene Vorform der christlichen Kirche ist, ist letztere nicht eine nachfolgende Ableitung oder ein sekundärer Appendix des Volkes Israel. Wenn sich Juden und Christen – von Schalom Ben-Chorin ins Wort gefasst durch die Anrede Jesu als „Bruder“<sup>6</sup> – als Geschwister verstehen, kann es kein Vorrecht Israels auf die Titulatur „Volk Gottes“ geben, da es zwischen Geschwistern keine Vor- und Nachrangigkeit in dem Recht gibt, sich als Kind seiner Eltern zu sehen. Die Kirche Jesu Christi ist Volk Gottes; durch Jesus Christus ist ein Neuer Bund begründet, der ihr ein eigenes und eigenständiges Fundament verleiht.<sup>7</sup> Das in Abrede zu stellen hieße, die glaubensbegründende Rolle Jesu Christi, mithin die Existenz des Christentums zu negieren.

Indem sich die Kirche als „Volk Gottes“ bezeichnet, deklariert sie zunächst, dass allen ihren Gliedern als erste Bestimmung ihrer theologischen Identität vor jeder Un-

terscheidung von Ämtern und Funktionen eine fundamentale Gleichheit der Würde eignet (LG 9/10/12). Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* legt mit einer legendären Redaktion der ursprünglichen Textvorlage<sup>8</sup> ihre Ausführungen über die Glieder der Kirche bewusst so an, dass sie als Erstes in einem Kapitel über das Volk Gottes (LG 9–17) das benennt, was alle Angehörigen des Volkes Gottes, nichtgeweihte Christen und geweihte Amtsträger gemeinsam auszeichnet; erst danach trifft sie in zwei Kapiteln die Aussagen, die jeweils spezifisch auf die Amtsträger (LG 18–29) und auf die „Laien“ (LG 30–38) zutreffen. Damit sagt das Konzil: Das erste, was in der Kirche gilt, ist die Gleichheit der Würde, die allen Gliedern des Gottesvolkes zukommt. Erst auf der Grundlage dieser Gleichheit ergeben sich die Differenzierungen von Ämtern und Funktionen.<sup>9</sup> Alle Menschen, die dem Volk Gottes zugehören, sind demnach Träger des Wesens der Kirche und Subjekte kirchlicher Existenz.

Es stellt sich dann aber die Frage, wer zu diesem Volk Gottes gehört. Diesbezüg-

<sup>6</sup> Vgl. *Schalom Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967.

<sup>7</sup> Diese Flanke des theologischen Grats gerät außer Blick, wenn das Bemühen um Anerkennung des Judentums philosemitisch umkippt in das zur Substitution reziproke Gültigkeitsgefälle einer Präposition, einer Vorrangstellung Israels gegenüber der christlichen Kirche. Deren Identität erscheint dann nur formulierbar als Ableitung aus der Identität Israels. Die Artikulation einer eigenständigen Identität der Kirche, vor allem ihrer Distanz zu Elementen des Judentums, wird dagegen schnell der antijudaistischen Tendenz verdächtigt. So führt die Behauptung einer „durchgehenden Präposition Israels“ zu Vorbehalten, ob sich die Kirche überhaupt „Volk Gottes“ nennen kann, da „durch das höhere Alter der bleibenden Erwählung“ Israel ein Vorzug bei der Rede von „Volk Gottes“ zukomme (*Christian Frevel*, Volk Gottes. I. Biblisch-theologisch. 1. Altes Testament und Judentum, in: LThK<sup>3</sup> 10, 843–846.) Die Annahme eines Vorrechts Israels auf die „Volk Gottes“-Identität wird jedoch spätestens dort der Hinterfragung bedürftig, wo sie dazu führt, dass die im „Volk Gottes“-Begriff des II. Vatikanums enthaltene Beanspruchung zur Offenheit für alle Menschen (vgl. LG 13) negiert wird.

<sup>8</sup> Vgl. *Otto Semmelroth*, Die Kirche, das neue Gottesvolk, in: *Guilherme Baraúna* (Hg.), *De Ecclesia*: Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I, Freiburg i. Br.–Frankfurt a. M. 1966, 365–379, hier: 369–374; *Otto Hermann Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 146–148.

<sup>9</sup> Vgl. *Otto Semmelroth*, Die Kirche, das neue Gottesvolk (s. Anm. 8), 374; *Yves M. J. Congar*, Die Kirche als Volk Gottes (s. Anm. 1), 5 f.

lich kommt das Konzil zu einer bemerkenswerten Aussage: „*Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes [...] werden also alle Menschen gerufen, und auf vielfältige Weisen gehören ihr zu oder werden ihr zugeordnet sowohl die katholischen Gläubigen als auch andere an Christus Glaubende als auch schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.*“ (LG 13) Das bedeutet: Als Volk Gottes eignet der Kirche der Charakter der Weltweite, der Universalität. Propagiert wird keineswegs ein triumphalistischer, vereinnahmender Universalitätsanspruch der katholischen Kirche. Gemeint ist vielmehr eine Universalität im wörtlichen Sinn: Die Kirche wendet sich gleichermaßen allen Menschen zu. „Volk Gottes“ beinhaltet eine Universalität, die nicht die Menschen für die Kirche, sondern die Kirche für die Menschen in Anspruch nimmt; eine Universalität, die keine Vereinnahmung der Menschen für die Kirche, sondern eine Verausgabung der Kirche für die Menschen fordert. Zwar muss man, gerade um einer Vereinnahmung zu wehren, die Unterschiede zwischen katholisch Getauften, anderen Christen, Angehörigen anderer Religionen und nicht gläubigen Menschen beachten. Aber wenn das Kriterium für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes die Heilszusage Gottes ist, dann kann aufgrund der christlichen Überzeugung von der Heilszusage an alle Menschen keinem Menschen die Würde, Glied des Volkes Gottes zu sein, abgesprochen werden.

Mit dem Motiv „Volk Gottes“ veranlasst das II. Vatikanum die Pastoraltheologie – darin besteht der erste Lernimpuls – zu einer radikalen Weitung ihres Reflexionsgegenstandes. Sie muss ihre Begrenzung auf den Binnenbereich der Kirche überwinden. Sie darf nicht mehr nur die Praxis der verfassten Kirche, auch nicht mehr nur

das Handeln der Gläubigen in der Kirche als ihren Reflexionsgegenstand betrachten. Wenn sie dem Wesen der Kirche als Volk Gottes gerecht werden will, dann muss sie ihre Wahrnehmung auf alle Menschen ausweiten; dann darf sie keinen Menschen als irrelevant aus ihrem Wahrnehmungshorizont ausblenden. Ihr Reflexionsgegenstand ist die – realiter nie vollständig erfassbare – Lebenswirklichkeit der Menschen.

## 1.2 „Offenbarung“ – der Impuls von *Dei Verbum*

Bis heute ist der Theologie ein einseitig rationales, verbales Verständnis der Offenbarung eingewoben, welches diese vornehmlich als Wortgeschehen, als Mitteilung eines Wissens assoziiert. Infolge dessen identifiziert man die Disziplinen der Systematischen Theologie, da ihnen die Reflexion der verbal formulierten Glaubensinhalte obliegt, als „eigentliche Theologie“. Die Pastoraltheologie gilt dagegen als Fach, das selbst nicht direkt mit der Offenbarung Gottes zu tun habe, folglich nicht „eigentliche Theologie“ sei. Auch im Hinblick auf diese binnentheologische Positionierung der Pastoraltheologie beinhaltet das II. Vatikanum den Impuls zu einem grundlegenden Umdenken.

Die Offenbarungskonstitution *Dei verbum* bestimmt das Wesen der Offenbarung Gottes: „*Es hat Gott in seiner Güte und Weisheit gefallen, Sich selbst zu offenbaren [...] Dieses Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Taten und Worten, die inwendig miteinander verknüpft sind [...]*“ (DV 2). Demnach darf die Offenbarung nicht einfach als Wortgeschehen, als verbale Mitteilung eines Wissensinhalts verstanden werden. Gott teilt *nicht etwas*, sondern *sich selbst* mit. Das Wesen der Offenbarung besteht in der personalen Selbstmitteilung Gottes. Als solche

soll die Offenbarung durch die Geschichte hindurch an alle Menschen weitergegeben werden: „*Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte [...] allen Geschlechtern weitergegeben werden*“ (DV 7). Von dieser Überlieferung der Offenbarung sagt das Konzil wiederum: „*Was aber von den Aposteln überliefert ist, das umfasst alles, was zu einer heiligen Lebensführung des Volkes Gottes und zur Mehrung des Glaubens beiträgt; und so setzt die Kirche in ihrer Lehre, ihrem Leben und ihrem Kult fort und gibt allen Geschlechtern alles weiter, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.*“ (DV 8) Das bedeutet: Auch die Überlieferung der Offenbarung darf nicht auf eine kognitive Lehre reduziert werden; die Offenbarung Gottes braucht alle Dimensionen menschlichen Seins als Medium ihrer Vermittlung. In diesem Sinn interpretiert auch Joseph Ratzinger den Passus: Die Überlieferung der Offenbarung „besagt das Ganze der Gegenwart des Christlichen in dieser Welt. [...] Lehre – Leben – Kult werden als die drei Vollzugsweisen der Überlieferung benannt. Sie hat ihren Ort nicht nur in den ausdrücklich tradierten Bekundungen kirchlicher Lehre, sondern in dem Ungesagten und oft auch Unaussagbaren des ganzen Dienstes der christlichen Gottesverehrung und des Lebensvollzuges der Kirche.“<sup>10</sup>

Was muss man nun aber unter dem „Lebensvollzug der Kirche“ verstehen, der hier als Ort der Überlieferung der Offenbarung deklariert wird? Wenn die Kirche sich als Volk Gottes versteht und wenn in diesem Volk Gottes „*alle Menschen [...], die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind*“ (LG 13), einen Stellenwert ha-

ben, dann gebietet dies, das „Leben der Kirche“ im Leben aller Menschen zu erkennen. Wenn die Welt als Ganze Gottes Schöpfung ist, dann muss man in der gesamten Lebenswirklichkeit der Menschen jenes „Leben“ erkennen, in dem das, was Gott von sich geoffenbart hat, erfahrbar werden kann. Auch Karl Rahner verweist die Theologie auf die Lebenswirklichkeit der Menschen: „Nun aber ist [...] der ursprünglichste Adressat und Träger dieser geglaubten Offenbarung der Mensch überhaupt, insofern er wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes [...] durch die immer und überall angebotene Selbstmitteilung Gottes in Gnade schon immer Adressat von göttlicher Offenbarung ist. [...] Die Menschheit als ganze unter dem übernatürlichen Heilswillen Gottes ist der ursprünglichste Adressat der göttlichen Offenbarung [...] Die gehörte und in [...] Theologie ausgesagte Offenbarung ist darum immer schon die durch das konkrete Leben vermittelte Offenbarung.“<sup>11</sup>

Der zweite Lernimpuls des II. Vatikanums für die Pastoraltheologie besagt: In der Theologie bedarf es einer Hermeneutik, die theologische Aussagen aus der Lebenswirklichkeit der Menschen gewinnt. Diese bildet nicht den Anwendungsfall der Theologie, sondern ist selbst ein thelogiegenerativer Ort, eine Quelle, der Fragen und Antworten des Glaubens originär entspringen. Indem die Pastoraltheologie die konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen wahrnimmt, hat sie es mit einem Ort der Vermittlung der Offenbarung Gottes zu tun, schöpft sie aus einer eigenständigen Quelle christlicher Wahrheit. Gerade durch

<sup>10</sup> Joseph Ratzinger, Kommentar zum Prooemium. I. und II. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK<sup>2</sup> 13, 504–528, hier: 519.

<sup>11</sup> Karl Rahner, Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion, in: Karl Rahner / Christian Modehn / Michael Göpfert (Hg.), Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart 1979, 9–16, hier: 13.16.

ihren Bezug zur Lebenswirklichkeit der Menschen konstituiert die Pastoraltheologie ihren genuinen Status als Theologie.

### 1.3 „pastoral“ – der Impuls von *Gaudium et spes*

Die Rede vom „pastoralen Konzil“ gehört zu den theologischen Allgemeinplätzen. Was aber bedeutet eigentlich „pastoral“ im Kontext des II. Vatikanums?<sup>12</sup> Die entscheidende Aussage hierfür findet sich in der Anmerkung zum Titel der pastoralen Kirchenkonstitution *Gaudium et spes*. Dort heißt es: „*Pastoral* [...] wird die Konstitution deswegen genannt, weil sie, auf Lehrprinzipien gestützt, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt.“ Das Konzil bezeichnet also mit dem Begriff „pastoral“ die Haltung, in welcher die Kirche ihre Beziehung zur Welt und zu den Menschen vollzieht. Der Modus, in dem sich die Kirche zur Welt und zu den Menschen in ein Verhältnis setzt, das ihrem eigenen Wesen entspricht, ist die „Pastoralität“ der Kirche.

Gemeinhin beschreibt man den innovativen Schritt des Konzils im Kirche-Welt-Verhältnis als „Öffnung“ der Kirche gegenüber der Welt. Doch gerade diese Formulierung verfehlt die Aussageintention der Pastoralkonstitution. Sie bleibt dem dualistischen Schema verhaftet, in dem man sich Kirche und Welt als zwei getrennte Größen, angesiedelt an verschiedenen Orten – hier Kirche, dort Welt – vorstellt. Mit

der Pastoralkonstitution – darin besteht die Pointe des Begriffs „pastoral“ – überwindet die Kirche ihre dualistische Gegenüberstellung zur Welt. Sie definiert sich als „*Kirche in der Welt dieser Zeit*“ (so der Titel), „*mit dem Menschengeschlecht [...] wirklich innigst verbunden*“ (GS 1), „*insofern sie in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt*“ (GS 40). Die Pastoralkonstitution bestimmt „die Stellung der Kirche nicht angesichts der Welt (und viel weniger noch: im Gegensatz zur Welt), sondern inmitten der Welt“<sup>13</sup>. Der Begriff „pastoral“ beinhaltet also einen Ortswechsel der Kirche: Sie nimmt ihren Ort in der Welt ein, in dem, was bislang als das Andere ihrer selbst, als das ihr Fremde galt.<sup>14</sup> Der Begriff zeigt an, dass die Kirche in der Welt existiert und inmitten der Menschen anwesend ist. „Pastoral“ meint das In-der-Welt-und-Bei-den-Menschen-Sein der Kirche.

Für diese Präsenz der Kirche in der Welt und bei den Menschen gibt die Pastoralkonstitution eine eindeutige Richtlinie vor: „*Die Person des Menschen nämlich ist zu heilen und die menschliche Gesellschaft zu erneuern. [...] Die Kirche wird von keinem irdischen Machtstreben bewegt, sondern beabsichtigt nur eines: [...] das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um Zeugnis für die Wahrheit abzulegen, um zu heilen, nicht um zu richten, um zu dienen, nicht um sich bedienen zu lassen.*“ (GS 3) Die Kirche als Ganze untersteht dem Anspruch der selbstlosen Diakonie. Sie muss darauf verzichten, sich mit

<sup>12</sup> Vgl. zum Folgenden Herbert Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 1), 337–354.

<sup>13</sup> Alceu Amoroso Lima, Gesamtblick über die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, in: Guilherme Baraúna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vatikanischen Konzils. Deutsche Bearbeitung von Viktor Schurr, Salzburg 1967 (Originalausgabe: Petropolis/Brasilien 1966), 32–48, hier: 35.

<sup>14</sup> Vgl. zum Motiv „Ortswechsel“ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 581–886.



Macht selbst zu behaupten und die Menschen sich dienstbar zu machen. Sie muss sich dafür verausgaben, dass Menschen entsprechend ihrer Würde vor Gott leben können. Ihre Bestimmung ist „nur eines“: Menschen zu retten, ihnen zu dienen – nichts sonst. Man muss also genauer formulieren: *„Pastoral“ meint das dienende, sich verausgabende In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein der Kirche.*

Im Vorgang der Pastoral verlassen Theologie und Kirche ihren Binnenraum, nehmen sie eine Position in der Welt ein. Aus der Perspektive ihres Ortes in der Welt können sie Inhalte des Glaubens und Wirklichkeiten der Menschen zueinander in Beziehung setzen. Sie lernen, die Inhalte des Glaubens nicht einfach als Lehren zu konstatieren, sondern als Wahrheiten zu vermitteln, d.h. als Einsichten, die sich in ihrer Relevanz für die Wirklichkeiten der Menschen bewähren. Gerade aus der Pastoralität der Kirche erwachsen Wahrheiten des Glaubens, wie sie Theologie und Lehramt aus sich heraus nicht hervorbringen können.

Damit ist die dritte entscheidende Lehre des Konzils für die Pastoraltheologie erreicht: Als theologische Disziplin, die den Anspruch der Pastoralität in sich selbst verwirklicht und zu ihrer spezifischen Signatur macht, bildet sie gerade dadurch eine eigenständige, authentische Form wissenschaftlicher Theologie. Sie muss sich nicht als altbackene, unwissenschaftliche „Pfarrertheologie“ diffamieren lassen. Sie kann und soll sich bewusst als *Pastoraltheologie* verstehen, als theologische Wissenschaft vom die-

nenden, sich verausgabenden In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein der Kirche.

## 2 Monita der Pastoraltheologie gegenüber dem II. Vatikanum

### 2.1 Ausblendung der Gemeinde

Als erstes muss den Pastoraltheologen verstören, dass das Thema, welches über Jahrzehnte den paradigmatischen Traktat seines Faches bildete, die Gemeinde, in den Texten des Konzils keine systematische Behandlung erfährt, sondern nur beiläufig in Zusammenhang mit anderen Themen erwähnt wird.<sup>15</sup> Selbst in den beiden entscheidenden Belegstellen (LG 26 und LG 28), aus denen durchaus anhand der allgemeinen Ekklesiologie ein Gemeindeverständnis des Konzils rekonstruiert werden kann,<sup>16</sup> kommt die Gemeinde nur als ein Aspekt des Bischofsamtes zur Sprache. Man kann also gewiss nicht davon sprechen, die Gemeinde sei vom II. Vatikanum „wiederentdeckt“ oder „neuentdeckt“ worden. Selbst Hermann Wieh muss in seiner Dissertation zum Gemeindeverständnis des Konzils einräumen, dass „dieses Thema nicht zu den großen Schwerpunkten des Vatikanum II gezählt werden kann“<sup>17</sup>. Verschärfend kommt hinzu, dass die Thematisierung der Gemeinde in LG 26 und LG 28 auf einem anachronistischen Stand erfolgt, nämlich als die dem Bischof zugeordnete und seiner direkten Leitung unterstehende Gemeinschaft der Gläubigen. Eine solche Reproduktion der frühkirchli-

<sup>15</sup> Vgl. zu den Belegstellen und den dortigen Aussagen Hermann Wieh, *Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht*, Frankfurt a. M. 1978, 93–206.

<sup>16</sup> Vgl. Herbert Haslinger, *Gemeinde – Kirche am Ort. Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Paderborn 2015.

<sup>17</sup> Hermann Wieh, *Konzil und Gemeinde* (s. Anm. 15), 94.

chen Struktur entsprach aber schon längst nicht mehr den realen Verhältnissen in der Kirche. Sie lässt sich eigentlich nur dadurch erklären, dass beim Konzil das Thema „Gemeinde“ in den Sog der Bemühungen geriet, die Ortskirche gegenüber der Universalkirche zu profilieren und in diesem Zuge Amt und Position des Bischofs mit Gewicht auszustatten. Eine eingehendere Behandlung der – von der Diözese unterschiedenen – Sozialform Gemeinde wäre aber durchaus erwartbar gewesen. In den Jahrzehnten unmittelbar vor dem Konzil zeichnete sich im Fahrwasser der kirchlichen Erneuerungsbewegungen eine Neuformierung der Pfarre als Gemeinde ab. Auch wenn man aus heutiger Warte die damalige Überhöhung der Gemeinde zum Hort einer geistlich-religiösen Erneuerung<sup>18</sup> oder gar zum „Mysterium“<sup>19</sup> mit Skepsis betrachtet, lässt sich nicht in Abrede stellen, dass es schon im Vorfeld des Konzils zu einer umfassenden pastoraltheologischen Theoriebildung gekommen ist, wonach man in der Gemeinde die vorrangige örtliche Verwirklichung der Kirche erkannte.<sup>20</sup> Als umso unverständlicher muss ihre Ausblendung beim Konzil empfunden werden.

## 2.2 Ignorierung der Pastoraltheologie

Es scheint nur allzu naheliegend, aus der pastoralen Signatur des Konzils für die Pastoraltheologie einen Bedeutungszuwachs als theologischer Disziplin abzuleiten. Die Euphorie muss bei genauerem Hinsehen der blanken Ernüchterung weichen. Im Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius* legt das Konzil unter anderem seine Vorstellungen über die Neugestaltung des theologischen Studiums dar (OT 13–18). Als Fächer der Theologie führt es an (OT 15/16): Philosophie, Philosophiegeschichte, Exegese/biblische Theologie, Dogmatik, Moralthologie, Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Liturgik, Ökumenische Theologie, Religionswissenschaften – sonst nichts. Das ergibt den erstaunlichen Befund: Für das „pastorale“ II. Vatikanum gibt es die Pastoraltheologie (wie auch eine Religionspädagogik oder Sozialethik) als obligatorisches Fach des theologischen Studiums *nicht*. Und es kann natürlich keine Rede sein davon, dass sich „die Pastoraltheologie [...] mit dem Dekret einigermaßen über den Tatbestand, dass sie darin nicht explizit genannt wird, versöhnen“<sup>21</sup> könne, weil sie ja in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum*

<sup>18</sup> Vgl. Konrad Baumgartner, Die Neubesinnung auf die Pfarrei als Gemeinde nach dem Ersten Weltkrieg, in: Erwin Gatz (Hg.), Die Bistümer und ihre Pfarreien (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche. Band I), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1991, 115–122.

<sup>19</sup> Pius Parsch, Die Pfarre als Mysterium, in: Die lebendige Pfarrgemeinde. Bericht über die dritte Wiener Seelsorger-Tagung (26.–29. Dezember 1933), Wien 1934, 13–33.

<sup>20</sup> Vgl. exemplarisch Oswald von Nell-Breuning, Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip, in: Trierer Theologische Zeitschrift 56 (1947), 257–262; Alfons Kirchgässner, Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst: Beiträge zu Fragen der ordentlichen Seelsorge, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1948; Constantin Noppel, Aedificatio Corporis Christi. Aufriss der Pastoral, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1949; Hugo Rahner (Hg.), Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1956; Karl Rahner, Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip, in: ders., Schriften zur Theologie II, Einsiedeln–Zürich–Köln 1957, 299–337; Alex Blöchliger, Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft, Einsiedeln 1962; Ferdinand Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962.

<sup>21</sup> Ottmar Fuchs, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius*. B. Kommentierung, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders



*Concilium* als „unverzichtbar“ erwähnt sei. Die Pastoraltheologie wird dort mitnichten als eigenständiges Fach gewichtet, sondern vielmehr dem „notwendigen und wichtigsten Hauptfach“ Liturgik als dienstbare Zuarbeiterin subordiniert (SC 16) – was Liturgiewissenschaftler weidlich nutzen, um für sich diese Rolle eines „Hauptfaches“ der Theologie zu reklamieren.<sup>22</sup> Die Ignorierung der Pastoraltheologie in *Optatam totius* muss man folglich als das bezeichnen, was sie ist: ein theologischer Fauxpas.

### 2.3 Konterkarierung der Pastoralität

Der „pastoral“-Begriff (s.o. 1.3) steht in *Gaudium et spes* für eine Verhältnisbestimmung, bei der die Kirche sich von jeglichem Schema der dualistischen oder gar feindlichen Gegenüberstellung zur Welt löst und in wertschätzender Wahrnehmung sowie in konstruktivem Engagement die Welt als den Ort ihrer eigenen Existenz erkennt. Dieser Ortswechsel, im Zuge dessen sich die Kirche ihrem Wesen nach und in ihrer Gesamtheit als „in der Welt“ stehend und „mit dem Menschengeschlecht innigst verbunden“ (GS 1) definiert, bildet den entscheidenden Bewusstseins- und Selbstverständnisschritt, den das Konzil mit seiner pastoralen Kirchenkonstitution vollzogen hat. Mit der genaueren Bestimmung des Weltbezuges der Kirche als dienendes, sich verausgabendes

In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein liegt das Prinzip der Pastoralität vor.

Das II. Vatikanum konterkariert allerdings das ekklesiologische Wesensprinzip der Pastoralität selber, indem es erklärt, dass „den Laien [...] der weltliche Charakter ganz besonders zu eigen“ (LG 31) sei und dass – in spezifischer Unterscheidung zu den „Aposteln und ihren Nachfolgern“, also den Trägern des kirchlichen Weiheamtes – den „Laien dies eigen ist, dass sie inmitten der Welt und der weltlichen Angelegenheiten ihr Leben führen“ (AA 2). Das zweimalige adversative „aber“ (lateinisch: „at“ und „vero“), mit dem im Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* (AA 2) die „Laien“<sup>23</sup> zum Zweck der Profilierung ihres „Weltcharakters“ von den Trägern des Weiheamtes abgegrenzt werden, zeigt an, dass es hier nicht nur um die Beschreibung eines kontingenten Unterschieds, sondern um die normative Konstatierung einer konzeptionellen Entgegensetzung geht.<sup>24</sup> Gewiss versteht das Konzil die Zuordnung der „Laien“ zur Welt nicht im ausschließlichen Sinn. Das Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter etwa weiß um einen Zusammenhang zwischen dem Dienst der Priester und der „Sendung der Kirche inmitten der Welt“ (PO 17). Indem das Konzil aber die „Laien“ vornehmlich in der Welt und vice versa die Weiheamtsträger als diejenigen, die „nicht von der

Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 384–459, hier: 439.

<sup>22</sup> Vgl. Stefan Kopp, Zu diesem Heft, in: *Theologie und Glaube* 107 (2017), 213 f., hier: 213.

<sup>23</sup> Das Wort „Laie“ wird hier durchgängig in Anführungszeichen gesetzt, um anzuzeigen, dass es sich trotz der exzessiven Verwendung um einen theologisch nicht haltbaren Begriff handelt. (Vgl. zur Begründung Augustin Schmied, Ist es noch sinnvoll, von den „Laien“ zu sprechen?, in: *Theologie der Gegenwart* 31 [1988], 122–126; Herbert Haslinger, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 217–221.)

<sup>24</sup> Vgl. Guido Bausenhardt, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem*, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 1–123, hier: 49.

*Welt sind*“ (PO 17), vornehmlich in der Kirche ansiedelt, lässt es doch das überkommene Denkschema Platz greifen, wonach Kirche und Welt zwei entgegengesetzte Sphären bildeten und die Kirche eben nicht als Ganze „Kirche in der Welt“ sei.

Bei dieser Bewertung handelt es sich keineswegs um eine *lectio pessima*. Bis heute verstehen und propagieren weite Kreise aus Theologie und Kirche, gerade auch viele Repräsentanten des „Laienkatholizismus“, den besagten „Weltcharakter“ der „Laien“ in dem Sinn, dass den „Laien“ eine Brückenfunktion zwischen Kirche und Welt zukomme. Ein solches Bild transportiert unzweifelhaft die Vorstellung, mit Kirche und Welt stünden sich zwei Orte gegenüber, die durch eine Kluft voneinander getrennt seien. Auch evozierte das „Weltcharakter“-Motiv die höchst ideologische Dichotomisierung zwischen einem „Heildienst“ und einem „Weltdienst“. Diese dient z. B. als vermeintliche Rechtfertigung dafür, dass sich Priester tendenziell von diakonischen Praxisformen dispensiert sehen und stattdessen auf ihrer vorrangigen Zuständigkeit für Liturgie und Verkündigung insistieren, weil dem Denkschema gemäß alles „Soziale“ der weltlichen Sphäre zugehöre, liturgische und lehrende Praxisformen hingegen das Heilshandeln Gottes zum Inhalt hätten.<sup>25</sup> Zumal Vertreter und Vertreterinnen der kirchlichen „Laien“-Organisationen begrüßen die Zuschreibung eines besonderen „Weltcharakters“ an die „Laien“ als deren ekklesiologische Aufwertung. Leider hat der

Enthusiasmus, mit dem diese vermeintliche „Laienfreundlichkeit“ aufgegriffen und affirmiert wird, die Gehirne vernebelt und übersehen lassen, welch fatale Aussage bzw. Wirkung damit einhergeht. Die Rede vom „Weltcharakter der Laien“ macht die Bemühungen um eine Überwindung der dualistischen Spaltung zwischen Kirche und Welt zunichte; sie dementiert den in *Gaudium et spes* vorgenommenen Ortswechsel der Kirche in die Welt; sie verleitet die Träger des Weiheamtes zur Dispensierung von der Bearbeitung sozialer bzw. weltlicher Problemlagen – von einem Dienst also, zu dem sie als Vertreter der Kirche, die in der Heilung der menschlichen Person und in der Erneuerung der Gesellschaft ihre Aufgabe sieht (GS 3), eindeutig verpflichtet sind; kurzum: sie konterkariert die Pastoralität der Kirche.

Deshalb irritiert es, dass sich in einem Begleitband zum aktuellen Konzilskommentar unter der Kapitelüberschrift „die großen Konstitutionen“ ein Beitrag findet, der *Gaudium et spes* und *Apostolicam actuositatem* gemeinsam behandelt.<sup>26</sup> Eine solche Präsentation der beiden Texte als scheinbar zusammengehöriges und zusammenpassendes Doppeldokument des Konzils läuft Gefahr, das Laiendekret nicht sachgerecht mit der Geltungsaura einer Konstitution auszustatten, die Pastoralkonstitution hingegen auf unstatthafte Weise in ihrem Status einer „großen Konstitution“ zu diminuieren – und mit Letzterem wieder Wasser auf die Mühlräder derer zu leiten, die in der Pastoralkonstituti-

<sup>25</sup> Vgl. zur Widerlegung der „Weltdienst – Heildienst“-Dichotomie Herbert Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg 1996, 297–333.

<sup>26</sup> Vgl. Giovanni Turbanti, *Knotenpunkte der Rezeption von Gaudium et spes und Apostolicam actuositatem – Theologische Forschungsaufgaben*, in: Peter Hünermann / Bernd-Jochen Hilberath / Lieven Boeve (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 313–328.

on ohnehin einen „Ungeist“<sup>27</sup> am Werk sehen. Sie wird aber dadurch gänzlich untragbar, dass der Autor des Beitrags jegliche Problematisierung der divergierenden Logiken, in denen *Gaudium et spes* und *Apostolicam actuositatem* die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt vornehmen, vermissen lässt und so suggeriert, beide Dokumente würden übereinstimmend für ein und denselben Weltbezug der Kirche stehen.<sup>28</sup> Dieser Irreführung gegensteuernd gebietet sich die Feststellung, dass die vornehmliche Zuordnung des „Weltcharakters“ an die „Laien“ einen fundamentalen Selbstwiderspruch des Konzils darstellt.

### 3 Das Problem der Konzilshermeneutik

Zwischen II. Vatikanum und der Pastoraltheologie bzw. dem Anspruch der Pastoralität bestehen also durchaus Brüche. Angesichts dessen stellen sich zwei Fragen: Kann sich die Pastoraltheologie überhaupt berechtigterweise auf das Konzil berufen? Und: Gibt es für sie eine Grundlage, von der aus sie solche Brüche kritisch aufzeigen und bearbeiten kann? Auf den ersten Blick scheint ja die Pastoraltheologie vor einem veritablen Dilemma zu stehen: Zeigt sie die Bedenklichkeit oder Unrichtigkeit von Aus-

sagen des Konzils auf, läuft sie Gefahr, auf paradoxe Weise die Geltungskraft ihrer eigenen Orientierungsinstanz zu destruieren. Ihre Berufung auf das Konzil müsste dann selbstwidersprüchlich erscheinen. Die Auflösung des Dilemmas findet sich in der Konzilshermeneutik.<sup>29</sup> Sie birgt eine spezifische Virulenz des Verhältnisses zwischen II. Vatikanum und Pastoraltheologie in sich. Bekanntlich enthalten die Konzilstexte auch zueinander in Spannung stehende, ja sogar widersprüchliche Aussagen. Das zieht die Frage nach sich, wie die Aussagen sachgerecht zu verstehen, zu interpretieren und zu vermitteln sind. Darin besteht das Problem der Konzilshermeneutik. Für dessen Lösung genügt es gerade nicht, eine „Lektüre des Buchstabens der Dokumente“<sup>30</sup> einzufordern, da eben jeder „seine Buchstaben“ finden und einer anderen Position entgegenhalten kann. Es bedarf eines umfassenden Deutungsrahmens, in den die Texte hineingestellt und ausgelegt werden. Nach einem weit reichenden Konsens sieht man diesen Deutungsrahmen in der pastoralen Kirchenkonstitution *Gaudium et spes* gegeben. Sie gilt als „die hermeneutische Basis einer authentischen Auslegung des Konzils“<sup>31</sup>; als das Dokument, in dem „der Geist des Konzils seinen deutlichsten Ausdruck gefunden“<sup>32</sup> hat und das wie eine „Lok [...] vom Ende des Zuges her die übrigen Wagen [sc. Dokumente – H. H.] neu an-

<sup>27</sup> Joseph Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München–Zürich–Wien 1985, 32.

<sup>28</sup> Mit kritischem Scharfsinn deckt dagegen Guido Bausenhardt die Unvereinbarkeit des „Weltcharakter“-Motivs mit dem „pastoral“-Begriff von *Gaudium et spes* auf – vgl. Guido Bausenhardt, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* (s. Anm. 24), 49 f./103–105.

<sup>29</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher Herbert Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 1), 354–367.

<sup>30</sup> Joseph Ratzinger, Zur Lage des Glaubens (s. Anm. 27), 38.

<sup>31</sup> Elmar Klinger, Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung der Menschen, Zürich 1990, 98 f.

<sup>32</sup> Walter Kasper, „Die Kirche in der Welt von heute“. Über die Möglichkeiten kirchlicher Weisung in einer pluralen Welt, in: Michael Kessler / Wolfhart Pannenberg / Hermann J. Pottmeyer (Hg.),

gestoßen und bewegt“<sup>33</sup> hat. Demnach sind die Konzilsaussagen gleichsam „von hinten her“, d. h. durch die Brille der erst zum Schluss des Konzils verabschiedeten Pastoralkonstitution, zu lesen und zu deuten.

Allerdings erweist sich diese hermeneutische Regel als anfällig für Ignorierungen und Dementierungen. In Frage gestellt wird etwa, dass ein Text die Verständnissvorgabe für zeitlich früher entstandene Texte bilden könne. An dieser Stelle erlangt nun ein Dokument des II. Vatikanums Bedeutung, das unverständlicherweise in Vergessenheit geraten und auch gedrängt<sup>34</sup> worden ist: die „Botschaft der Konzilsväter“<sup>35</sup>. Die Konzilsväter wandten sich mit ihr zu Beginn des Konzils an die Welt und die gesamte Menschheit. Sie legten in pastoraler Haltung offen, was ihre zentrale, durchgängige Absicht, ihr antreibender „Geist“ beim Konzil ist. Es handelt sich um eine Verlautbarung, die von den Konzilsvätern in der vorgesehenen Form beraten und am 20. Oktober 1962 mit überwältigender Mehrheit (2.344 Ja- gegen 72 Nein-Stimmen) beschlossen worden ist.<sup>36</sup> Die pastorale „Botschaft der Konzilsväter“ (nicht die Liturgiekonstitution!) bildet somit das erste offizielle Dokument des II. Vatikanums. Vergleicht man

sie mit der Pastoralkonstitution, stellt man Frappierendes fest: Beide Dokumente weisen in ihren Motiven eine weitestgehende Deckungsgleichheit auf. Ihr gemeinsamer Kerngehalt umfasst folgende Aussagen:

*Das Konzil ...*

– *nimmt wahr, dass die Kirche in der Welt steht;*

– *will eine Öffnung der Kirche für die Zeit und deren Gegebenheiten im kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben;*

– *möchte jede feindliche Entgegensetzung der Kirche zur Welt überwinden und verzichtet auf den Gestus der bloßen Verurteilung der Welt;*

– *nimmt die Welt mit Sympathie als Ort menschlicher Existenz wahr; es benennt, was ungut ist in der Welt, um es zum Besseren zu wenden;*

– *hält die Kirche dazu an, die Ängste wie auch die Hoffnungen der Menschen zu ihren eigenen zu machen;*

– *sieht sich in der Nachfolge Jesu verpflichtet zur vorrangigen Zuwendung zu Not leidenden Menschen;*

– *fordert von der Kirche, gemeinsam mit anderen Kräften an einer menschlichen Gesellschaft zu arbeiten;*

Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Max Seckler zum 65. Geburtstag, Tübingen 1992, 268–287, hier: 270.

<sup>33</sup> Dietrich Wiederkehr, Die Lok am Ende des Zuges – oder: von der angehängten und antreibenden Praktischen Theologie, in: Herbert Haslinger u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 37–45, hier: 44.

<sup>34</sup> Vgl. exemplarisch Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 21.

<sup>35</sup> Vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus prima. Pars I: Sessio publica I, Congregationes generales I–IX, Vatikan 1970, 254–256; Wege zur Erneuerung der Kirche. Botschaft der Konzilsväter an die ganze Menschheit, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 491–494.

<sup>36</sup> Vgl. Gerald P. Fogarty, Das Konzil beginnt, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst, Mainz–Leuven 2000, 83–127, hier: 112.

– *fordert von der Kirche den Einsatz für die Würde des Menschen, für Friede und für soziale Gerechtigkeit;*

– *sieht die Aufgabe der Kirche darin, die Wahrheit Gottes so zu vermitteln, dass sie von den Menschen verstanden und ohne Druck angenommen werden kann;*

– *hält die Kirche dazu an, anders denkenden und anders glaubenden Menschen mit Wertschätzung zu begegnen;*

– *erklärt, die grundlegende Bestimmung der Kirche sei zu dienen, nicht zu herrschen.*

Die „Botschaft der Konzilsväter“ stellt also in komprimierter Form die Aussagen der Pastoralkonstitution dem Konzil als Programm voran. „Botschaft der Konzilsväter“ und Pastoralkonstitution umfassen wie zwei am Anfang und am Ende gesetzte Klammern den gesamten Konzilsprozess. Ihr Kerngehalt bildet den gesuchten Deutungsrahmen der Konzilshermeneutik; er ist die Deutungsfolie, durch die hindurch die Konzilstexte gelesen und interpretiert werden müssen. Ein Verständnis von Konzilsaussagen ist sachgerecht, dem „Geist des Konzils“ entsprechend, wenn und in dem Maße es den Kerngehalt der beiden Dokumente zur Geltung bringt. Dieser wiederum findet im Anspruch der Pastoralität – im dienenden, sich verausgabenden In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein der Kirche – seine verdichtende Formel.

Das heißt: Ihr eigener wesenskonstitutiver Anspruch der Pastoralität verleiht der Pastoraltheologie jene Grundlage, von der aus sie Aussagen des Konzils kritisch wahrnehmen kann und muss. Vom hermeneutischen Schlüssel der Pastoralität aus kann

sie Konzilsaussagen hinterfragen, mitunter auch dezidiert in Frage stellen, wo diese – wie im Fall des „Weltcharakters der Laien“ – gegen den Anspruch der Pastoralität gerichtet sind. Sie schädigt damit nicht die Autorität des Konzils, sondern bringt dessen authentische Intention zur Geltung. Anders formuliert: Die Pastoraltheologie muss Brüche zwischen sich und dem Konzil aufzeigen, gerade um die Relevanz des Konzils als Orientierungsinanz zu erhalten.

#### 4 Ein auswertendes Resümee

Die Pastoraltheologie findet im II. Vatikanum eine entscheidende Instanz ihrer inhaltlichen Füllung wie auch ihrer normativen Ausrichtung. Die Lernimpulse, die das Konzil der Pastoraltheologie gibt, müssen in deren konkreter Operationalisierung eingelöst werden. So darf etwa ihr Reflexionsgegenstand nicht mehr mit dem Argument, die Pastoraltheologie müsse ihren ekklesialen Charakter bewahren,<sup>37</sup> an den explizit kirchlichen Raum gebunden werden. Es ist gerade die Beschränkung auf die kirchliche Praxis und die damit verbundene Ausblendung der Wirklichkeit außerhalb der Kirche, die das Wesen der Kirche *als Kirche* verletzt. Ebenso unvereinbar mit dem Anspruch der Pastoralität ist es, wenn Vertreter der Pastoraltheologie Erfolgsmuster der Wirtschaft kopieren, um so der Institution Kirche wieder Attraktivität und Stabilität zu verleihen; wenn sie z.B. die Gestaltung kirchlicher Praxisformen als Events propagieren, um damit die Kirche als Ort euphorisierter Begeisterung zu inszenieren;<sup>38</sup> oder

<sup>37</sup> Vgl. Andreas Wollbold, Pastoraltheologie / Homiletik / Religionspädagogik, Paderborn 2001, 47; Michael Sievernich, Pastoraltheologie, die an der Zeit ist, in: Clemens Sedmak (Hg.), Was ist gute Theologie?, Innsbruck–Wien 2003, 225–239, hier: 234 f.

<sup>38</sup> Vgl. Forschungskonsortium WJT / Winfried Gebhardt u. a., Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007.

wenn sie der Kirche Mechanismen der suggestiven Produktwerbung anempfehlen, um Anklang bei „ihren Kunden“ zu erreichen.<sup>39</sup> Derartige Bestrebungen sind nicht nur deshalb abzulehnen, weil sie in einer verstörenden Unbedachtheit alles in den Wind schlagen, was Theologinnen und Theologen von der Kritischen Theorie über Manipulation, Verdinglichung, Warencharakter und dergleichen gelernt haben (sollten). Sie verletzen auch den Anspruch der Pastoralität, weil sie auf die Vereinnahmung der Menschen für die Kirche, nicht auf die Verausgabung der Kirche für die Menschen abzielen. Die entscheidende aus dem II. Vatikanum erwachsende Herausforderung für die Pastoraltheologie besteht in dem Problem, wie sie in ihrem Vollzug als Wissenschaft den Bezug zu ihrer genuinen Erkenntnisquelle, zur Lebenswirklichkeit der Menschen gewährleisten kann. Sie stößt dabei auf die Schwierigkeit, dass sich dies nicht durch das Lesen theologischer Schriften erreichen lässt. Die Lebenswirklichkeit der Menschen gibt es nicht als Buch. Das unterscheidet die Pastoraltheologie von anderen Fächern der Theologie, die ihre Bibel, ihren „Denzinger/Hünemann“, ihr Ritual oder ihren „CIC“ haben. Der Schlüssel für die Bewältigung des Problems liegt bei den Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen selbst. Allein dadurch, dass sie selbst als Personen in der Lebenswirklichkeit verwurzelt sind, dass sie sich in die Alltagswelten der Menschen existenziell einbinden, dass sie die dort gegebenen Wirklichkeiten an sich selber erfahren und dass sie aus diesem Resonanzraum heraus ihre Theologie formulieren, kann die Pastoraltheologie ihren Bezug zur Lebenswirklichkeit der Menschen bewerkstelligen.

Auf der anderen Seite dürfen, auch wenn sie das harmonische Bild der verträglichen Passung eintrüben, die zwischen Konzil und Pastoraltheologie bestehenden Spannungen nicht übersehen oder tabuisiert werden. Diese Gefahr dräut umso mehr, als gerade die Pastoraltheologie in Versuchung steht, sich emphatisch auf die hohe Instanz „II. Vatikanum“ zu berufen. Zudem degeneriert diese Berufung leider vielfach zur worthülsenartigen Beschwörung der Standardmotive „Freude und Hoffnung“ (GS 1) und „Zeichen der Zeit“ (GS 4). Dass dies nicht genügt, liegt auf der Hand. Der Rekurs der Pastoraltheologie auf das Konzil gerät zum fragilen Fundament, wenn er bestehende Brüche übersieht. Eine Pastoraltheologie, die nicht zur Kenntnis nehmen wollte, wo das Konzil Defizite aufweist, wäre ideologisch. Dann aber setzte sie sich dem Verdacht aus, dass sie auch dort ideologisch verfährt, wo sie sich berechtigt und notwendig auf Orientierungsgehalte des Konzils beruft. Insofern ist die kritische Aufdeckung der pastoraltheologischen Fehlstellen des Konzils eine Form der Rettung der pastoraltheologischen Autorität des Konzils.

**Der Autor:** Prof. Dr. Herbert Haslinger, Jg. 1961; Studium der Theologie in Passau, Innsbruck und Mainz; 1997 Habilitation für das Fach Pastoraltheologie; seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn; wichtige Veröffentlichungen: *Handbuch Praktische Theologie*. Band 1: Grundlagen. Band 2: Durchführungen, Mainz 1999/2000; *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn 2009; *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015.

<sup>39</sup> Vgl. Matthias Sellmann, Popkulturbeutel, in: *Lebendige Seelsorge* 61 (2010), 240.