

Diakonisch Kirche sein

Vortrag auf der Pastoraltagung der Diözese Stuttgart-Rottenburg 29.6.2017

Rainer Bucher, Graz

I. Die dekonstruktive Lage der Kirche

1. Abstiegs-Phänomene

Es geht für die deutschsprachige katholische Kirche um nichts weniger, als um die Suche „nach Wegen, in den Ruinen zerbrochener Machtsysteme zu wohnen“.[1]

Ruinen fehlt der ursprüngliche Zusammenhang. Man kann ihn noch ahnen, aber er funktioniert nicht mehr. Zudem fehlt Ruinen das Dach: Sie konstituieren zwar noch einen eigenen Raum, sind aber zugleich Elemente „unter freiem Himmel“. Das ehemals ausgesperrte oder nur kontrolliert zugelassene Außen ist nun permanent sichtbar, es dringt ein mit Regen, Schnee und Sonne, mit Würmern und Gräsern: Elementares und Subversives breitet sich aus. Das eröffnet weite Räume, was jene begrüßen, die sich immer schon eingesperrt fühlten, vermittelt aber auch Schutzlosigkeit, was jene fürchten, die Schutz und Sicherheit suchen.

Ruinen künden von vergangener Größe und schaffen eine Landschaft von nostalgischem Reiz – besonders gerne für bildungsbürgerliche Besucher. Sie sind an ihrem alten Ort, kontextualisieren aber Altes völlig neu. Es gibt manches vom Alten noch, aber es ist nicht mehr dasselbe, manches funktioniert noch in ihnen, aber nichts mehr wie früher. Wer es sich in ihnen bequem macht, so malerisch sie sind, wird bald spüren, wie ausgesetzt er ist. Denn nichts Äußeres hält mehr zusammen, was einst so prachtvoll zusammengehörte, eine neue, eine situative Kohäsion muss imaginiert werden. Diese imaginäre Kohäsion ist reizvoll und setzt Phantasien frei, sie ist aber auch flüchtig und prekär und zudem etwas sehr Individuelles.

2. Falsche Hoffnungen

Der Sozialpsychologe Harald Welzer hat in seinem lesenswerten Buch „Selbst denken“ geschrieben:

„Immer, wenn sich Gesellschaften [oder Institutionen; HW] im Abstieg von ihrer ehemaligen Bedeutung befinden, kommt das Bewusstsein nicht hinterher. Man kann nur schwer verkraften, nicht mehr so bestimmend und mächtig zu sein wie einst, und zieht es daher vor, sich wenigstens noch bestimmend und mächtig zu fühlen. Die Menschen verharren, trotz mit Händen zu greifender Veränderungsprozesse in Rolle, sozialer Lage und politischer Macht, in ihrer Persönlichkeitsstruktur, in ihrem sozialen Habitus auf einer

früheren Stufe‘ – nämlich auf dem Höhepunkt ihrer gefühlten historischen Bedeutsamkeit.“¹

Man kann die Reformvorschläge für die katholische Kirche danach einteilen, auf welchen konkreten „Höhepunkt der gefühlten Bedeutsamkeit“ sie sich beziehen:

Bei den Piusbrüdern ist es die Kirche des Tridentinums in ihrer Verdichtung während der Pianschen Epoche, die Kirche der Spitzengewänder und barocken Gesamtentfaltung kirchlicher Schönheit und Macht. Es ist im letzten ästhetische Vision einer kosmischen Bedeutsamkeit über und jenseits aller konkreten Zeiten und Orte.

Beim durchschnittlichen Gemeindechristentum ist es die Pfarrfamilie, bei der die Kinder ebenso froh in die Kirche gehen wie die Eltern, ist es die mittelständische Volkskirche der Anständigen und Fleißigen, die sich um einen freundlichen Priester schart.

Bei den Engagierten im Bewegungsspektrum ist es die Aufbruchskirche der Nachkonzilszeit, sind es die sozialen Bewegungen für Umwelt und die Armen, für Gerechtigkeit und Frieden.

Nichts davon und schon gar nicht das letzte ist irgendwie unplausibel und illegitim. Nur: Es funktioniert nicht. Es geht in die *projektive Falle*, die eigenen guten Erfahrungen, die „Höhepunkte der gefühlten Bedeutsamkeit“ als Basis für eine mögliche Zukunft der Kirche zu nehmen.

Das eigene Erleben, das eigene Fühlen, die eigenen Wünsche, so berechtigt und biographisch authentisch sie auch sein mögen, werden zur Basis für eine vorgestellte Zukunft von Kirche. Das aber ist die dekonstruktive Lage: Es funktioniert nicht. Die Gegenwart mutet die Dekonstruktion der eigenen Kirchenerfahrung und Kirchenmotivation zu, die ich Ihnen natürlich weder nehmen kann, noch will, noch auch nur nehmen darf.

Aber ich kann Sie auch nicht vor der Zumutung bewahren: Ihre Kirche, unsere Kirche, ist offenkundig keine mögliche Kirche für die meisten Menschen dieser Gesellschaft, auch nicht jene Kirche, die Sie sich ersehnen und erhoffen!

3. „*Liquid Modernity*“²

„Die kulturelle Krisenerfahrung der Gegenwart liegt im gleichzeitigen Verlust einer referenzstiftenden Vergangenheit und einer sinnstiftenden Zukunft“³.

Und das ist etwas wirklich Neues. Die Moderne war jene Zeit, in der man die Zukunft als Projekt der Gegenwart dachte: Man sah sich nicht mehr der Vergangenheit

¹ H. Welzer, *Selbst denken. Eine Anleitung zum Widerstand*, Frankfurt/M. 2013, 12f.

² Vgl. Z. Bauman, *Flüchtige Moderne*. Frankfurt/M. 2003; Originaltitel „*Liquid Modernity*“.

³ H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005, 424.

verpflichtet, die Zukunft wurde vielmehr zur normativen Zeitebene, eine „bessere“ Zukunft natürlich. Es sollte nichts bleiben, wie es war, sondern alles ganz anders und vor allem viel besser: Die Zukunft wurde modellierbar und gestaltbar, sie wurde zur Aufgabe. Der Weg dorthin nannte sich „Fortschritt“.

Vorher sollte immer alles so sein, wie es immer war, und wenn es nicht mehr so war, so musste man dorthin zurückkehren. Noch die Reformation nannte sich: Reformation. Herrschaft etwa, weltliche und religiöse, begründete sich durch die „Herkunft von alters her“, am besten von göttlichem, also ewigem Alter her. Gegenwart war Nachfolge.

Die Neuzeit bricht mit dieser vergangenheitsorientierten Logik des Ursprungs und etabliert stattdessen eine zukunftsorientierte Logik des Projekts. Es drehen sich die Herrschaftsverhältnisse um: Nicht mehr die Vergangenheit herrscht über die Gegenwart, sondern die Gegenwart über die Vergangenheit. Diese Gegenwart selber aber steht unter der Macht der Zukunft.

Damit aber ist es seit einiger Zeit offenkundig vorbei. Unsere Gegenwart glaubt den Geschichtserzählungen vom unaufhaltsamen Fortschritt nicht mehr wirklich. Sie ahnt die Brüchigkeit der modernen Logik der Projekte. Sie baut weiter an der Welt der Zukunft als Ergebnis ihres Willens, aber sie ahnt, dass es ganz anders kommen wird: Die Zukunft wird nicht das sein, was wir heute geplant haben. Was wir heute planen, wird die Zukunft mitbestimmen, sicher, aber wie, wissen wir nicht.

Wenn es eine postmoderne Erkenntnis gibt, dann jene, dass wir nicht die souveränen Herren unserer Gegenwart sind und schon gar nicht unserer Zukunft sind, wie es die Moderne glauben machen wollte. Wir beherrschen die Gegenwart nicht, wir unterliegen ihr.

Der Kirche war das immer klar, aber aus einem etwas zwiespältigen Grund. Sie glaubte, mit Hilfe ihres Zugangs zur Gottesmacht souveräne Herrin der Geschichte, von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu sein. Die klassische Moderne hat sie von diesem Thron gestoßen, das ist deren bleibendes Verdienst, aber viel besser wurde es dadurch lange nicht, eher im Gegenteil. Nie floss so viel Blut wie im vergangenen „Jahrhundert des Menschen“.

Wir leben in einer Gegenwart, die den Glauben an das Große und Ganze aufgegeben hat, und das nicht so sehr aus Unglauben, sondern aus Erfahrung, weil sich ihr Wahrheit eher in Splintern und Fragmenten, Überraschungen und neuen Unsicherheiten offenbart.

Damit ist die Gegenwart vor allem eines: sich neu zur Entdeckung aufgegeben. Im gewissen Sinne wird unsere Gegenwart damit zum ersten Mal in eine radikale Präsenz, in einen radikalen Präsenz gestellt. Sie wird sich selbst zur unbekanntem Gegend. Ihre Entdeckung ist unsere erste Aufgabe im Umgang mit ihr. Das spiegelt sich in die Existenz eines jeden Einzelnen – es ist von der Ausnahme zum Normalfall geworden.

Das aber bedeutet: Die Entdeckung der Gegenwart und ihre Gestaltung als möglichen Ort menschlicher Existenz ist unsere Aufgabe und dieser Aufgabe kann man weder in

die Utopie einer ganz anderen Zukunft noch in die Sehnsucht nach dem reinen und guten Ursprung entkommen.

Zwar ist nicht ständig alles in Fluss, aber alles kann ins Fließen kommen. Es kann sich jederzeit viel, wenn nicht alles ändern, so sehr, dass der englische Soziologe Zygmund Bauman von einer „liquid modernity“ spricht. „Flüchtigkeit“ und „Flüssigkeit“ bieten sich, so Bauman, „als passende Metaphern an, wenn man das Spezifische unserer Gegenwart, jener in vieler Hinsicht neuartigen Phase in der Geschichte der Moderne, erfassen will.“⁴

Freilich, diese neue Freiheit kostet auch etwas. Sie ist mit den Anrufungen eines wettbewerbsorientierten und optimierungssüchtigen Kapitalismus erkaufte, der alle immer und überall drängt, sich zu perfektionieren, gerade auch den professionellen und privaten Alltag: das Äußere, das man in ihm präsentiert, das Zeitmanagement, mit dem man ihn „bewältigt“, die Leistung, die man in ihm zu erbringen hat.

Den einen macht das Angst, davonzudriften, die anderen surfen auf den Wellen der Freiheit und des Erfolgs. Und niemand kann sich dem entziehen. Auch Sie sind Teil dieser postmodernen Optimierungskonstellation.

4. „Liquid Church“⁵

Man entkommt seiner Zeit nicht, zumindest nicht so einfach. Auch die Kirche nicht, obwohl sie es manchmal gerne möchte.

Das Grundproblem der Kirche ist, dass sie in der Mehrheit vergangenheitsorientiert ist, in der Minderheit utopieorientiert und beides immer weniger funktioniert. Weder will man in untergegangene kulturelle Formationen einziehen müssen, um Katholik oder gar Katholikin werden zu können, also etwa zu asymmetrischen Geschlechterbeziehungen oder der Mischung aus spätantiken Gewändern und wahlweise Gotik und Barock, die unsere Ästhetik prägt, noch glaubt man unbedingt mehr nebulösen Reich-Gottes Utopien in sanft schwingendem soft pop. Außer jenen, die eben beides noch mögen.

Hinzu kommt, dass man überhaupt nirgendwohin mehr beordert oder gar befohlen, oder auch nur dringlich eingeladen werden will. Mit anderen Worten: Moderne kapitalistische Gesellschaften stellen auf neue, nicht-religiöse Steuerungsmechanismen um, spätmoderne Gesellschaften wie die unsere, treiben das auf die Spitze.

Schon die klassische Moderne setzte – zumindest grundsätzlich – frei gegenüber vielen Gehorsamsverpflichtungen, die in vormodernen Gesellschaften noch selbstverständlich waren, die Biographien unserer Vorfahren bestimmten und allesamt religiös begründet wurden: den ständischen kirchlichen Bindungen, den Bindungen an Ort, Familie, Beruf und Geschlechterrolle.

⁴ Bauman, *Flüchtige Moderne*, 8.

⁵ Siehe dazu: P. Ward, *Liquid Church*, Peabody (Mass) 2002; Ders., *Participation and Mediation. A Practical Theology for the Liquid Church*, London 2008. Zur Diskussion von Wards Ansatz siehe jetzt das Themenheft „liquid church“ der *Pastoraltheologische Informationen* 34(2014) Heft 2.

Die Moderne setzt demgegenüber immer mehr auf die Steuerungsmechanismen Recht, Geld und neuerdings elektronische Überwachung, mithin auf den demokratischen Verfassungsstaat, den flexiblen Kapitalismus und die digitale Globalisierung. Diese drei haben eines gemeinsam: Sie steuern ganz anders, als die Gehorsam fordernde Kirche.

Sie versuchen das Phänomen Gehorsam, auf dem Religion, gerade die katholische lange baute, gar nicht erst auftreten zu lassen. Der Kapitalismus steuert nicht mehr über die Differenz von fremdem Willen und eigenem Willen, sondern über die Steuerung des Willens selbst: Er führt – oder verführt – den Willen der Individuen über konsumbasierte Glücks- und Statusversprechen. Diese neueren Herrschaftsmechanismen arbeiten mit und an unserem Willen, nicht gegen ihn.

Demgegenüber wirkt das offiziell propagierte Gehorsamsmodell der katholischen Kirche ziemlich von gestern. Es ist auch von gestern, denn die neueren Steuerungsmechanismen stehen der Kirche schlicht nicht wirklich zur Verfügung. Das katholische Kirchenrecht ist ausdrücklich nicht-demokratisch und soll keinen Volkswillen repräsentieren, die Steuerung über Geld und Wunscherfüllung, wie sie etwa manche evangelikale Pfingstkirchen ziemlich direkt betreiben, hat in der katholischen Kirche der Neuzeit keine Tradition, wenn sie auch über manche Mechanismen des kirchlichen Marketings zurückkehrt, und die digitale Überwachungshoheit lässt sich der postmoderne Staat nicht so einfach aus der Hand nehmen.

Damit gilt *erstens*: An die Stelle normativer Integration tritt auch in unserer Kirche situative, temporäre, erlebnis- und intensitätsorientierte Partizipation. Um es in ökonomischen Termini zu fassen: Die katholische Kirche wird von ihrer Konsumentenseite her umformatiert, insofern die klassischen kirchlichen Produktionsbedingungen von Religion und Pastoral und deren Konsumbedingungen nicht mehr selbstverständlich zueinander passen, schon allein, weil sich die Institutionen der Religion nicht unter den Kategorien von Produktion und Konsum verstehen, aber exakt so heute genutzt werden und zwar ganz unabhängig davon, wie sie sich dazu stellen.

Religiöse und damit auch kirchliche Traditionen werden *zweitens* im hegemonialen Kapitalismus aus ihren Herkunftskontexten gelöst, um in abstrakt-mediale, grenzenlos vermarktbar und auch austauschbare Marken transformiert zu werden. Im gewissen Sinne ist dies etwa mit dem Dalai Lama oder dem Papsttum oder auch mit der Engelslehre geschehen. Und wahrscheinlich funktioniert der Dschihadismus zumindest im Westen auch so.

Die neue Marktlage trifft *drittens* gerade die katholische Kirche an einem zentralen Punkt ihrer neuzeitlichen Geschichte: ihrer institutionellen Lebensform, an die sie ja auch ihre kognitiven, rituellen und moralischen Traditionen außerordentlich eng gekoppelt hatte. Diese enge Kopplung war lange hoch effektiv, wendet sich aber gegenwärtig gegen sie. Gerade aus den Resten dieser alten stolzen Institutionalität, etwa ihrem Reichtum, der Sakralisierung ihrer priesterlichen Hierarchie oder der lange unumschränkten Pastoralmacht, dem Fehlen menschenrechtlicher Mindeststandards in ihrem Rechtssystem und ihrer vor-modernen Einstellung zur Sexualität erwachsen ihr gegenwärtig in regelmäßigen Abständen delegitimierende Probleme.

Zu besichtigen ist *viertens* - zumindest in entwickelten Ländern - die Integration auch der katholischen Kirche in das individuelle, kapitalismusgeprägte Nutzenkalkül des Einzelnen, in sein unternehmerisches Selbst⁶. Das ist ein fundamentaler Herrschaftswechsel: Das Christentum ist es spätestens seit der „Konstantinischen Wende“ des 4. Jahrhunderts gewohnt, sich über gesellschaftliche Herrschaftsprozesse zu realisieren und sich am stärksten und liebsten in dem zu sehen, was Foucault „Pastoralmacht“ genannt hat. Auch die wichtigsten seiner intellektuellen Diskurse hat es in eine konstantinische, also herrschaftsbezogene Denkform gebracht.⁷

Fünftens aber stellt sich natürlich die Frage, was diese neue endgültige und irreversible kapitalistische Kontextualisierung des Christentums mit ihm selber macht und wie sie sich zu seinen zentralen Inhalten verhält. Die katholische Kirche benötigt plötzlich eine praxistaugliche Krieteriologie, wie sie das Netz ihrer pastoralen Handlungsorte von einem religiösen Herrschaftsverband in eine markt- und angebotsorientierte Dienstleistungsorganisation umformatieren kann – was sie realiter schon tut - und dabei ihrem Auftrag treu bleibt, ja ihn vielleicht sogar neu entdeckt. Wo solch eine praxistaugliche Krieteriologie suchen?

II. Orientierungen

1. Die neue Dogmatik der Pastoral: das II. Vatikanum

Die katholische Kirche besitzt mit dem II. Vatikanum ein funktionsfähiges Programm zur Bewältigung dieser epochalen Umbruchsituation. Das ist die These.

Ohne Zweifel: Es gibt weite und wichtige Bereiche kirchlichen Handelns, in denen die konziliare Software umfassend angewandt wird und auch bestens funktioniert, in denen mithin die Kirche und ihre Botschaft Autorität gewinnen und sprachfähig werden in den Kontrasten der Gegenwart.

Das gilt zuvorderst dort, wo keine innerkirchlichen Relationen, sondern die Beziehungen der Kirche zu der „Welt von heute“ betroffen sind: beim kirchlichen Einsatz für die Menschenrechte weltweit etwa und speziell im Kampf für die Religionsfreiheit aller Menschen, bei der nunmehr grundsätzlich positiven Stellung zu Demokratie und gesellschaftlichem Pluralismus, im Kampf für eine gerechte Weltwirtschaftsordnung oder in der völlig neuen, grundlegend gewandelten Beziehung zum Judentum.

Je näher man aber den innerkatholischen institutionellen Realitäten kommt, umso weniger traut man offenkundig innerkirchlich den konziliaren Optionen, vor allem der Volk-Gottes-Theologie von *Lumen gentium*, dem entklerikalisierten und

⁶ Vgl. U. Bröckling, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt/M. 2007.

⁷ Vgl. R. Siebenrock, Vom langen Schatten Konstantins. Zur Archäologie theologischer Imaginationen am Beispiel absolutistisch-monarchischer Vorstellungen, in: R. Bucher (Hrsg.), Zur Lage der katholischen Kirche in Österreich, Innsbruck 2014, 75-97.

aufgabenbezogenen Pastoralbegriff von *Gaudium et spes* und dem Liturgieverständnis von *Sacrosanctum concilium*.

Es rächt sich nun, dass das II. Vatikanische Konzil vor allem als „Reformkonzil“ missverstanden wurde, dass sein entklerikalisierter Pastoralbegriff, sein aufgabenorientierter „Zeichen der Zeit“-Begriff und sein inklusivistischer Volk-Gottes-Begriff marginalisiert wurden. Man arbeitet nicht gegen das Konzil, aber eben auch nicht wirklich mit ihm (Elmar Klinger).

Das II. Vatikanische Konzil hat den Konstitutionsweg Trients verlassen, der die katholische Kirche in der aufkommenden Moderne über Mechanismen des Ausschlusses und der internen Verdichtung sichern wollte, und es hat eine theologische Formatierung hinter sich gelassen, welche die Authentizität des Glaubens nicht in den Relativierungen der Moderne, sondern in (scheinbarer) Enthobenheit von ihnen sichern wollte. Stattdessen hat es auf die Bewährungskraft des Glaubens und des ihm gemäßen Handelns in der Moderne gesetzt. Darum geht gegenwärtig ein wirklicher Kampf.

Die noch lange nicht ausgelotete geistliche Leistung des II. Vatikanums ist es, den Exkulturationspfad, den sowohl die moderne Gesellschaft der Kirche wie die eigene Tradition ihr anbieten, überwunden und sich der neuen Inkulturationsaufgabe gestellt zu haben.

Das bedeutet nicht nur, mit dem neuen Freiheitshorizont religiöser Praktiken auch bei den eigenen Mitgliedern umgehen zu können, sondern eben auch, dass die sozialen Codierungen der eigenen Botschaft und auch die ästhetischen und kognitiven Codierungen der Tradition nicht mehr selbstverständlich wirksam sind und daher nicht mehr einfach fortgesetzt werden können. Sie funktionieren nicht mehr selbstverständlich als Basiskonzepte, Handlungsräume und Handlungsmuster kirchlicher Pastoral. Das markiert eine Aufgabe größten Ausmaßes: die Inkarnation des christlichen Ursprungsimpulses in neue Formen, Ästhetiken und Diskurse.

2. Der zweivatikanischen Weg: die conversión pastoral

Unsere Kirche steht vor dem, was Papst Franziskus die „conversión pastoral“ (EG 27) nennt: die Umkehr von der Macht zur Autorität, von einer Logik des Ausschlusses zu einer Logik des universalen Heilswillens Gottes, vom erhaben-überlegenen Gestus gegenüber der Welt zu einer Haltung der Solidarität.

Drei Wege in die Zukunft führen daher nirgendwo hin:

- ein Konservativismus, der meint, man könne die Leere und Unbarmherzigkeit der kapitalistischen Kultur mit der Rückkehr zu vormodernen Identitäten und Konzepten wieder auffüllen (K. Appel),
- die Naivität eines „Weiter so“, die nicht erkennt, dass in revolutionär neuen Gegenden das Bisherige nicht mehr das Bisherige, sondern etwas ganz anderes ist,

- der Opportunismus eines Fortschrittsglaubens, der meint, im Bündnis mit dem herrschenden Kapitalismus und mit seinen erprobten Mitteln würde man an seinen Erfolgen und seiner Macht teilhaben können, ohne die Botschaft Jesu zu verletzen .

Es bleibt allein offen der Weg des Sich-Aussetzens, der Weg der Solidarität, der Weg der liebenden Aufmerksamkeit.

Man kann dabei übrigens nicht unmittelbar von „den Zumutungen der Krise zur Euphorie der Ermutigung übergehen. Zwischen den Zumutungen der Ruinen und der Ermutigung muss, geistlich gesprochen, die Demut, theologisch gesprochen die erkenntnisbereite Sprachlosigkeit und organisationstheoretisch das Experiment liegen.

Der Weg der Kirche in die Zukunft führt, will man ihn „planen“, am ehesten über eine Analyse jener kirchlichen Orte, an denen sie unter postmodernen Kontexten „funktioniert“– und zwar im Sinne des kirchlichen Auftrages, ein „Zeichen und Werkzeug des Heils“ zu sein.

Das sind jene pastoralen Orte, wo man ehrlich und aufmerksam ist, wertschätzend und solidarisch, wo Kirche sich schmutzig macht, wo es zu einer kreativen Konfrontation von Evangelium und heutiger Existenz kommt, wo man Gott also im Heute und nicht in der Vergangenheit oder der Zukunft sucht, um den Papst zu zitieren.

Solche Orte gibt es, in der Caritas, in der Liturgie und für viele in Klöstern, bei geistlichen Menschen. Überall dort, wo man sich uum „Sich-Aussetzen“ vorwagt, überall dort, wo man das Eigene aufs Spiel setzt, setzen muss, zeigt sich heute schon, was kommen könnte. Man kann an jene pastoralen Orte anknüpfen, wo die von den kirchlichen „Hirten“ immer schon geforderte Selbstlosigkeit aus der individuellen Standesethik in die pastorale Ereignisstruktur gewandert ist.

Prinzipien einer diakonischen Kirche wären daher:

- pastorale Aufgabenorientierung statt klassische Sozialformorientierung,
- es bedeutet zudem im Handeln zu realisieren, dass sich die Kirche nicht im „Außen“ ihrer institutionellen Räume verliert, sondern sich dort recht eigentlich erst findet, weil dort ihre existenzlegitimierende Aufgabe auf sie wartet, und es bedeutet,
- im Habitus wie in der eigenen strukturellen Verfassung zu dokumentieren, dass das wesentliche Zuordnungsprinzip in der Kirche nicht die Über- oder Unterordnung, sondern der Beitrag zur pastoralen Gesamtaufgabe der Kirche ist.

Aufgabenorientierung als Prinzip kirchlicher Konstitution würde heißen, das tagtäglich erfahrene Risiko der Gegenwart ins Zentrum der pastoralen Realitäten und Konzepte eindringen zu lassen, insofern es an diesem Risiko vorbei keine gelingende Pastoral mehr gibt.

Christliche Zeitgenossenschaft fordert von der Praxis Jesu her tatsächlich die unbedingt solidarische Verausgabung in die gelebten Hoffnungen und existenziellen

Abgründe der Gegenwart hinein. Mit anderen Worten: Wer die Krise der konstantinischen Kirche nicht liebt, wird der Kirche keine Zukunft eröffnen.

Christliche Pastoral ist ein Ort der Entäußerung Gottes hinein in die Hände jener, die sich auf ihn beziehen, ein Ort, an dem Gott hilflos seiner Beanspruchung durch sein Volk ausgeliefert ist. In der Pastoral geht es um Gottes Präsenz unter den Menschen in risikoreichen Prozessen menschlichen Handelns in seinem Namen.

Ja: Theologisch ist Gott der Suchende, der den Menschen Suchende, und aller Glaube steht im Risiko der Antwort auf diese Suche Gottes. Daher gibt es nicht nur theologisch – insofern der Glaube kein Besitz, sondern eine geschenkte Gnade ist – sondern auch faktisch Kirche nur als Kirche der Suchenden, als pilgerndes Volk Gottes auf dem Weg zu Gott, eine Kirche, der es – gemeinsam mit anderen – um „die Rettung der menschlichen Person“, um den „rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (GS 3) geht, und zwar ganz unabhängig, wie diese sich zur Kirche stellen.

Noch einmal: Die zentrale Weichenstellung für die Zukunft der katholischen Kirche wird es nun sein, ob sie sich in der Bearbeitung dieser Kontraste für den sozial-technologischen Weg Trients oder den geistlich-kenotischen Weg des II. Vatikanums entscheidet. Das scheint offen.

Pastorale Aufgabenorientierung statt klassische Sozialformorientierung, das Sich-Finden der Kirche im Außen, weil dort ihre existenzlegitimierende Aufgabe wartet und der reale Beitrag zur pastoralen Gesamtaufgabe der Kirche als wesentliches Zuordnungsprinzip in der Kirche: Alle drei Prinzipien widersprechen traditionellem katholischem Denken, Fühlen und Habitus. Denn dieser ist durch Sozialformorientierung, Binnenorientierung und Über- und Unterordnungsfragen geprägt, übrigens links wie rechts in der Kirche.

Aber sie sind der Kern dessen, was diakonisch Kirche sein meint. Was bedeutet es konkret?

III. Diakonisch Kirche sein: Konkretionen

1. Ein neuer pastoraler Habitus

Habitus, das ist jene vorbewusste, handlungsleitende Einstellung, die Menschen durch Sozialisation entwickeln. Allein, dass alle Begriffe aus dem pastoralen Umfeld („Pastoral“ selbst, predigen, ect..) einen leicht negativen touch haben zeigt: der Habitus, dem Menschen in der Kirche begegnen – heute meist paternalistisch-herablassend-wohlmeinend – ist für viele Menschen schlicht ein no go. Wenn man so werden muss, wie jene, die noch da sind, dann kommt man halt nicht.

Deshalb steht für jeden und jede, der Christ, Christin sein will, eine kleine Gewissenserforschung an. Ich möchte sie an den drei Begriffen Demut, liebende Aufmerksamkeit und Ermutigung durch Vertrauen festmachen. Sie bilden ein kleines Haltungs- und Mentalitätsdreieck diakonischer Pastoral.

Demut ist erst einmal schlicht die Selbstverpflichtung zum Realismus, zum Realismus über die eigene Existenz, vor allem auch darüber, dass all unsere Leistungsfähigkeit

nichts ist im Vergleich zu unserem Scheitern, nichts im Vergleich ist zur Wahrheit der Sünde und des Todes, nichts ist im Vergleich zu dem, worauf es ankommt.

Demut ist die Einsicht in die Erlösungsbedürftigkeit noch des Besten, des moralisch, religiös, leistungsmäßig Besten. Es gibt weder eine Selbsterlösung durch Leistung, noch durch religiöse Praktiken, noch durch Moral. Demut ist die Einsicht in die eigene Endlichkeit in jeder Hinsicht.

Liebende Aufmerksamkeit aber ist dann die Fähigkeit, sich in all dieser realistischen Selbsteinschätzung den gewöhnlichen Umständen des Lebens so zuzuwenden, als ob in ihnen das ganze Leben versteckt sei. Denn es ist in ihnen versteckt.

Aufmerksamkeit, das ist eine Haltung des Sich-Verstören-Lassens durch die eigenen und fremden Erfahrungen. Das ist die Fähigkeit hinzuschauen, wo andere wegschauen, das ist der Mut zu benennen, was man sieht, das, was Paulus *parrhesia* nennt, sie fordert die Tugend des Freimuts. und nicht zu schweigen, nur weil es alle tun oder weil unbequem ist, was man da sieht.

Das fordert den Ausbruch aus dem eigenen Ich-Panzer und bedeutet die Fähigkeit, sich vom Erkannten, vom Anderen verändern zu lassen. Aufmerksamkeit, das heißt Fremdheit zu entdecken und zu akzeptieren. "Die von jeder Beimischung ganz und gar gereinigte Aufmerksamkeit ist Gebet." so Simone Weil.

Liebende Aufmerksamkeit ist die Voraussetzung aller Barmherzigkeit, denn, so wieder Simone Weil, die Unglücklichen „bedürfen keines anderen Dinges in dieser Welt als solcher Menschen, die fähig sind, ihnen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden“⁸.

Ermütigung durch Vertrauen bedeutet vor allem, Vertrauen schenken knapp über das hinaus, was eigentlich verdient wäre. Dieser Überschuss an Vertrauen ist jenes Maß an Gnade, zu dem auch Menschen fähig sind und sein sollten.

Demut, liebende Aufmerksamkeit und Ermütigung durch Vertrauen: also die Wirklichkeit wahrnehmen, wie sie ist, und ihr so, wie sie ist, mit Liebe und Aufmerksamkeit zu begegnen, den anderen wichtiger zu nehmen als sich selbst und dem anderen ein kleines Stück mehr zuzutrauen, als er es eigentlich verdient hat: das wären zentrale Haltungen konkreter Barmherzigkeit: das ist das „Tugenddreieck diakonischer Pastoral?“ Wie steht es damit in unserem eigenen Leben, wie steht es damit in unserer Pastoral?

2. *Exposure: Sich von den andern her entwerfen*

„Mir ist eine ‚verbeulte‘ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist.“ (EG 49)

Sie kennen wahrscheinlich diesen Satz. Er stammt von Papst Franziskus. Die katholische Kirche steht vor dem, was Papst Franziskus die „*conversión pastoral*“

⁸ Simone Weil, *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*, München 1987, 65.

(EG 27) nennt: die Umkehr von der Macht zur Autorität, von einer Logik des Ausschlusses zu einer Logik des universalen Heilswillens Gottes, vom erhaben-überlegenen Gestus gegenüber der Welt zu einer Haltung der Solidarität.

Das bedeutet sich nicht von sich, sondern von den anderen her zu entwerfen. Wir haben dorthin noch einen weiten Weg. Anfänge gibt es – und einen Papst, ausgerechnet einen Papst, der uns dabei weit voraus ist.

3. Vernetzung mit dem diakonischen Sektor

Nun gibt es ja einen wohl ausgebauten diakonischen Sektor unserer Kirche, die Caritas. Aber sie haben sich auseinanderentwickelt. Wie sollen sich Gemeinde und Diakonie, aufeinander angewiesen und doch bisweilen einander so fern, sich zueinander in Beziehung setzen, wie also wäre zu vermitteln zwischen der absolut notwendigen Professionalisierung diakonischen Handelns einerseits und der unbestreitbaren Notwendigkeit, die diakonische Dimension des Glaubens auch strukturell nicht aus dem Blick zu verlieren?

Ich schlage, bei grundsätzlicher Anerkennung der bestehenden differenzierten und professionalisierten Strukturen, vor allem zwei Strategien für Pfarrgemeinden vor:

- kontinuierlich und intensive Wahrnehmung der Erfahrungen des professionellen diakonischen Sektors einerseits, und
- exemplarisches eigenes Engagement der Gemeinde, dort wo Ortsnähe, der überschaubare Rahmen, die Unabhängigkeit von staatlichen Rechtsvorgaben es nahe legen.

Kontinuierlich und intensive Wahrnehmung der Erfahrungen des professionellen diakonischen Sektors: Wann etwa hat zum Familiensonntag die Beraterin der kirchlichen Eheberatungsstelle gepredigt, oder wenigstens ein Zeugnis gegeben oder ist wenigstens gehört und gefragt worden, von jenen, die darüber in der Gemeinde sprechen?

Was weiß eine Gemeinde von den Alten, die im Caritasheim leben und was weiß sie von den Erfahrungen jener, die diese alten Menschen pflegen? Die - wechselseitige - Nicht-wahrnehmung ist hier das normale.

Aber wir haben voneinander zu lernen, aufeinander zu hören, wollen wir das Evangelium, das ganze Evangelium leben und verkünden, darstellen und repräsentieren, also Kirche sein. Es fehlen wechselseitig Augen und Ohren füreinander, damit wir voneinander lernen, was das Evangelium heute bedeutet.

Die Sensibilität für die Erfahrungen des diakonischen Sektors wird wachsen, wenn, wie es ja auch geschieht, Gemeinden (und andere kirchliche Orte, etwa katholische Schulen, Bildungshäuser, und, warum nicht, auch theologische Fakultäten) selbst exemplarisch eigenes diakonisches Engagement dort zeigen, wo es sich ihnen möglich und in jeder Hinsicht nahe ist.

Kirchengemeinden sollen nicht das tun, was andere besser können, etwa der Staat oder die übergemeindlich organisierte Diakonie. Eine Kirche, die diakonisch denkt, muss überorts-gemeindliche diakonische Arbeit wollen, sie muss ja sagen zu organisierter

und institutionalisierter diakonischer Arbeit; und dann kommt sie auch nicht umhin, sich auf die strukturellen Zusammenhänge, in denen solche Arbeit steht (vor allem also der Sozialstaat), (kritisch) einzulassen.

Aber Gemeinden können in manchem schneller, besser, beweglicher, vielleicht sogar avantgardistischer sein, als diakonische Institutionen. Sie könnten sozusagen vor den Hauptstreitkräften der institutionalisierten Diakonie, vor Ort Hilfe leisten, Kranke besuchen, Sterbende begleiten, Armut und Unterdrückung aufdecken. In der Flüchtlingshilfe ist das teilweise beeindruckend geschehen.

IV. Abschließend: ein kleiner Blick auf den locus classicus diakonischer Pastoral: das

Lassen Sie mich schließen mit dem klassischen biblischen locus theologicus für das diakonische Handeln der Kirche, der Geschichte vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25-37).

Ich möchte eigentlich nur auf eines hinweisen: Diese Perikope hat einen doppelten Rahmen. Der äußere Rahmen, die Eingangs- und Initialfrage ist nicht eine Frage nach Moral, auch nicht die Frage „Wer ist mein Nächster“, sondern die religiöse Frage schlechthin: "Was muss ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?" Es geht um das religiöse Heil – und dann um den Zusammenhang von Nächstenliebe und religiösem Heil.

Und dabei ist in dieser Geschichte von Gott überhaupt nicht die Rede. Es ist eine ganz profane Geschichte, von Überfall und Raub, unterlassener Hilfeleistung und menschlichem Mitleid, eine ganz profane Geschichte, die allerdings, vergessen wir es nicht, auf eine absolut heilsrelevante Frage „Wie gelange ich zum ewigen Heil“ und deren Konkretion „Wer ist mein Nächster“ antwortet.

Die Antwort ist ziemlich eindeutig, und im gewissen Sinne reichlich hart für uns als Theologinnen und Theologen und auch alles andere als angenehm. Sie lautet nämlich: Die Rechtgläubigen können den heilsrelevanten Nächsten übersehen und die halb- bis ungläubigen Häretiker ihn entdecken. Die beiden in dieser Geschichte auftretenden rechtgläubigen Theologen, der Priester und der Levit, versagen vor der Situation. Sie gehen vorbei, ohne zu helfen. Barmherzig handelt ein Samariter, also Häresieverdächtiger und mit allem Misstrauen der Gläubigen Verfolgter.

Das ist die leicht übersehbare zentrale Provokation für alle religiösen Menschen an dieser Stelle: Das Handeln entscheidet über das Heil, und zwar das barmherzige Handeln gegenüber jenen, die "unter die Räuber gefallen sind".

Religiosität und Säkularität bekommen im Christentum einen dritten Ort, an dem sie sich bewähren müssen - oder eben scheitern: das Handeln gegenüber denen, die "unter die Räuber gefallen" sind. *Genau diese Behauptung, dieser Zusammenhang ist der Kern der jesuanischen Botschaft!*

Es macht das christliche Zeugnis aus, dass es in ihm um eine Religion geht, der es zuerst nicht um sich, sondern um das Heil aller geht. Der es um einen Gott geht, dem

es um uns geht. Und dass ein nichtreligiöses Tun – das Handeln in Liebe – über den religiösen Satus entscheidet.

Das ist ein für eine Religion ganz merkwürdiger Zusammenhang und er ist innerhalb der Kirche auch wahrhaft nicht immer präsent. Aber er macht das Christentum aus. Denn nach seiner Botschaft, ist genau das die Offenbarung Gottes.

Man wird also sagen müssen: Entweder ist die Kirche diakonisch, entweder liebt sie in Barmherzigkeit und Einsatz für Gerechtigkeit – oder sie ist nicht die Kirche Jesu Christi.

Um weniger geht es nicht.

*Prof. Dr. Rainer Bucher
Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie der Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz*

www.rainer-bucher.de