

4. Vorlesungsblock Gemeinde II - PTHV WS 2001/2002
Neue Formen der pastoralen Berufe und ihre Kooperation
Dr. Angelika M. Eckart

Freitag, 07.12.2001, 14.15-17.40

Gliederung

4.0 Einleitung

4.1 „Christsein als Beruf“ - Zwei Studien

4.1.1 Die österreichische Pilotstudie

4.1.2 Die Studie der Universität Bonn

4.2 Berufsbild PastoralreferentIn - ein Phantombild?

4.2.1 Zur Entstehung: Theologische Grundlagen

4.2.1.1 Entwicklungsphasen des Berufs

(1) Zwischen Pragmatik und Innovation (1969-1974)

(2) Stabilisierung und Differenzierung (1975-1981)

(3) Zwischen Stabilisierung und Verunsicherung (1982-1987)

(4) Zwischen Professionalisierung und Restauration (1988-2000)

4.2.2 Zur Statistik: Beschäftigungssituation in den Bistümern

4.2.3 Zum Berufsbild: Ein Erfahrungsbericht

4.3 Kooperation in der Gemeinde

Gruppenarbeit : 5 Arbeitsgruppen an Kurztexten

4.4 Pastorale Desiderate

Vorstellung und Diskussion der Ergebnisse aus den Arbeitsgruppen
anhand der fünf pastoralen Desiderate:

4.4.1 Klärung beruflicher Identität(en)

4.4.2 Klärung der jeweiligen Kompetenzen

4.4.3 Entwicklung von Teamfähigkeit

4.4.4 Entwicklung von Frustrationstoleranz

4.4.5 Verankerung in Glaube, Hoffnung und Liebe

Vorlesungstext: 4. Neue Formen der pastoralen Berufe und ihre Kooperation

4.0 Einleitung

Die Diskussion um Laien, die hauptamtlich in der Seelsorge tätig sind, und um das Zueinander der Dienste wird vielfach sehr emotionsgeladen geführt: da ist von „Klerikalisierung der Laien“ oder von „Säkularisierung der Amtsträger“ die Rede; oder man spricht von einer „Expertenkirche“, der die „Kirche des Volkes“ entgegengehalten wird. „Hauptamtliche Küster, Künstler ... oder Kanzleikräfte haben nie theologische Debatten ausgelöst“, stellt Markus Lehner nüchtern fest. „Kontroversen entstanden erst, als sich der Klerus einer Konkurrenz in seiner ureigensten Domäne, der Seelsorge, gegenüber sah“ⁱ, lautet dessen provozierende Schlussfolgerung.

Dass wir heute eine Vielfalt pastoraler Berufe vorfinden, hat mehrere Ursachen. Die neuen Berufe der Kirche verdanken sich insbesondere Entwicklungen, die in vier Stichworten zu charakterisieren sind: (1) dem *Priestermangel*; (2) eine *Überkapazität diplomierter Theologinnen und Theologen*; (3) *hohe finanzielle Ressourcen der Bistümer*; (4) *Christenmangel*.

(1) dem *Priestermangel*; Allein in den letzten zehn Jahren hat sich die Zahl der Priester von knapp 17.000 auf rund 14500 verringert. Den Angaben des Sekretariates der deutschen Bischofskonferenz befinden sich im Jahr 1998 in der katholischen Kirche in Deutschland noch 13.311 Welt- und Ordenspriestern im aktiven pastoralen Dienst. Von ihnen sind 10.323 in der Pfarreseelsorge eingesetztⁱⁱ. Je nach Zählweise differieren zwar die absoluten Zahlen-Angaben. Übereinstimmend ist jedoch ein deutlicher Abwärtstrend auszumachen.

(2) eine *Überkapazität diplomierter Theologinnen und Theologen*. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Reformen führen ab den 70er Jahren zu einem Boom von Frauen und Männern, die ein Theologiestudium mit dem Ziel einer hauptberuflichen Tätigkeit im Kirchendienst beginnen.

(3) *hohe finanzielle Ressourcen der Bistümer*. Die Kirche in Deutschland hat in der Folge über mehrere Jahrzehnte Anteil an den positiven wirtschaftlichen Entwicklungen (Stichwort „Wirtschaftswunder“)

(4) *Christenmangel*. Im Zuge religiöser Individualisierungs- und Differenzierungsprozesse muß verstärkt überlegt werden, wie der Bezug der Kirche zu den Menschen zu gestalten bzw. wieder herzustellen istⁱⁱⁱ.

An die Möglichkeiten der neuen Berufe wurden große Erwartungen gerichtet. Inzwischen ist offensichtlich, dass sich längst nicht alle Erwartungen erfüllt haben. Dennoch sind hauptberuflich tätige Frauen und Männer aus den Gemeinden vieler Diözesen, aber ebenso aus kategorialen und psychosozialen Diensten der Kirche nicht mehr wegzudenken.

Diskrepanzen zwischen den Berufswünschen frisch Diplomierter und den kirchlichen Beschäftigungsprofilen, sowie die mitunter ernüchternden Erfahrungsberichte der „Platzhalter“^{iv} legen es nahe, sich intensiv mit den neuen pastoralen Berufen und deren Kooperation in der Gemeindepastoral zu beschäftigen. Der heutige Vorlesungsblock geht diesen Fragen nach.

Eine hauptamtliche Tätigkeit in der Seelsorge ist **kein** Beruf wie jeder andere. Das gilt nicht nur, weil diese Tätigkeit neben fachlichem Wissen und Können auch existentielles Engagement verlangt. Das ist ja auch in anderen Berufen der Fall. Man muß nur an psychosoziale oder medizinische Berufe denken, die ein ähnliches Engagement erfordern. Seelsorgeberufe zeichnen sich darüber hinaus

ⁱ M. Lehner: Zwischen den Stühlen - Laie im Hauptberuf, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 142 (1994) H.2, 137-144, hier: 138.

ⁱⁱ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 1998, Bonn 1998, 26.

ⁱⁱⁱ Vgl. U. Bätz: Die Professionalisierungsfalle, in: M. Krüggeler /K. Gabriel/W. Gebhardt (Hg.): Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 176f.

^{iv} N. Schuster/M. Wichmann (Hg.): Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern, Mainz 1997.

noch dadurch aus, dass für Frauen und Männer hier der „eigene Glaube ... zum Beruf“^v wird, wie es Bischof Joachim Wanke einmal pointiert formuliert hat. Mit dieser Bestimmung pastoraler Tätigkeit kommt nun eine weitere Schwierigkeit in den Blick. Denn eine Tätigkeit in der Seelsorge bedeutet ebenfalls eine Verknüpfung von *persönlichem Glauben* und *Sicherung des Lebensunterhaltes*. In diesem Vorlesungsblock steht deshalb die Frage nach der Rolle derjenigen im Zentrum, die „Christsein als Beruf“^{vi} wählen. Sie soll unter verschiedenen Perspektiven beleuchtet werden. Dazu möchte ich im ersten Schritt zwei Studien vorstellen. In den beiden weiteren Schritten unserer Blochveranstaltung werden wir Grundlagen des Berufs Pastoralreferent,-referentin, sowie Chancen und Probleme der Kooperation im kirchlichen Dienst behandeln. Ziel der Vorlesung ist dabei, möglichst praxisnah zukunftsfähige Perspektiven zu erarbeiten, wie alle, die am Gottesvolk teilhaben, ihre jeweilige Verantwortung für die Sendung der Kirche unter den heutigen Bedingungen übernehmen können^{vii}. Diese Perspektive wird uns im vierten Schritt beschäftigen. Wenn wir das Thema Kooperation behandeln, bietet es sich an, selbst schon kooperativ vorzugehen. Daher werden wir die beiden letzten Teile selbst auch „in Kooperation“ bearbeiten. Doch zunächst zu den Studien

4.1 „Christsein als Beruf“ - Zwei Studien

Die beiden Studien, die ich Ihnen vorstellen möchte, beleuchten mit unterschiedlichen Zielsetzungen die Situation hauptberuflicher Theologinnen und Theologen. Sie sollen uns einen ersten Zugang zur Fragestellung vermitteln.

4.1.1 Die österreichische Pilotstudie

Das österreichische Projekt „Christsein als Beruf“^{viii} versteht sich als pastoralsoziologische Pilotstudie. Es setzt an der Krise des Priesterberufes, den unklaren Berufsprofilen, sowie der Zunahme von Absolventinnen der Theologie an, die eine Tätigkeit in außerkirchlichen Arbeitsfeldern anstreben. In qualitativen und quantitativen Untersuchungsschritten erforscht es dazu die beruflichen Laufbahnen von ehemaligen Theologiestudierenden. Sie erfasst sowohl Studierende *mit* als auch solche *ohne* Abschluss im Fach Theologie. Dazu sind die Studienjahrgänge 1971-1986 aller Katholisch-Theologischen Fakultäten und Hochschulen in Österreich befragt worden. Die Datenbasis beruht auf rund 2000 rückgesandten Fragebögen, so dass diese quantitative Analyse eine solide Grundlage aufweist. Die Ergebnisse wurden im Jahr 1996 veröffentlicht.

Die beiden Globalziele dieser Pilotstudie lauten:

- (a) transparent machen, welche beruflichen Chancen und Perspektiven sich innerhalb und außerhalb der Kirche für Theologinnen und Theologen abzeichnen; und
- (b) Problemfelder aufweisen, durch die das Maß der Berufszufriedenheit reduziert wird.

Für unsere Fragestellung greife ich einige Ergebnisse zur Situation der in der Seelsorge Tätigen heraus. Ein wichtiges Ergebnis möchte ich gleich vorweg nehmen:

Dieser Studie zufolge ist insgesamt gesehen der überwiegende Teil der kirchlich beschäftigten Theologinnen und Theologen mit der eigenen beruflichen Situation zufrieden. Der pastorale Beruf wird von ihnen als Chance gesehen, *am Traum vom Reich Gottes mitarbeiten*^{ix} zu können. Diese

^v J. Wanke: Von der Schwierigkeit, den eigenen Glauben zum Beruf zu machen. Sechs nachdenkliche Sätze für Frauen und Männer im Seelsorgsdienst, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück (1989) H.8, 241.

^{vi} C. Friesl (Hg.): Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Innsbruck 1996.

^{vii} Vgl. Beschluss: Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg i. Br. 1976, 637-677.

^{viii} C. Friesl: Das Projekt „Christsein als Beruf“, in: C. Friesl (Hg.): Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Innsbruck, Wien 1996, 11.

^{ix} C. Friesl: TheologInnen in der Kirche, in: C. Friesl (Hg.): Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Innsbruck, Wien 1996, 141.

Aussage teilen immerhin 75 % der Befragten. Sie schätzen das hohe Maß des selbständigen Arbeitens, das ihnen in einem kirchlichen Beruf möglich ist. Dieser Aussage stimmen allerdings die befragten Frauen etwas seltener zu als die Männer.

Dieser Befund überrascht womöglich. Er findet allerdings seine Entsprechung in der neuesten Studie „Priester 2000“. Die Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung in Wien hat darin die Situation der Priester in der heutigen Kultur untersucht. Eine solche Studie war im deutschsprachigen Raum in größerem Umfang zuletzt 1971 durchgeführt worden. Da sich nach dem zweiten Vatikanischen Konzil für den Dienst und das Leben der Priester abgezeichnet haben, schien eine erneute Untersuchung angezeigt. Als erste der Veränderungen benennt Zulehner, dass Priester verstärkt lernen mussten, mit hauptberuflich Tätigen Laien in der Seelsorge zusammenzuarbeiten. Zugleich mussten sie sich daran gewöhnen, dass synodale Laiengremien das kirchliche Leben mitgestalten^x.

Die landläufige Meinung geht davon aus, dass die Priester ihres Berufs überdrüssig sein könnten. Die wenigen verbliebenen Priester haben immer mehr Arbeit. Die zugewiesenen Seelsorgsbereiche werden gleichzeitig immer größer; nicht wenige sind für mehrere Gemeinden verantwortlich. Aber entgegen allen pessimistischen Einschätzungen werden die Priester nicht „krank oder zumindest müde und matt“^{xi}, wie Paul M. Zulehner mit seiner Studie belegt. Vielmehr sei der Großteil der befragten Priester mit dem eigenen Beruf zufrieden. Trotz der unbestrittenen Belastungen und Mehrarbeit würden die meisten jederzeit wieder die gleiche Wahl treffen. Soweit der Exkurs zur Studie Priester 2000.

In der Studie „Christsein als Beruf“ werden neben positiven Aussagen bezüglich der Zufriedenheit mit der Berufswahl auch Kritikpunkte genannt. Häufig fühlen sich die Befragten im kirchlichen Beruf ausgenutzt (Frauen mit 79 % noch häufiger als Männer mit 70 %). Dieses Empfinden spiegelt sich auch in der oft genannten Schwierigkeit, einen pastoralen Beruf mit den Belangen der eigenen Familie zu vereinbaren. Probleme bereitet das Auseinanderklaffen der Arbeitszeiten in der Gemeinde (häufige Abendtermine) mit den Öffnungszeiten von Einrichtungen zur Kinderbetreuung, so dass häufig mehrere unterschiedliche Bezugspersonen für die Kinder benötigt werden. Diese Situation bedeutet für viele einen organisatorischen Balanceakt, den auch in dieser Berufsgruppe noch immer meist die Mütter bewerkstelligen müssen^{xii}.

Kritik üben die Befragten aber auch an einer mangelhaften Personalentwicklung. Sie findet für kirchliche Berufe kaum statt. 38 % der befragten Männer und 46 % der befragten Frauen im Rahmen der Studie „Christsein als Beruf“ stimmen der Aussage zu: „*Eine befriedigende Berufslaufbahn ist in der Kirche kaum möglich*“^{xiii}.

Das bedeutet im Einzelnen:

- Längst nicht in allen Diözesen kommen Instrumente der Personalentwicklung und Personalbegleitung (wie z.B. pastorale Supervision oder Praxisbegleitung) zum Einsatz;
- oft fehlen selbst schon präzise Stellenbeschreibungen und Anforderungsprofile;
- die Wahrnehmung von Führungskompetenz im Sinne einer partnerschaftliche Führung ist noch immer die Ausnahme;
- Führung durch Zielvereinbarungen auf der Basis einer pastoralen Kriterienlogik findet selten statt;
- Begriffe wie „Laufbahnplanung“ und Laufbahnberatung, zugeschnitten auf persönliche Kompetenzen bzw. deren Erwerb müssen teilweise erst noch in den Wortschatz der Bistumsleitungen aufgenommen werden.

Jede Organisation, also auch die Kirche, lebt aber davon, dass sie ihr „Humankapital“ pflegt und als Ressource nutzt. Das bedeutet: Kirchliche Verantwortungsträger wären gut beraten, wenn sie es sich zur Norm machten, die Talente und Stärken ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu fördern, oder

^x Vgl. P. M. Zulehner/A. Hennesperger: »Sie gehen und werden nicht matt«. (Jes. 40,31) Priester in der heutigen Kultur. Ergebnisse der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001, 13f.

^{xi} Ebd. 9.

^{xii} Vgl. K. Hermetschläger: Frau, Laiin, Theologin, in: C. Friesl (Hg.): Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Innsbruck, Wien 1996, 164.

^{xiii} C. Friesl: TheologInnen in der Kirche, in: C. Friesl (Hg.): Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Innsbruck, Wien 1996, 142.

doch wenigstens nicht allzu sehr zu behindern. In diesem Zusammenhang möchte ich nur am Rande auf die Arbeiten von Reinhard Sprenger verweisen, der als Berater für Personalentwicklung und Managementtraining einen Namen hat. In Büchern wie „Mythos Motivation“ oder „Das Prinzip Selbstverantwortung“ vertritt er die These, dass es kontraproduktiv ist, andere mittels Leistungsanreizen motivieren zu wollen. „Führen zur Selbstverantwortung kann [ihm zufolge] also nur heißen: „Den Mitarbeiter in der Verantwortung lassen!“^{xiv}

In der Studie nennen diejenigen, die im Gemeindedienst stehen, berufliche Überlastung als massives Problem. Dies gilt für Ganztagsbeschäftigte und verschärft sich für Teilzeitbeschäftigte noch weiter, „weil man das Gefühl hat, kaum da zu sein“^{xv}, wie es eine Befragte begründet. Im Gemeindedienst wird man immer wieder mit sehr unterschiedlichen Ansprüchen konfrontiert. Dieser ständige Wechsel stellen für Pastoralreferenten und -referentinnen eine besondere Belastung dar. Eine Befragte äußerte dazu „... da wirst du als Theologin einerseits unterfordert und andererseits überfordert, also unterfordert vom Theoretischen her, weil halt, wenn du in der Pfarre arbeitest, bist du halt Mädchen für alles, und andererseits ich hab das auch oft so erlebt, dass Leute also ich glaub, dass ich relativ offen war und dass Leute auf mich zugekommen sind, mit allen möglichen Problemen, das war oft zu viel für mich ...“^{xvi}.

Analysiert man solche Aussagen näher, so können sie als Indiz für die noch immer bestehende Rollenunsicherheit interpretiert werden, die hauptberufliche tätige Theologinnen und Theologen belastet. Eine Unsicherheit bezüglich der eigenen Identität erschwert aber jede Kooperation, weil eben unklar bleibt, was von wem zu erbringen bzw. zu erwarten ist. Ursachen dafür sind ein noch immer ungeklärtes Berufsprofil und ein mangelnder Sozialstatus innerhalb der kirchlichen Berufe, wie auch eine oft eigentümlich anmutende Abgrenzung zum Priesteramt. Friesl plädiert auf dieser Basis für die Überwindung der starren Abgrenzung zwischen Klerikern und Laien in der Pastoral. Dazu sieht er Möglichkeiten, wenn die Communio-Theologie des zweiten Vatikanischen Konzils konsequenter umgesetzt würde. Danach wären dann seiner Meinung nach auch die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt zu verändern. Kooperative Seelsorgemodelle müssten deshalb auch verstärkt praktiziert werden und ein neues Verständnis von Gemeindeführung wäre zu entwickeln. Gerade in der krisenhaften Gegenwartssituation läge demnach die Chance darin, dass Laientheologinnen und -theologen als integraler Teil der Gemeinde wie auch als prophetische Kräfte ihr spezifisches Profil entfalten könnten.

Kritiker dieser Studie bemängeln, dass deren Ansatz weder die Gruppe der Studienabbrecher noch die Studienwechsler systematisch berücksichtigt. Ebenso wenig fänden sich hinreichend Auskünfte über diejenigen Absolventinnen und Absolventen eines Theologiestudiums, die schließlich in außerkirchlichen Berufen tätig werden. Zudem sei die psychologische Erforschung des Berufswahlverfahrens nicht darin berücksichtigt^{xvii}.

4.1.2 Die Studie der Universität Bonn

Mit einem weiterführenden Interesse tritt die zweite Studie an, die hier zur Sprache kommen soll. Deren Ausgangspunkt sind die Berufswünsche Studierender des Faches katholische Theologie, sowie die Frage danach, wie eine Umsetzung dieser Berufswünsche gelingt. Weil berufliche Wahl- und Entscheidungsprozesse erfahrungs- und zeitabhängig erfolgen, stehen sie in enger Verbindung mit mehreren Determinanten. Im Verlauf persönlicher Entwicklung sind auch diese Prozesse durchaus Veränderungen unterworfen. Der Prozesscharakter der beruflichen Entwicklung und Orientierung ist erstmals im Jahr 1953 von Donald E. Super beschrieben und bald durch den Begriff „Lebenlaufbahn“^{xviii} ergänzt worden. Von daher legt es sich nahe, die „Berufswahl als berufliche

^{xiv} R. K. Sprenger: Das Prinzip Selbstverantwortung. Wege zur Motivation, Frankfurt a.M. 1995, 172.

^{xv} Ebd. 144.

^{xvi} C. Friesl: TheologInnen in der Kirche, in: C. Friesl (Hg.): Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Innsbruck, Wien 1996, 145.

^{xvii} Vgl. Vorliegende empirische Untersuchungen, in: Forschungshintergrund, unter: <http://www.tub-projekt.uni-bonn.de/hintergrund/hintergr.htm>, 5f.

^{xviii} U. Feeser/P. Heinemann/T. Kläden: Wohin führt der Weg? Katholische Theologiestudierende im

Entwicklung“ zu fassen. Dabei kommt der Entscheidung für eine bestimmte berufliche Ausbildung oder Berufstätigkeit für die spätere Lebensgestaltung eine existentielle Bedeutung zu^{xix}. Unter dem Titel „Entwicklung des beruflichen Selbstkonzeptes und Berufswahlverhalten von Theologinnen und Theologen“^{xx} wurde dazu in den Jahren 1998 bis 2000 ein Forschungsprojekt durchgeführt. Kooperationspartner dieser interdisziplinären Untersuchung waren das Seminar für Pastoraltheologie der Universität Bonn (Prof. Dr. W. Fürst) und die Abteilung für Wirtschafts- und Organisationspsychologie (Prof. Dr. W. Neubauer). Das Projekt wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert. Mit Hilfe psychologischer Ansätze und Verfahren sollte das Erleben und Verhalten im Prozess der Berufswahl untersucht werden. Forschungshintergrund ist der Blick auf die kirchlichen Ämter oder Dienste, die sich heute in einer Identitätskrise bzw. auf Identitätssuche befinden. Gleichmaßen richtet sich der Blick auf Fragen nach dem kirchlichen und gesellschaftlichen Stellenwert des akademischen Theologiestudiums in der gegenwärtigen Situation einer kultureller Transformation^{xxi}. Dazu wurde ein Fragebogen entwickelt, der fünf Fragebereiche erhebt^{xxii}.

(1) die persönliche Studien- bzw. Berufssituation;

darin sind 13 Fragen zum beruflichen Werdegang zusammengefasst. Ebenso erfolgt rückblickend eine Bewertung des Theologiestudiums.

(2) das berufliche Selbstkonzept;

zu beantworten sind hier Fragen nach der Gewichtung beruflicher Interessen, nach dem bevorzugten Tätigkeitsbereich, nach den zentralen Ziel- und Wertvorstellungen, nach der allgemeinen religiösen Orientierung, sowie nach eigenen religiös-kirchlichen Einstellungen.

(3) die persönlichen Berufsbilder

In diesem Frageblock sind vier Berufe berücksichtigt: ReligionslehrerIn; Priester; PastoralreferentIn; Theologin/Theologe in wissenschaftlicher Tätigkeit. Zusätzlich konnte von den Befragten eine weitere Berufsalternative gewählt werden. Erfragt wurden die kognitiven Repräsentationen (d.h., welche Vorstellungen die Befragten bezüglich des Berufes haben) sowie die Kongruenz, die für die Tätigkeitsfelder selbst wahrgenommen wurde, also ob Vorstellung und Realität übereinstimmen.

(4) eigene Berufspläne, sowie Positionen zu Streitthemen innerhalb der katholischen Kirche

Studierende und Diplomierte sollten Auskunft geben, wie sie ihre Berufschancen einschätzen und welche Erfahrungen(im positiven wie negativen Sinne) für ihre Berufsorientierung prägend sind. Auskunft wurde ebenfalls erbeten bezüglich der Streitthemen Frauenpriestertum, Loyalität kirchlich Tätiger gegenüber der Kirchenleitung, Pflichtzölibat der Priester; sowie Zukunft des Religionsunterrichtes.

(5) Demographische Angaben

Erfragt sind hier die eigen Zugehörigkeit zu einer Altersgruppe, der Familienstand, die persönliche Wohnsituation sowie die Berufe der eigenen Eltern.

Diese Fragebogen wurden an nahezu 4000 Studierende im Fachbereich Theologie an den Universitä-

Berufswahlprozess, in: ThG 44 (2001) 50-58, hier: 54.

^{xix} Vorliegende empirische Untersuchungen, in: Forschungshintergrund, unter: <http://www.tub-projekt.uni-bonn.de/hintergrund/hintergr.htm>, 6.

^{xx} U. Fesser/P. Heinemann/T. Kläden: Wohin führt der Weg? Katholische Theologiestudierende im Berufswahlprozess, in: ThG 44 (2001) 50-58.

^{xxi} Vgl. Forschungshintergrund, unter: <http://www.tub-projekt.uni-bonn.de/hintergrund/hintergr.htm>

^{xxii} Vgl. zum Folgenden Abschlussbericht zum Forschungsprojekt „Entwicklung des beruflichen Selbstkonzeptes und Berufswahlverhalten von Theologinnen und Theologen“, unter http://www.uni-bonn.de/tub-projekt/ergebnisse/abschlussbericht.htm,_3f (zit.: Abschlussbericht)

ten Bonn, Münster, Tübingen und Würzburg versandt. 31 % der Theologiestudierenden in Deutschland wurden damit erreicht (Lehramtsstudierende für die Primarstufe blieben ausgenommen). Davon haben 26 % geantwortet (923 Personen) von denen 550 ihre Bereitschaft zur Teilnahme an einer Folgebefragung erklärten.

Bereits die Verteilung der angestrebten Berufstätigkeiten ist aufschlussreich:

nur knapp ein Viertel der Befragten strebt einen explizit kirchlichen Beruf an (13 % wollen Priester werden und 11 % PastoralreferentIn). Dagegen streben 34 % den Beruf der Religionslehrerin bzw. des Religionslehrers an, der damit am häufigsten genannt ist. Die zweitgrößte Gruppe mit einem Anteil von 16 % stellen diejenigen, die sich in ihrer Berufswahl noch im Unklaren sind.

Im Blick auf den Wunschberuf und den dann tatsächlich angestrebten Realberuf zeichnen sich zwei Gruppen ab:

- zum einen die Berufe *Priester* und *Fachtheologe, -theologin*, die weit häufiger als Wunschberufe angegeben werden, als sie dann tatsächlich ausgeübt werden;

- zum anderen die Berufe *ReligionslehrerIn* und *PastoralreferentIn*, die wesentlich seltener als Wunschberuf genannt werden, als sie dann tatsächlich ausgeübt werden. Insofern werden sie in dieser Studie als „Verlegenheitsberufe“^{xxiii} bezeichnet. Während die Zuwächse bei PastoralreferentIn hauptsächlich von den Priestersamtskandidaten kommen, rekrutieren sich die zusätzlichen ReligionslehrerInnen eher aus dem Kreis der Berufsalternativen. Gründe für diesen Gesinnungswandel sind die fehlende finanzielle Absicherung, mangelnde eigene Fähigkeiten und mangelnde Aufstiegchancen. Sie verhindern letztlich doch die Wahl einer alternativen Beschäftigung^{xxiv}.

Die Motivation, sich für die eigene Glaubensüberzeugung auch beruflich zu engagieren, scheint bei den befragten Studierenden hoch, während sie im Blick auf die real erfahrene Kirche deutliche Diskrepanzen benennen. Der Abschlussbericht zu diesem Forschungsprojekt fasst diese Ergebnisse folgendermaßen zusammen: „Insgesamt kann festgehalten werden: Für das hohe pastoraltheologische Interesse an der sozio-kulturellen Relevanz und Präsenz der Kirche in der gegenwärtigen Kultur und Gesellschaft fehlt es weniger an Personen, die zur praktischen Umsetzung dieser Zielsetzung bereit sind; vielmehr bedarf es einer konsequenten Aus- und Neugestaltung der kirchlichen Berufsprofile. Die offensichtlich vorhandene Motivation von Menschen, sich beruflich für eine glaubwürdige Vergegenwärtigung der christlichen Glaubensüberzeugung einzusetzen, muss angesichts der drohenden globalen Gefährdungen auf der Ebene des Humanums auch aus sozio-kultureller Sicht als hoffnungsvolles Zeichen gewertet werden und sollte entsprechende Bemühungen freisetzen, dieser Motivation zu einer angemessenen beruflichen Wirksamkeit zu verhelfen“^{xxv}.

4.2 Berufsbild PastoralreferentIn - ein Phantombild?

„Ein noch junger Beruf hat in den Ländern deutscher Sprache das Gesicht der katholischen Kirche verändert“^{xxvi}, stellt Georg Köhl in seiner Arbeit über den Beruf des Pastoralreferenten fest.

4.2.1 Zur Entstehung: Theologische Grundlagen

Entscheidende Weichenstellungen für diese Entwicklung verdanken sich dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit dessen Perspektivenwechsel im Selbstverständnis der Kirche. Die Kirche wird als Volk Gottes und als Gemeinschaft der Schwestern und Brüder Jesu Christi beschrieben. Alle getauften und gefirmten Christen haben am Dienst Christi zum Heil aller Menschen teil. Kraft des gemeinsamen Priestertums sind alle Christen befähigt, Glaubenszeugnis zu geben, dem Nächsten zu dienen, Gottesdienst zu feiern und am Leistungsdienst mitzuwirken. Diese Grundlage gilt gleichermaßen für

^{xxiii} U. Fesser/P. Heinemann/T. Kläden: Wohin führt der Weg? Katholische Theologiestudierende im Berufswahlprozess, in: ThG 44 (2001) 56.

^{xxiv} Vgl. Abschlussbericht, 7.

^{xxv} Vgl. zum Folgenden Abschlussbericht zum Forschungsprojekt „Entwicklung des beruflichen Selbstkonzeptes und Berufswahlverhalten von Theologinnen und Theologen“, unter <http://www.uni-bonn.de/tub-projekt/ergebnisse/abschlussbericht.htm>, 20.

^{xxvi} C. Olbrich/R.M.W. Stammberger (Hg.): PastoralreferentInnen - unverzichtbar für die Kirche. Und sie bewegen sie doch, Freiburg i. Br. 2000, rückwärtiger Bucheinband.

Laien, Ordensleute, Priester und Diakone, denen in dieser Hinsicht eine „fundamentale Gleichheit im Christsein“^{xxvii} zukommt. Die Ausbildung eigener Dienste und Ämter durch die Laien wird ermöglicht durch die Teilnahme am dreifachen Amt Christi (Dienst des Lehrens, des Heiligens und des Leitens). Alle Dienste und Ämter sind in das Gemeinwohl der Kirche einbezogen. Das geistliche Amt trägt davon gemäß LG 27 (AA 24) besondere Verantwortung.

In Entsprechung zu den Konzilsdokumenten, insbesondere zu *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*, machen die deutschen Bischöfe für die gegenwärtige Situation deutlich, „dass sich die Gestalt der kirchlichen Sendung unter der Führung des Geistes erneuern muß, damit in einer rasch sich verändernden Welt das Evangelium zeitgemäß bezeugt werden kann“^{xxviii}. Für die Laien im pastoralen Dienst ist die dort begonnene Neubestimmung bezüglich ihrer Stellung und Funktion im Volk Gottes richtungweisend. Auf Grund ihrer qualifizierten Ausbildung bezeichnen sie die Bischöfe als „wichtige Träger der kirchlichen Sendung in unserem Land“^{xxix}.

In der Folge des Konzils sind eine Reihe von Dokumenten zu den neuen pastoralen Berufen erschienen, von denen ich nur einige nennen kann: Die Gemeinsame Synode hat 1975 den Beschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ vorgelegt. Es folgte 1977 die „Ordnung der pastoralen Dienste“. Es entstanden Rahmenrichtlinien für die verschiedenen kirchlichen Berufe, wie die Rahmenstatuten und -ordnungen für die Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und -referenten im Jahr 1987, die Rahmenordnung für die Priesterbildung im Jahr 1988, sowie die Rahmenordnung für Ständige Diakone im Jahr 1994^{xxx}. Doch noch immer sorgen eine Reihe offener und strittiger Fragen dafür, dass Status und Profil insbesondere der neuen Berufe nicht hinreichend geklärt sind. Im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz wird der Begriff *Laientheologe* bzw. *-theologin* gleichermaßen für Gemeindeferentinnen und Pastoralreferentinnen verwendet. Allerdings gibt es zwischen der geschichtlichen Entwicklung dieser Berufe wie auch in deren Ausbildungsgängen erhebliche Unterschiede. Im Folgenden beziehe ich mich hauptsächlich auf die Situation von Pastoralreferenten und -referentinnen^{xxxi}.

4.2.1.1 Phasen

Mit dem Jahr 1969 beginnt ein neues Kapitel hauptamtlicher Laintätigkeit im Dienst der Kirche. Als Umsetzung der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils bekommen Laien nun auch den Auftrag, in der Gemeindeseelsorge mitzuwirken. Für die Entwicklung des Berufs PastoralreferentIn in Deutschland lassen sich vier Phasen unterscheiden^{xxxii}.

^{xxvii} K. Lehmann: Orientierung an den Anfängen und Blick in die Zukunft. Thesen zur theologischen Fundierung, in: Mainzer Perspektiven 12, Horizonte überschreiten. 25 Jahre Pastoralreferentinnen und -referenten im Bistum Mainz, Mainz 1998, 178.

^{xxviii} Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.): Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde, Bonn 1995, 7.

^{xxix} Ebd. 8.

^{xxx} Vgl. Sekretariat der deutschen Bischöfe: Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde, Bonn 1995, 10ff.

^{xxxi} Zur Auseinandersetzung mit dem Beruf GemeindeferentIn verweise ich auf J. Hochstaffl: Von Beruf Gemeindeferent. Aufnahme eines Bestandes. Perspektive einer Zukunft, Paderborn 1985 u. Margarete Ruckmich Haus (Fachakademie zur Ausbildung von Gemeindeferentinnen und Referenten): Dokumentation: 70 Jahre Seminausbildung Freiburg 1928-1998, Freiburg 1998.

^{xxxii} Vgl. auch zum Folgenden G. Köhl: Der Beruf des Pastoralreferenten: Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf, Freiburg Schweiz 1987, 216f. In jüngster Zeit hat Georg Köhl sein ursprüngliches Schema abgewandelt. Das neue Schema bietet

(1.) Zwischen Pragmatik und Innovation (1969 bis 1974)

Als erste Diözesen setzen die Bistümer München, Rottenburg, Limburg, Würzburg und Speyer Lientheologen in der Gemeindepastoral ein. Deren Aufgabenbereiche lagen in demjenigen Teil der Gemeindegeseelsorge, der nicht die sakramentale Weihe zur Voraussetzung hat. Zunächst ist auch nur an den Einsatz von Männern gedacht. Vereinzelt werden auch übergemeindlich spezielle Schwerpunkte gesetzt. Insbesondere im Bistum Limburg überlegt man, Pastoralreferenten als „Bezugspersonen von Gemeinden ohne Pfarrer am Ort einzusetzen“^{xxxiii}. Eine andere Gruppe von Diözesen, bestehend aus Aachen, Münster, Trier, Paderborn und Essen setzte Pastoralreferenten bevorzugt in den neu geschaffenen Pfarrverbänden ein. Als deren Aufgaben sind Religionsunterricht; Gemeindekatechese; Jugend-, Eltern-, Familien- und Altenarbeit vorgesehen. All diese Arbeiten können sowohl auf Gemeindeebene wie auch überpfarrlich organisiert werden. Im Jahr 1973 wird im Bistum Rottenburg-Stuttgart erstmals eine Zweite Dienstprüfung durchgeführt, an der sechs Männer und eine Frau teilnehmen.

2. Stabilisierung und Differenzierung (1975-1981)

Diese ersten Jahre der Tätigkeit von Laien im pastoralen Dienst wurden im Anschluss an die Gemeinsame Synode und den nachfolgenden Überlegungen bald seitens der Deutschen Bischöfe ausgewertet. Dahinter stand die Absicht, die Entwicklung dieses neuen Berufes bundeseinheitlich weiter zu entwickeln. Entscheidende Impulse dafür finden sich im Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“, sowie in der „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“^{xxxiv}. Durch die Synode werden die bisherigen Erfahrungen beider Gruppen von Diözesen bestätigt, wenn sie erklärt: „Einsatzfelder für Laien im hauptberuflichen pastoralen Dienst liegen außer in bestimmten Sach- und Teilbereichen der pastoralen Gemeindegemeinschaft auch auf der Ebene des Dekanats, der Region und der Diözese“^{xxxv}. Dort sollen sie zum Aufbau lebendiger Gemeinden beitragen, indem sie Gruppen und Basisgemeinschaften aufbauen und begleiten.

In der Folge beginnt eine dritte Gruppe von Diözesen mit der Anstellung von Lientheologen, sowohl auf Pfarreiebene, wie auch auf Pfarrverbandsebene. Dazu zählen nun die Bistümer Augsburg, Bamberg, Freiburg, Fulda, Köln, Mainz und Passau.

Wegweisend ist die 1977 verabschiedete *Ordnung der pastoralen Dienste*. Darin wird der Beruf des Pastoralreferenten „als Laidienst verstanden, der nicht der Weihe, sondern eines Dienstvertrages und für bestimmte Aufgaben der >Missio canonica< bedarf“^{xxxvi}. Auf Grund von Taufe und Firmung, sowie aufgrund der Beauftragung durch den Bischof üben sie in bestimmten Sachgebieten ihren Beruf aus. Diese Ordnung hatte unterschiedliche Reaktionen zur Folge. Die grundsätzliche Zustimmung zu diesem Beruf wurde zwar positiv gewertet; es wurde aber die unzureichende Beteiligung von MentorInnen und LientheologInnen an der Abfassung des Papiers bemängelt. Negative Reaktionen

hier die Grundlage. Vgl. G. Köhl: Entstehung und Entwicklung des Berufes >Pastoralreferent/in< in den deutschen Ortskirchen - Ein Beitrag zur Geschichte der pastoralen Berufe, in: C. Olbrich/R.M.W. Stammberger (Hg.): PastoralreferentInnen - unverzichtbar für die Kirche. Und sie bewegen sie doch, Freiburg i.Br. 2000, 52,75, hier: 62ff.

^{xxxiii} A. Loretan: Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/ -assistentin; Pastoralreferent/ -referentin, Freiburg Schweiz 1994, 44.

^{xxxiv} Vgl. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 597ff und 688ff.

^{xxxv} Ebd. 3.3.1.

^{xxxvi} G. Köhl: Entstehung und Entwicklung des Berufes >Pastoralreferent/in< in den deutschen Ortskirchen - Ein Beitrag zur Geschichte der pastoralen Berufe, in: C. Olbrich/R.M.W. Stammberger (Hg.): PastoralreferentInnen - unverzichtbar für die Kirche. Und sie bewegen sie doch, Freiburg i. Br. 2000, 65.

galten auch der ängstlichen und übertrieben erscheinenden Abgrenzung gegenüber dem Amt des Priesters. Im neuen Kirchenrecht von 1983 wird der Beruf als ortskirchliches Kirchenamt bestimmt (can. 145 § 1), weil er „auf Dauer eingerichtet, durch die zuständige kirchliche Autorität übertragen wird und eine qualifizierte Teilnahme an der kirchlichen Sendung beinhaltet“^{xxxvii}. Die kirchenrechtlichen und ekklesiologischen Auseinandersetzungen trugen maßgeblich zur Stabilisierung des Berufes und seines Profils bei^{xxxviii}.

1978 wird das *Rahmenstatut und die Rahmenordnung für Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung* verabschiedet. Die Bischöfe stellen dort heraus, dass in den neuen pastoralen Berufen „keine innere Hinordnung auf die Diakonen- oder die Priesterweihe“^{xxxix} bestehe. Deshalb verlangt dieser hauptberufliche Dienst auch keine Weihe, sondern einen Dienstvertrag. Unverkennbar steht hinter dieser Bestimmung auch „das Problem der Abgrenzung gegenüber dem priesterlichen Dienst« in seiner ganzen »Schärfe«“^{xl}. Auf Grund von Taufe und Firmung und auf Grund der Beauftragung durch den Bischof üben Laien ihren pastoralen Dienst aus. Sie sind dafür in bestimmten Sachgebieten eingesetzt, die in einer Stellenbeschreibung festgehalten werden sollen. Neben menschlichen, religiösen, kirchlichen und ausbildungsspezifischen Voraussetzungen formulieren die *Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst* besondere Anforderungen, die insbesondere das Leben in Ehe und Familie betreffen. Waren im Jahr 1979 erst 284 Pastoralreferenten und -referentinnen in den Diözesen fest angestellt, erhebt die Bischofskonferenz schon acht Jahre später einen Bedarf von knapp 1500 Planstellen in der unmittelbaren Gemeindegeseelsorge, sowie weitere 500 Stellen in speziellen pastoralen Diensten.

Gesamtkirchliche Anerkennung findet der Beruf beim Deutschlandbesuch von Papst Johannes Paul II. Im Jahr 1980. In seiner Ansprache im Dom zu Fulda wendet er sich ausdrücklich an die Berufsgruppe der Gemeinde- und pastoralreferentinnen und -referenten mit den Worten:

„An Euch, liebe Mitarbeiter in der Pastoral, will ich mich nun eigens wenden. Verglichen mit den Hauptberuflichen in anderen kirchlichen Aufgaben seid Ihr zwar klein an der Zahl, doch Euer Dienst hat unter allen Laiendiensten einen besonderen Rang. Denn er hilft beim Aufbau der Gemeinden, bei der Bezeugung des Evangeliums in den verschiedenen Gruppen der Gemeinde und in den verschiedenen Lebenssituationen, bei der Hinführung der Fernstehenden zur Kirche, bei der Formung ehrenamtlicher Mitarbeiter. Der Aufbruch im Engagement der Laien für den Heildienst an anderen Menschen straft alle Pessimisten Lügen. Wie viele junge Leute sind doch bereit, diesen Dienst anzutreten! Niemand, der das bedenkt, sollte behaupten, das Evangelium hätte seine Anziehungskraft verloren“^{xli}.

3. Zwischen Stabilisierung und Verunsicherung (1982-1987)

Im Zuge weiterer Professionalisierung entwickeln sich Interessenvertretungen (1982 in München); Konferenzen der Mentorinnen und Mentoren (seit Ende der 60er Jahre) und es werden vielerorts Hauptamtliche mit der Ausbildungsleitung betraut, um in den Bewerberkreisen Angebote zur

^{xxxvii} Ebd. Unter Verweis auf H. Schocha: Die Seelsorgeberufe der Pastoral- und Gemeindeferenten, in: Trierer Theologische Zeitschrift 89 (1980) 1-34.

^{xxxviii} Gleichwohl blieb deren dogmatische Bewertung umstritten.

^{xxxix} Die Deutschen Bischöfe: Zur Ordnung der pastoralen Dienste, Bonn 1977, 25.

^{xl} K. Forster: Zur gegenwärtigen Situation der pastoralen Dienste, hier zit. nach G. Bausenhart: Die Utopie der PastoralreferentInnen - Zur theologischen Ortsbestimmung dieses Berufes in: C. Olbrich/R.M.W. Stammberger (Hg.): PastoralreferentInnen - unverzichtbar für die Kirche, 82.

^{xli} Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 25, Hrsg. von: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 136-144. Hier zit. nach G. Köhl: Entstehung und Entwicklung des Berufes >Pastoralreferent/in< in den deutschen Ortskirchen - Ein Beitrag zur Geschichte der pastoralen Berufe, in: C. Olbrich/R.M.W. Stammberger (Hg.): PastoralreferentInnen - unverzichtbar für die Kirche. Und sie bewegen sie doch, Freiburg i. Br. 2000, 66.

Berufsvorbereitung anzubieten, sowie die Motivation von Bewerberinnen und Bewerbern zu prüfen. Die große Zahl von Bewerbungen führt aber bald zu einer restriktiven Politik in den Bistümern. 1985 beschäftigen sich die deutschen Bischöfe bei einem eigenen Studientag mit den schlechten Berufsaussichten für Laientheologen. Einzelne Bistümer werden dabei aufgefordert, ihre Einsatzkonzepte zu überprüfen und mittelfristige Personalplanungen transparent zu machen. Zur Verunsicherung tragen Äußerungen aus den Bistümern Augsburg, Fulda und Regensburg bei. In den dortigen Amtsblättern wird Laientheologinnen und -theologen untersagt, den Titel „SeelsorgerIn“ zu führen, was in anderen Diözesen längst gängige Praxis ist.

Aus dogmatischer Perspektive charakterisiert Guido Bausenhardt den Beruf PastoralreferentIn nun als institutionalisierten Dienst, der gleichermaßen amtlicher Dienst und Charisma ist^{xlii}.

4. Zwischen Professionalisierung und Restauration (seit 1988-2000).

Albert Baumann bezeichnet diese Phase als „Phase der strukturellen Zukunftssicherung und inhaltlichen Profilierung des Berufes“^{xliii}. Damit sind wesentliche Aspekte umschrieben. PastoralreferentInnen und sind heute in nahezu allen deutschen Bistümern, in Österreich, in der deutschsprachigen Schweiz, in den Niederlanden (hier als „pastorale werker“ bezeichnet), sowie im flämischsprachigen Teil Belgiens anzutreffen. Mit dem Rahmenstatut und der Rahmenordnung von 1987 kamen die Grundsatzdebatten zwar zu einem gewissen Endpunkt. Trotzdem bleiben Fragen offen. In jüngster Zeit bilden sich in mehreren Diözesen Arbeitsgruppen, um berufliche Leitbilder zu erstellen, die sowohl der Identitätsbildung als auch der Abgrenzung von anderen Berufen der Kirche dienen sollen.

4.2.2 Zur Statistik: Beschäftigungssituation in den Bistümern

--- Folien ---

4.2.3 Zum Berufsbild: Ein Erfahrungsbericht

Claudia Intraschak: Meine berufliche Identität im Alltag, in: Lebendige Seelsorge 42 (1991) H.6: Die Vielfalt der pastoralen Dienste, 359-361.

Literaturverzeichnis

^{xlii} G. Bausenhardt: Das Amt in der Kirche. Eine not-wendige Neubestimmung, Freiburg 1999.

^{xliii} In Ergänzung zum ursprünglichen Phasenmodell von Köhl ergänzt A. Baumann eine fünfte Phase. Vgl. A. Baumann: ... und wie es weiterging. Geschichte 1973 bis heute, in: Bischöfliches Ordinariat Mainz (Hg.): Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 12 (Horizonte überschreiten. 25 Jahre Pastoralreferentinnen und -referenten im Bistum Mainz, Mainz 1998, 23.

5 Das Ehrenamt in der Gemeinde

Mit diesem Thema sind wir im Rahmen unserer Vorlesungsreihe ganz aktuell. Denn das Jahr 2001 ist von den Vereinten Nationen zum „Internationalen Jahr der Freiwilligen“ (International Year of Volunteers) ausgerufen worden. An dieser Initiative beteiligen sich weltweit 123 Länder, dazu gehört auch die Bundesrepublik Deutschland.

Bereits in den letzten Jahren ist das Thema „Ehrenamt“ in der Öffentlichkeit en vogue. Unterstützt von den Medien bemühen sich viele Organisationen darum, die ehrenamtliche Mitarbeit aus ihrem Schattendasein herauszuholen. „Macht unsichtbare Arbeit sichtbar“ mit diesem Slogan werben elf Organisationen, darunter auch der Katholische Deutsche Frauenbund, für die unverzichtbare Bedeutung des Ehrenamtes. Parteien und ihre Politiker heben den sozialen und wirtschaftlichen Stellenwert des Ehrenamtes für unsere Gesellschaft hervor. So schreibt beispielsweise Christine Bergmann als Bundesministerin für Familie, Senioren, Frauen und Jugend: „freiwilliges oder ehrenamtliches Engagement ist unverzichtbar für eine lebendige Demokratie und den sozialen Zusammenhalt in unserer Gesellschaft. Unschätzbare soziale, politische und auch wirtschaftliche Werte verdanken wir den knapp 22 Millionen Freiwilligen in Deutschland. Dennoch wird ihre Bedeutung häufig unterschätzt; auch, weil dieser unbezahlte und unbezahlbare Einsatz oft unsichtbar bleibt.“^{xliv}

Die Würdigung des Ehrenamtes ist zumindest ebenso deutlich in kirchlichen Kreisen zu hören. Hier fehlt es nicht an kirchlichen Verlautbarungen^{xlv}, empirischen Untersuchungen^{xlvi}, Leitlinien^{xlvii}, und Impulspapieren^{xlviii}. Mit Blick auf die kirchlichen Verlautbarungen geht es zunächst in der Frage nach dem Ehrenamt in der Kirche um eine ekklesiologische Standortbestimmung.

5.1 Ekklesiologische Standortbestimmung^{xlix}

Für die Frage nach dem Ehrenamt in der Gemeinde kommt dem Zweiten Vatikanischen Konzil basale Bedeutung zu. Denn dieses Konzil hat durch das Leitbild der Kirche als Volk Gottes mit den damit getroffenen dogmatischen und pastoralen Grundsätzen entscheidende Weichen gestellt, so dass gilt: „Die Basis der Lösung kirchlicher Probleme nach dem Konzil ist das Konzil.“^{ci}

Das Zweite Vatikanische Konzil kann zurückblickend als ein „ekklesiologisches Konzil“ (P. Krämer) bezeichnet werden. Denn es zählt zu den zentralen Anliegen dieses Konzils, dem Menschen ein zeitgemäßes Bild vom Wesen der Kirche zu vermitteln. Für die Wesensbestimmung der Kirche greifen die Konzilsdokumente immer wieder auf Bildbegriffe zurück. Zwei Bildbegriffe werden bevorzugt hervorgehoben: Die Kirche als Leib Christi und Kirche als Volk Gottes. Als umfassender und allgemeiner gilt dabei der Begriff „Volk Gottes“, denn mit diesem bereits im Alten Testament verankerten Bildbegriff kommt die heilsgeschichtliche Kontinuität, die zwischen dem Alten und Neuen Bund besteht, zum Ausdruck.

5.1.1 Kirche als Volk Gottes

Die Erneuerung des Volk-Gottes-Gedankens für die Wesensbeschreibung der Kirche zählt zu den bedeutendsten Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils. Für die Wesensbestimmung der

^{xliv} C. Bergmann, in: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend: Ehrenamtliches und bürgerschaftliches Engagement in unserer Gesellschaft, Köln 2001, 3.

^{xlv} Beispielsweise das Wort von Erzbischof Karl Braun, Ehrenamt - ein Lebensnerv der Kirche vom 11. Oktober 1998, Bamberg.

^{xlvi} Sekretariat des Erzbischofs (Hg.): Ehrenamtliches Engagement in den Pfarrgemeinden der Erzdiözese Bamberg. Ein Forschungsprojekt des Lehrstuhls Andragogik, Bamberg 1998. Weiterhin: Arbeitsgemeinschaft Caritas der Gemeinde in der Diözese Limburg (Hg.): Ergebnisse der Befragung von Gemeinden und Einrichtungen 1998/1999, Limburg 2000.

^{xlvii} Seelsorgereferat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ehrenamtliche Tätigkeit in Kirche und Gemeinde. Leitfaden für die Diözese Rottenburg-Stuttgart, in: Konzepte 2/1997.

^{xlviii} Erzbischöfliches Ordinariat München (Hg.): Ehrenamtliche in der Kirche. Votum und Impulspapier des Pastoralen Forums zur Diskussion in Pfarrgemeinden und Verbänden, München 1995. Weiterhin: Arbeitsgruppe Ehrenamt (Hg.): Ehrenamt im Bistum Mainz, Mainz 1999.

^{xlix} J. Eckart, Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral, St. Ottilien 1998, 70-84.

ⁱ E. Klinger, Das Amt des Laien in der Kirche, in: E. Klinger (Hg.), Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg 1987, 67- 85, 67.

Kirche wird demgemäß eben nicht die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien als Ausgangspunkt gesetzt, sondern Ausgangspunkt für diese Ekklesiologie ist die fundamentale Gleichheit aller Getauften. Die Lehre von der Kirche als Volk Gottes ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein „Fundamentalprinzip“^{li}. Es besagt, dass vor einer Zweiteilung der Kirche in Kleriker und Laien die Gesamtheit der Kirchenglieder gleichgestellt sind, indem allen die gleichen grundlegenden Rechte und Pflichten zuerkannt werden. Die Aufgabe der Laien wie auch der geweihten Amtsträger besteht darin, auf ihre Weise (*suo modo*) und zu ihrem Teil (*pro parte sua*) am gemeinsamen Aufbau des Gottesvolkes mitzuarbeiten. Dieses Fundamentalprinzip, das die Gleichheit aller Getauften postuliert, positioniert damit die Hierarchie nicht länger über den Gläubigen, sondern integriert die Kleriker in das Volk Gottes. Kirche als Volk Gottes ist somit nach der Lehre des Konzils Gemeinschaft und Einheit in der bestehenden Vielfalt. So ist die Kirche nicht länger als eine „Ständegesellschaft“ zu denken, sondern durch die Wesensbeschreibung der Kirche als Volk Gottes wird in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils der Gemeinschaftscharakter der Kirche und die gemeinsame Verantwortung aller Getauften am Aufbau der Kirche - was gerade auch im kirchlichen Ehrenamt seinen Ausdruck findet - begründet. Dies galt es in diesem Abschnitt aufzuzeigen. Weiter ist nun zu fragen, welchen ekklesiologischen Standort der Laie nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils einnimmt.

5.1.2 Berufung und Sendung der Laien zu dem *einen* Apostolat der Kirche^{lii}

Die Kirchenkonstitution knüpft in ihrem vierten Kapitel über die Laien gleich zu Beginn an das zweite Kapitel mit seiner Lehre über das Volk Gottes an, in dem sie erklärt, dass die Aussagen über das Volk Gottes sich „in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker“ (LG 30) richten. Damit hebt das Konzil vor einer noch so bedeutsamen Unterscheidung das Eingebundensein aller in das Volk Gottes nochmals hervor. Bereits in dieser ersten Reprise auf den Volk-Gottes-Begriff im 4. Kapitel der Kirchenkonstitution wird erkenntlich, dass die Lehre des II. Vatikanums über den Laien im 2. Kapitel über das Volk Gottes verwurzelt ist. So bemüht sich das Konzil um eine sachlich positive Umschreibung der Laien als Gläubige, Getaufte und Gefirmte, die durch Christus selber Anteil haben an der Sendung der Kirche: „Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt die Christgläubigen, die durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volks in der Kirche und in der Welt ausüben.“ (LG 31) Die Stellung des Laien in der Kirche basiert somit nicht auf der Teilhabe an den Ämtern der Hierarchie, sondern wird originär durch das dreifache Amt Christi zur Teilnahme an der Sendung der Kirche begründet.

Die vom Konzil grundlegende Sprachregel, nach der die Laien auf ihre Weise (*suo modo*) am dreifachen Amte Christi teilhaben und zu ihrem Teil (*pro parte sua*) die Sendung der Kirche ausüben, gilt als die „Magna Charta der Laien“, denn so folgert K. Mörsdorf: „Das Dekret über das Laienapostolat richtet sich über alle Differenzierungen hinweg, die es im einzelnen anbringt, immer wieder an diesem Satze aus und gibt unmissverständlich zu verstehen, daß alle Glieder des neuen Gottesvolkes, je in ihrer Weise, aber stets in der Einheit des Gottesvolkes, die Sendung des Herrn mittragen.“ Vor allen möglichen Unterschieden, die zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Volk

^{li} „Es gibt eine Reihe von Fundamentalprinzipien, die schon vor ihrer Konkretisierung anwendbar sind, weil es sich bei ihnen nicht um Zielvorstellungen handelt, sondern um Entscheidungen, durch welche eine anstehende und für das Leben der Kirche hoch bedeutsame Frage beantwortet und damit eindeutig die Position bestimmt ist, hinter welche die Kirche nicht zurück kann und will.“ H. Schmitz, *Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht*, Freiburg 1979, 17.

^{lii} Maßgeblich für die Theologie des Laikates nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind das 4. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche und das Dekret über das Apostolat der Laien („*Apostolicam actuositatem*“). Die hier gewählte Überschrift kann als ein Kernsatz verstanden werden, der den Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils zusammenfaßt: Auch Laien gehören zur Kirche, sind Kirche und nehmen an der Sendung der Kirche teil. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland führte diesen Ansatz konsequent weiter, was auch in der Überschrift des Synodenbeschlusses „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ deutlich zum Ausdruck gebracht wird. Der Synode gelingt es dabei, im Sinne der Forderung von Alfons Weiser ganz auf die Bezeichnung „Laie“ zu verzichten. Vgl. A. Weiser, „Laien“ in der Kirche, in: A. Weiser, *Studien zu Christsein und Kirche*, 321-351 (zit.: A. Weiser, „Laien“).

Gottes existieren, steht die Verbundenheit durch die Taufe. Mit der daran anschließenden Charakterisierung „Den Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise eigen“ handelt es sich in der Kirchenkonstitution (LG 31) nicht um eine „ontologische“ Begriffsbestimmung, sondern dies ist „ausdrücklich eine praktisch-deskriptive 'Ad-hoc-Definition'^{liii}. Ersichtlich wird das auch gleich einleitend in Artikel 31 LG durch das dort verwandte „hic“^{liv}. Das Konzilsdokument beabsichtigt damit also keine dogmatische Wesensbeschreibung des Laien, sondern es bietet vielmehr eine empirische Situationsbeschreibung, die eher die tatsächlichen Lebensumstände im Blick hat, in welcher sich der größte Teil der christlichen Laien befindet. Damit setzt das Konzilsdokument ermutigende und zukunftsweisende Impulse, denn Berufung und Sendung lassen sich nicht auf einen besonderen Stand in der Kirche eingrenzen, sondern der Ruf zur Evangelisierung und Heiligung ergeht an alle unabhängig von den jeweiligen Lebensbereichen und Lebensweisen. Das Zweite Vatikanische Konzil bemüht sich also in der Kirchenkonstitution darum, die im Laufe der Kirchengeschichte übliche Charakterisierung des Laien als Nicht-Amtsträger bzw. Nicht-Ordensmitglied zu überwinden. Das vierte Kapitel von *Lumen Gentium* beinhaltet bereits die grundlegenden Aussagen über den Laien, es ist nach K. Mörsdorf das „Grundgesetz“ für das Apostolat der Laien.

Wenn auch der Weltauftrag den Laien in besonderer Weise eigen ist (LG 31; AA 2), so beschränkt sich das Apostolat der Laien nicht nur auf die Welt, sondern die Laien üben ihr vielfältiges Apostolat in der Kirche und in der Welt aus. Wenn dabei sowohl die Kirchenkonstitution als auch das Dekret über das Laienapostolat zwischen dem hierarchischen Apostolat und dem Laienapostolat unterscheidet, so kann nach K. Mörsdorf es dennoch „nicht zweifelhaft sein, dass das Konzil im Grunde nur ein Apostolat, das Apostolat der Kirche kennt, an dem alle Glieder der Kirche, Kleriker wie Laien beteiligt sind. Dabei haben die Kleriker und die Laien nicht ein je eigenes Arbeitsfeld, wie es die Unterscheidung zwischen hierarchischem Apostolat und Laienapostolat anzudeuten scheint, sondern beide sind zu einträchtiger Zusammenarbeit in dem einen Weinberg des Herrn berufen.“^{liv} Spezifizierende Differenzen, die hinsichtlich des apostolischen Wirkens zwischen Amtsträgern und Laien bestehen, implizieren keine Trennung, sondern basieren auf der Zuordnung des gemeinsamen und besonderen Priestertums und sind somit auf eine Einheit der Christgläubigen in ihrem Sein und Wirken als Volk Gottes hingebunden. Diese Einheit im Wirken des Gottesvolkes kommt in den Konzilstexten immer wieder zur Sprache.

Damit erklärt das Konzil, dass alle durch Taufe und Firmung Subjekte und aktive Träger des Volkes Gottes, der Kirche und ihrer Sendung selbst sind (vgl. LG 33). In den Konzilsdokumenten kommt von dieser positiven Grundausrichtung her immer wieder das Bemühen zum Ausdruck, auch dem Begriff „Laie“ trotz der kirchengeschichtlich und auch alltagssprachlich negativen Konnotation eine positive Bedeutung zu verleihen. Um das gemeinsam Verbindende unmissverständlich hervorzuheben, sollte dabei allerdings auf den Begriff „Laie“ ganz verzichtet werden. Dafür sprechen, wie Alfons Weiser^{lvi} aufzeigt, recht unterschiedliche Gründe: Zunächst verbinden sich mit dieser Bezeichnung negative Assoziationen wie Nicht-Fachmann oder gar In-Kompetenz. Im kirchlichen Sprachgebrauch findet dies seine Entsprechung, insofern mit Laie der Nicht-Amtsträger gemeint ist. Diese Abgrenzung der Laien gegenüber dem Klerus setzte sich spätestens seit dem 3. Jahrhundert immer mehr durch und gipfelte schließlich sogar in Erklärungen der erbittertesten Feindschaft. Der Laie wurde immer mehr zum „Kirchenglied zweiter Ordnung“, was sich bis heute noch auswirkt. Auch aus biblischer Sicht sollte auf den Begriff „Laie“ verzichtet werden, da sowohl die Septuaginta als auch das Neue Testament das von *laós* abgeleitete Adjektiv *laikós* nicht verwenden. Wo im Bezug auf die Christen von *laós* die Rede ist, sind alle in ihrer Gesamtheit gemeint und nicht ein Stand in der Kirche. Dem Neuen Testament ist also eine Aufteilung der Kirche in Stände fremd. Statt dessen erhält der

^{liii} Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu den Lineamenta für die Bischofssynode 1987, 8. Vgl. K. Mörsdorf, Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche, in: K. Siepen (Hg.) u.a., *Ecclesia et Ius*, 106: „Bei dieser Charakterisierung fällt auf, dass den Laien lediglich eine weltliche Bestimmung zugeschrieben wird und nichts darüber verlautet, daß sie an dem *dreifachen Amte Christi* teilhaben und die Sendung des ganzen christlichen Volkes *in Kirche und Welt* mittragen. Die gegebene Charakterisierung ist, weil sie die theologische Grundaussage nicht in Frage stellen will, als soziologische, aber nicht als theologische Aussage über den Laien zu verstehen.“

^{liv} LG 31: „Unter der Bezeichnung Laien sind hier (Hervorhebung J.E.) alle Christgläubigen verstanden...“

^{lv} K. Mörsdorf, *Volk Gottes*, 109.

^{lvi} Vgl. A. Weiser, „Laien“, 321-351.

Communio-Gedanke eine zentrale Bedeutung. Deutlich wird dies z.B. in dem Verständnis von Gemeinde als Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern. Mit dieser ekklesiologischen Wesenbestimmung verbindet sich eine neue Praxis des Miteinanders. Die der Gemeinde angehören begegnen sich als Bruder und Schwester. Dabei kommt das Neue Testament ohne den Begriff „Laie“ aus. Statt dessen finden sich positive Bezeichnungen wie Brüder und Schwestern, berufene Heilige (1 Kor 1,2) oder Christen (Apg 11,26; 26,28; 1 Petr 4,16). Charakteristisch dabei ist, dass die verschiedenen Charismen, Dienste und Ämter im Bezugsfeld des gemeindlichen Miteinanders und vom Grundgedanken der Communio verstanden werden. Dabei besitzt die Verantwortung aller am Aufbau der Gemeinde, wie Alfons Weiser aufzeigt, zentrale Bedeutung.

Zusammenfassend ist festzustellen: Verwurzelt in der Volk-Gottes-Theologie basiert die Stellung des Laien in der Kirche, der betraut ist mit dem dreifachen Amt Christi, auf einer grundlegenden Gleichheit aller Glieder. Diese fundamentale Gleichheit begründet und trägt die Berufung aller zu dem *einen* Apostolat der Kirche.

5.2 Das Ehrenamt in der Gemeinde

Dieser Abschnitt behandelt das Ehrenamt in der Gemeinde. Zuvor ist allerdings noch zu klären, was mit dem Begriff des Ehrenamtes gemeint ist.

5.2.1 Zum Begriff des Ehrenamtes

Mit einer historischen Skizze^{lvii} zum Wandel des sozialen Ehrenamtes erfolgt eine erste begriffliche Annäherung.

Ein wichtiges Datum für die Konstituierung des Ehrenamtes als öffentlich-rechtlicher Organisationsform ist mit der „Preußischen Städteordnung“ von 1808 gegeben. Sie beabsichtigte eine besänftigende Integration des erstarkenden Bürgertums in den absolutistischen Staat, indem sie den Bürgern ermöglichte, bestimmte Belange ihrer lokalen Verwaltung selbst zu regeln. Das dadurch institutionalisierte bürgerliche Ehrenamt war tatsächlich ein „Ehrenamt“: verstanden als Ausübung öffentlicher Gewalt (Amt), verbunden mit gesellschaftlicher Etablierung (Ehre) - was unter damaligen Verhältnissen freilich bedeutete, daß es ausschließlich männlich besetzt war. Bereitet war damit der Boden für die Bildung des sozialen Ehrenamtes nach dem Muster des sogenannten „Elberfelder Systems“. Bereits die Hamburger Armenordnung von 1788 sah die Einteilung der Gemeinden und Städte in Bezirke vor, in denen Ehrenamtliche Aufgaben der Armenfürsorge übernahmen. Ähnlich angelegt war die Armenordnung der Stadt Elberfeld von 1853. Sie organisierte die Armenfürsorge in der Form des öffentlich-rechtlichen Ehrenamtes als Teil der kommunalen Verwaltung. Ehrenamtliche Armenpfleger betreuten in dem ihnen jeweils zugewiesenen Bezirk bis zu vier Familien bzw. Personen. Ziel dieses Systems war - neben der sozialen Befriedung - sowohl die Ausrichtung der Hilfe am konkreten Fall als auch die sparsame Verwendung der Finanzmittel. Als Ursprung des Ehrenamtes läßt sich somit die auf die Lokalgemeinschaft bezogene Selbstverwaltung ausmachen.

Sehr schnell kam jedoch das Ehrenamt in den Sog der Verberuflichung sozialer Arbeit. Gesellschaftlicher Hintergrund dafür ist zum einen das durch Industrialisierung und Verstädterung bedingte Anwachsen der sozialbenachteiligten Schichten, zum anderen aber auch das Emanzipations- und Aufstiegsinteresse neuer gesellschaftlicher Mittelschicht. Um die Unterschichten in die bürgerliche Gesellschaft zu integrieren, betrieb die kommunale Sozialpolitik einen Ausbau der sozialen Leistungen sowie deren Professionalisierung. Die Sozialarbeit als solche wurde dabei zu einer Domäne der bürgerlichen Frauenbewegung. Mit dem Ziel der Emanzipation und der gesellschaftlichen Anerkennung drängten Frauen in den sich ausdifferenzierenden Bereich der sozialen Fürsorge, für den sie sich - nach überkommenem Schema - aufgrund ihrer gefühlsbetonten, mütterlichen Ausrichtung als prädestiniert erachteten. Daß die Tätigkeit gebunden war an spezifische Fachkenntnisse, wissenschaftliche Fundierung und Kompetenzansprüche, ermöglichte die monopolartige Etablierung dieses neuen weiblich geprägten Bereichs der sozialen Arbeit neben dem alten männlich dominierten Ehrenamt. Zu einer Verdrängung des Ehrenamtes aus der öffentlichen sozialen Arbeit kam es, als in der „Familienfürsorge“ der Weimarer Zeit neben den ehrenamtlichen Armenpflegern auch berufliche Fürsorgerinnen die Betreuung in den Armenbezirken übernahmen. Die dabei vorgenommene Schichtenunterscheidung, erwies sich als entscheidender Faktor der Marginalisierung des Ehrenamtes: Die professionelle Sozialarbeit galt überwiegend den Angehörigen der durch Krieg und Inflation in die Hilfsbedürftigkeit abgerutschten Mittelschicht: die ehrenamtliche Tätigkeit hingegen wurde der subproletarischen Armenschicht zugeordnet. Das Ehrenamt erfuhr also eine qualitative Abwertung als Unterschichtstätigkeit. Verbunden damit war eine grundlegende Veränderung der Ehrenamtlichkeit. Ihr Bezug zum örtlichen Gemeinwesen löste sich auf. Motiviert wurde das Ehrenamt nicht mehr durch die Aussicht auf mündige Selbstverwaltung, sondern durch die Einbindung in eine Wertegemeinschaft. Es verlagerte sich zunehmend in den weltanschaulich geprägten Sektor der Verbände und Bewegungen wie z.B. der kirchlichen Wohlfahrtsverbände oder der Arbeiterbewegung. So wurde das Ehrenamt zur unbezahlten, freiwilligen, privaten und - wohl weil die für die gesellschaftliche Männerrolle wichtige öffentliche Reputation entfiel - ausschließlich von Frauen getragenen sozialen Hilfstätigkeit. Es war also weder öffentlich zugeweiht noch relevant für gesellschaftliche Anerkennung, d.h. weder Amt noch Ehre.

Die weitere Entwicklung in jüngster Zeit läßt sich kennzeichnen als Übergang von der Verdrängung zur Renaissance des Ehrenamtes. Zunächst führte die quantitative Expansion und die qualitative Verfachlichung der sozialen Arbeit auch bei den Trägern der freien Wohlfahrtspflege - etwa in Form von Verrechtlichung, Bürokratisierung und Professionalisierung - zu einer Abwertung und politischen Verdrängung ehrenamtlicher Tätigkeiten. Es gab einen erhöhten Bedarf, die (anspruchsvollen) hauptamtlichen Aufgaben von den (nachrangigen) ehrenamtlichen Aufgaben abzugrenzen. Anlässe für ein Umdenken

^{lvii} H. Haslinger, Konkretion: Ehrenamt, in H. Hasslinger (Hg.): Praktische Theologie, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 313f.

waren dann - banalerweise - die in den 1970er Jahren einsetzende ökonomische Verknappung und die Kritik am expandierenden Wohlfahrtsstaat. Sie animierten zur Kostensenkung und damit zur Suche nach alternativen Ressourcen jenseits der bezahlten Arbeit. In diesem Zusammenhang ergab sich wieder die Chance zur Ausbildung eines differenzierten Profils des Ehrenamtes. Die Einsicht in die quantitativen Grenzen hauptamtlicher, professioneller Kräfte ermöglichte im Gegenzug die Wahrnehmung spezifischer Qualitäten, Chancen und Kompetenzen ehrenamtlicher Kräfte für bestimmte Aufgabenfelder (z.B. Flexibilität oder Lebensweltnähe). Ehrenamtliche und berufliche Tätigkeiten werden seither einander - zumindest theoretisch - nicht mehr in einem Konkurrenz-, sondern in einem Ergänzungsverhältnis zugeordnet, was freilich auch impliziert, daß eine umgekehrte Verdrängung der beruflichen durch ehrenamtliche Arbeit zu vermeiden ist.

In dieser historischen Skizze zeichnet sich ein mehrfacher Wandel des Ehrenamtes in dem umfassenden gesellschaftlichen Wandel ab. Die ursprüngliche Bedeutung in einem erstarkenden Bürgertum als bürgerliches Ehrenamt, das in der Ausübung einer öffentlichen Gewalt bestand, wich einer qualitativen Abwertung als Unterschichtstätigkeit. Auch im Übergang von der Verdrängung zur Renaissance des Ehrenamtes schwingen beim Begriff „Ehrenamt“ Assoziationen mit wie Aufopferungshaltung, geschlechtsrollenbedingte Dominanz der Frauen wie auch hierarchische Unterordnung.

Im öffentlichen Bereich bedeutet Ehrenamt ein Amt, das in der Regel aufgrund von Wahl oder Ernennung erfolgt, aber auf keiner festen Besoldung beruht. Normalerweise wird eine Unkostenerstattung gewährt. Das sind alle Mandatsträger, ehrenamtliche beigeordnete, Schiedsmänner und -frauen, um nur einige zu nennen. Es gibt Ehrenämter, die übernommen werden müssen, so die Funktion des Schöffen. Ehre heißt sprachetymologisch „mit Respekt begegnen“.

In der Postmoderne erhält das Ehrenamt neue Signaturen; es zeichnet sich durch folgende Merkmale aus.^{lviii}

1) **ein selbstgewähltes Engagement:** positive Zustimmung und aus eigener Motivation; nicht bloße Übernahme vordefinierter Aufgaben, sondern Mitentscheidung über die Aufgaben; persönliche Bereicherung und Weiterentwicklung;

2) **ein kompetentes Engagement:** Kompetenz der eigenen Betroffenheit, Lebensweltnähe, Kreativität, kritisches Bewusstsein; Anforderung einer ausreichenden Qualifikation für die Aufgabe; Recht auf Qualifizierung; in primärer Zuständigkeit (z.B. als Christ); nicht sekundäre Ableitung (Handlanger), nicht Ersatz von hauptamtlichen;

3) **ein unbezahltes Engagement:** frei von materiellen Abhängigkeiten und die damit verbundenen einengenden Bindungen; dient nicht der existenziellen Absicherung; ein Handeln jenseits der Logik des Geldes;

4) **ein strukturiertes Engagement:** nicht beliebig oder zufällig, sondern zielgerichtet und geplant; Einbindung in einen strukturellen Rahmen wie Gemeinde, Verband, Bewegung, Initiative; verbindliche Vereinbarungen über Dauer, Aufgabe, Kostenerstattung, Anforderungsprofil;

5) **öffentlich akzeptiertes Engagement:** kein rein privates Interesse, sondern besitzt öffentliche Relevanz für das Gemeinwesen; basiert auf der gesellschaftlichen Wertordnung; beinhaltet eine prinzipielle Wertschätzung der Tätigkeit;

6) **ein Engagement für andere:** keine reine Selbsthilfe oder Angehörigenhilfe; Ausrichtung am Gemeinwohl.

Der Ehrenamtsbericht der Landesregierung Rheinland-Pfalz nennt folgende sechs Merkmale, die das Ehrenamt auszeichnen: 1) Freiwilligkeit, 2) prinzipielle Unentgeltlichkeit (evtl. Kostenerstattung), 3) längerfristiges, wiederkehrendes oder aktionsbezogenes Engagement in einem bestimmten gesellschaftlichen Einsatzfeld, 4) direkte oder indirekte Einbindung an Organisationen, die Werte repräsentieren, 5) gesellschaftliche, öffentliche oder politische Bedeutung, 6) Solidarität und Hilfsbereitschaft als Grundhaltung.^{lix} Diese sechs Merkmale konturieren den Begriff „Ehrenamt“ „ehrenamtliche Tätigkeit“ und „ehrenamtliche Arbeit“. Im internationalen Rahmen spricht man in Anlehnung an den englischen Begriff vom „Volunteer“ (Freiwillige), gemeint sind damit die, die freiwillig und damit unbesoldet einen Dienst übernehmen. In dieser erweiterten Form wird „ehrenamtlich“ heute auch im allgemeinen Sprachgebrauch verwandt.

5.2.2 Statistische Erhebungen zum freiwilligen Engagement in der BRD

Wie stellt sich die Situation des Ehrenamtes in Deutschland im Blick auf die statistischen Erhebungen dar? Zur Beantwortung dieser Frage liegen Ergebnisse des Forschungsprojekt „Repräsentative Erhebung

^{lviii} Vgl. ebd. 316f.

^{lix} S. Ministerium des Innern und für Sport: Das Ehrenamt in Rheinland-Pfalz. Bericht der Landesregierung an den rheinland-pfälzischen Landtag, März 1998, 3f (www.wir-tun-was.de).

zum Ehrenamt“ vor, das das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) im Herbst 1998 in Auftrag gab.^{1x} Mit dieser Untersuchung galt es alle Formen ehrenamtlichen Engagements zu sichten. Für diesen „Freiwilligensurvey 1999“, so die Kurzbeschreibung, wurden rund 15.000 Bundesbürgerinnen und Bundesbürger in dem Zeitraum von Mai bis Juli 1999 befragt.

Ergebnisse des Forschungsprojektes^{1xi}

(1) Anzahl der freiwillig Engagierten

Jede/r dritte Bürger/in gehört zu den „freiwillig Engagierten“. Von insgesamt rund 63 Mio. Bundesbürgern ab 14 Jahren sind also rd. 22 Mio. in über. 35 Mio. ausgeübten Aufgaben oder Funktionen ehrenamtlich bzw. freiwillig engagiert. Jeder bzw. jede Dritte (34%) ist nach eigener Angabe in irgendeiner Form ehrenamtlich bzw. freiwillig engagiert. Dabei üben z.T. die einzelnen engagierten Personen mehrere Tätigkeiten in verschiedenen Bereichen oder Organisationen bzw. Gruppierungen aus. Statistisch gesehen entfallen auf jede engagierte Person 1,6 Aufgaben bzw. Funktionen. Dies ist bereits in groben Zügen ein Bild des „Sozialkapitals“ der deutschen Gesellschaft.

(2) Aktive Beteiligung in Gruppierungen und Organisationen

Zwei Drittel der Bundesbürgerinnen und Bundesbürger sind aktiv beteiligt in einer Gruppierung, einem Verein, Verband oder Einrichtung. Nicht alle davon bezeichnet dieses Studie als freiwillig engagiert, sondern nur eine Teilgruppe, die in der jeweiligen Organisation oder Gruppe nach eigener Angabe auch Aufgaben oder Arbeiten übernommen hat, die man ehrenamtlich oder freiwillig ausübt. Als Kriterium für das freiwillige Engagement zählt die aktive Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger außerhalb der Erwerbsarbeit und außerhalb der Familie in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen.

(3) Tätigkeitsfelder

Freiwilliges Engagement wie auch die aktive Beteiligung in Gruppierungen und Organisationen finden in den verschiedensten Tätigkeitsfeldern statt. Der Freiwilligensurvey benennt in seiner Erhebung folgende Tätigkeitsfelder:

(1) Sport und Bewegung	Freiwillig Engagierte: 11%	Alle aktiv Beteiligte: 37%
(2) Freizeit und Geselligkeit	Freiwillig Engagierte: 6%	Alle aktiv Beteiligte: 25%
(3) Kultur und Musik	Freiwillig Engagierte: 5%	Alle aktiv Beteiligte: 16%
(4) Schule und Kindergarten	Freiwillig Engagierte: 6%	Alle aktiv Beteiligte: 11%
(5) Sozialer Bereich	Freiwillig Engagierte: 4%	Alle aktiv Beteiligte: 11%
(6) Kirchlicher/religiöser Bereich	Freiwillig Engagierte: 5%	Alle aktiv Beteiligte: 10%
(7) Berufl. Interessensvertretung	Freiwillig Engagierte: 2%	Alle aktiv Beteiligte: 9%
(8) Umwelt-, Natur-, Tierschutz	Freiwillig Engagierte: 2%	Alle aktiv Beteiligte: 8%
(9) Politik, pol. Interessensvertr.	Freiwillig Engagierte: 3%	Alle aktiv Beteiligte: 6%
(10) Außerschulische Jugendarb.	Freiwillig Engagierte: 2%	Alle aktiv Beteiligte: 6%
(11) Rettungsdienste, Feuerwehr	Freiwillig Engagierte: 2%	Alle aktiv Beteiligte: 5%
(12) Gesundheitsbereich	Freiwillig Engagierte: 1%	Alle aktiv Beteiligte: 5%
(13) Justiz/Kriminalität	Freiwillig Engagierte: 11%	Alle aktiv Beteiligte: 37%
(14) Sonst. Bürgerschaftl Aktivitäten	Freiwillig Engagierte: 1%	Alle aktiv Beteiligte: 5%

Die Tabelle benennt die Zahl der aktiv Beteiligten sowie als Teilgruppe davon die Zahl der freiwillig Engagierten. Gemeint sind damit diejenigen, die nach eigener Angabe freiwillige, ehrenamtliche Aufgaben übernommen haben.

(4) Fünfstufige „Engagement-Skala“

Die untere Stufe auf der Engagement-Skala bildet das Drittel der Bundesbürger, die sich nirgendwo in Gruppen, Vereinen, Organisationen oder Einrichtungen aktiv beteiligen. Ein weiteres Drittel der Bundesbürger (Stufe 2) macht zwar irgendwo aktiv mit, ohne dort aber freiwillige, ehrenamtliche Aufgaben oder Arbeiten übernommen zu haben. Das dritte Drittel hat solche Aufgaben oder Arbeiten übernommen und ist in diesem Sinne „freiwillig engagiert“. Die meisten davon (21 % der Bundesbürger) sind einfach, d.h. in einer Tätigkeit engagiert. Die Mehrfach-Engagierten bilden eine deutlich kleinere

^{1x}Siehe Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): Freiwilliges Engagement in Deutschland. Ergebnisse der Repräsentativerhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgerlichem Engagement, Bd. 1-3, Stuttgart 2000 (zit.: Freiwilligensurvey 1999).

^{1xi}Die folgenden Formulierungen sind z.T. wörtlich aus dem Freiwilligensurvey 1999 entnommen.

Minderheit: Zweifach-Engagierte 8%, Dreifach-Engagierte 5%. Im Vergleich zu den Einfach-Engagierten wenden die Mehrfach-Engagierten deutlich mehr Zeit für ihr Engagement insgesamt auf, und deutlich häufiger sind sie auch in den Bereichen des politisch-sozialen Engagements tätig.

Die Stufe, die eine Person auf der Engagement-Skala einnimmt, ist nicht unbedingt dauerhaft. Je nach Lebensphase und Lebensumständen, aber auch in Abhängigkeit von äußeren Bedingungen oder Angeboten, kann man freiwillige Engagements übernehmen oder abgeben. Diese „Beweglichkeit“ ist ein wichtiger Aspekt im „Strukturwandel des Engagements“. Klages spricht von einem „Zirkulationsmodell des Engagements“. Der Freiwilligenbereich ist demnach als ein dynamisches System zu verstehen, das durch ständige Eintritte, Austritte und Austauschbewegungen gekennzeichnet ist.

(5) Selbstverständnis

Nur jeder dritte der freiwillig Engagierten bezeichnet die ausgeübte Tätigkeit als „Ehrenamt“ (32%). Häufiger wird die Bezeichnung „Freiwilligenarbeit“ als zutreffend gesehen (48%). Seltener werden Begriffe wie „Initiativen- oder Projektarbeit“ (7%), „Bürgerengagement“ (6%) oder „Selbsthilfe“ (2%) gewählt.

(6) Organisatorischer Rahmen

Freiwilliges Engagement wird unter sehr unterschiedlichen organisatorischen Rahmenbedingungen geleistet. Mit Abstand am häufigsten ist es ein Verein oder Verband, in dem die Tätigkeit ausgeübt wird (50% der Fälle). Größere Bedeutung haben daneben noch die Kirche(n) bzw. kirchliche oder religiöse Vereinigungen (14%) sowie staatliche oder kommunale Einrichtungen (11%). Quantitativ geringe Bedeutung haben insgesamt gesehen Parteien (4%) oder Gewerkschaften (2%), da sie weitgehend auf ein spezielles Tätigkeitsfeld begrenzt sind. Eher informelle Organisationsformen - Selbsthilfegruppen, Initiativen, Projekte oder sonstige selbstorganisierte Gruppen - bilden in 13% der Fälle den organisatorischen Rahmen der Tätigkeit.

(7) Persönliche Bedeutung

Die Aufgaben und Arbeiten, die die freiwillig Engagierten übernommen haben, sind wichtig für die jeweilige Gruppierung, Organisation oder Einrichtung. Sie sind aber auch für die Engagierten selbst wichtig und Teil ihrer Identität als Person.. Von zehn freiwillig Engagierten sagen acht, dieses Engagement sei für sie persönlich ein wichtiger Teil ihres Lebens, während die übrigen meinen, dies spiele in ihrem Leben keine wichtige Rolle.

(8) Zeitlicher Umfang

Im Durchschnitt werden für jede ehrenamtliche Aktivität knapp 15 Stunden pro Monat aufgewendet. Unter Berücksichtigung möglicher Mehrfachaktivität bei den Engagierten ergibt sich daraus pro engagierter Person ein Zeitaufwand von rd. 23 Stunden im Monat oder 5 Stunden pro Woche. Hinter dem Durchschnittswert steht eine große Bandbreite unterschiedlich zeitintensiver Tätigkeiten, von nur sporadisch ausgeübten Tätigkeiten bis zu solchen mit regelmäßigen Verpflichtungen mehrmals pro Woche.

(10) Inhalt der Tätigkeiten

Die freiwillig Engagierten erbringen in ihrer Gruppierung, Organisation oder Einrichtung vielfältige Leistungen. Hauptinhalt der Tätigkeit ist am häufigsten die „Organisation und Durchführung von Treffen oder Veranstaltungen“ (48%), gefolgt von „praktischen Arbeiten, die geleistet werden müssen“ (35%). Bei anderen Engagierten stehen persönliche Hilfeleistungen im Vordergrund (27%) oder es geht um Informations- oder Öffentlichkeitsarbeit (25%), um Interessensvertretung und Mitsprache (24%), um pädagogische Betreuung oder die Leitung einer Gruppe (23%), um Beratung (20%), um die Organisation bzw. Durchführung von Hilfeprojekten (19%) oder um Mittelbeschaffung (13%).

(11) Aufwandsentschädigungen

Freiwilliges Engagement ist definiert durch Aufgaben und Arbeiten, die man „unentgeltlich oder gegen geringfügige Aufwandsentschädigung“ ausübt. Die Aufwandsentschädigungen können unterschiedliche Form haben. Eine Kostenerstattung von Fall zu Fall (gegen Nachweis) erhält jeder dritte Engagiert. Eine gewisse finanzielle Vergütung der Tätigkeit selbst erhalten 13%. Die Höhe der finanziellen Vergütung liegt in der Mehrzahl unter 100 DM.

(12) Erwartungen

Mit freiwilliger, ehrenamtlicher Tätigkeit verbinden sich in erster Linie altruistische Motive (etwas für das Gemeinwohl tun, anderen Menschen helfen usw.), zugleich aber auch die Erwartung, dass die Tätigkeit Spaß machen soll und dass man mit sympathischen Menschen in Kontakt kommt. Für drei Viertel der Engagierten ist es darüber hinaus wichtig, „Kenntnisse und Erfahrungen zu erweitern“. Bei den freiwillig engagierten werden die Erwartungen, die sie mit der Tätigkeit verbinden, im großen und ganzen offenbar erfüllt. Hinweise auf Problembereiche geben die Antworten der ehemals Engagier-

ten, die heute nicht mehr ehrenamtlich tätig sind. Als Grund für die Beendigung der Tätigkeit wird am häufigsten genannt, der Zeitaufwand sei zu groß gewesen (37%). In jedem vierten Fall (26%) werden auch Gründe genannt, die auf eine gewisse Enttäuschung oder Demotivation schließen lassen (konnte Vorstellungen nicht verwirklichen; Schwierigkeiten mit Hauptamtlichen; Schwierigkeiten in der Gruppe, fühlte mich ausgenutzt).

(13) Gründe für die Beendigung der Tätigkeit

Wenn sich beispielsweise die eigenen Lebensumstände verändern, dann kann sich das auch auf das freiwillige Engagement auswirken. Auf die Frage, weshalb sie ihre frühere ehrenamtliche Tätigkeit beendet haben, werden folgende persönliche Gründe genannt: 23% berufliche Gründe, 20% familiäre Gründe, 17% gesundheitliche Gründe und 17% Umzug in einen anderen Ort. Das damalige Engagement beurteilen 37% sehr positiv, 52% eher positiv, 8% eher negativ und 1% sehr negativ. Danach ist fast jeder zehnte aus Unzufriedenheit oder Enttäuschung ausgeschieden. Jeder dritte unter den ehemals Engagierten nennen keines der aufgelisteten Gründe als zutreffend für die Beendigung des freiwilligen Engagements. Hier war offensichtlich die Aufgabe abgeschlossen oder die Person selbst hatte ihre persönlichen Interessenschwerpunkte verändert.

Befragt nach den Problemen aufgrund derer man die ehrenamtliche Tätigkeit beendet hat, sagen 37% zeitlicher Aufwand zu groß, 20% nicht genug Leute, die mitmachen; 15% konnte Vorstellungen nicht verwirklichen, 14% Gruppe bzw. Organisation wurde aufgelöst; 13% Schwierigkeiten mit Hauptamtlichen, 11% fühle mich überfordert, 8% Schwierigkeiten in der Gruppe, 7% fühlte mich ausgenutzt; 5% gab keine Finanzierung mehr; 5% finanzieller Aufwand zu groß; 34% nichts davon. Bei dieser Befragung waren Mehrfachnennungen möglich. Bei den einzelnen Problemfaktoren zwischen sich zwei Hauptdimensionen ab. Die erste Dimension ist die des Aufwandes für die Tätigkeit sowohl was den zeitlichen, finanziellen Aufwand als auch das Gefühl der Überforderung betrifft. Eine zweite Dimension betrifft Enttäuschungs- und Demotivationsfaktoren. Dazu zählen: Schwierigkeiten in der Gruppe, mit den Hauptamtlichen, konnte nicht meine Vorstellungen verwirklichen, fühlte mich ausgenutzt.

(14) Verbesserungen der Rahmenbedingungen

Die Probleme, die zur Beendigung des ehrenamtlichen Engagements führen, machen deutlich wie wichtig es ist, dass die Rahmenbedingungen zur Mitarbeit motivieren und nicht demotivieren. An die Organisationen, in deren Rahmen freiwilliges Engagement erfolgt, wird am häufigsten der Wunsch gerichtet, die Bereitstellung der nötigen Mittel für die Arbeit und für bestimmte Projekte zu verbessern (Finanzmittel 63%, Räume und Ausstattungsmittel 46%, Weiterbildungsmöglichkeiten 39%, fachliche Unterstützung 37%, menschliche und psychische Unterstützung 35%, Unbürokratische Kostenerstattung 34%, Anerkennung der Tätigkeit durch hauptamtliche Kräfte in der Organisation 31%, finanzielle Vergütung für die geleistete Arbeit 25%).

An den Staat werden am häufigsten Erwartungen gerichtet, die sich auf die steuerliche Absetzbarkeit von Unkosten bzw. die steuerliche Freistellung von Aufwandsentschädigungen beziehen, ebenso aber auf eine bessere Information und Beratung über Gelegenheiten zum freiwilligen Engagement.

(15) Zugangswege zum Engagement

Viele Engagierte haben sich erstmals bereits im Jugendalter engagiert, sind aber heute nicht mehr unbedingt in der gleichen Tätigkeit. Engagementverläufe sind oft durch Unterbrechungen und Neueinstiege gekennzeichnet. Jeder vierte Engagierte übt seine derzeitige Tätigkeit erst seit zwei Jahren oder kürzer aus. Der Einstieg erfolgt dabei oft auch noch im höheren Lebensalter.

Fast zwei Drittel der Engagierten haben ihre jetzige Tätigkeit bzw. Aufgabe nicht aufgrund bloßer Eigeninitiative übernommen, sondern weil sie Anstöße und Hinweise von anderen erhalten haben, weil sie angesprochen worden sind. Die Aktivierung von freiwilligem Engagement kann somit durch gezielte und werbende Ansprache gefördert werden, sei es durch andere bereits Engagierte, durch Freunde und Bekannte, über die Medien oder durch Informations- und Kontaktstellen für freiwilliges Engagement. 30% bekunden ihr Interesse sich einmal bei einer Kontakt- und Informationsstelle für freiwilliges Engagement zu erkundigen.

(16) Genderperspektive

Der Anteil der Frauen, die freiwillig, ehrenamtliche Tätigkeiten in Gruppierungen, Organisationen und Einrichtungen ausüben, beträgt 30% gegenüber 38% bei den Männern. Auch der durchschnittliche Zeitaufwand ist bei den Männern höher als bei den Frauen.

Frauen und Männer sind in den verschiedenen Bereichen freiwilliger Arbeit unterschiedlich präsent. In den Bereichen Schule/Kindergarten, sozialer Bereich, kirchlich-religiöser Bereich und dem Gesundheitsbereich dominieren Frauen. Der Frauenanteil liegt in diesen Feldern bei ca. Zwei Drittel.

Die insgesamt niedrigere Beteiligungsquote der Frauen erklärt sich im wesentlichen aus ihrer geringeren Präsenz in den eher freizeitorientierten Bereichen, die quantitativ stark besetzt sind (Sport, Bewegung,

Freizeit und Geselligkeit), in den Bereichen der politischen und beruflichen Interessenvertretung und dem Bereich Unfall- und Rettungswesen, zu dem auch die freiwillige Feuerwehr gehört.

Das Engagement der Frauen wird stärker familienbezogen und sozial bestimmt. Männer dagegen bevorzugen Bereiche mit einer stärkeren Berufsrelevanz und einem höheren Prestige. Funktions- und Leitungsaufgaben sind ein Kennzeichen ihres Tätigkeitsprofils. Die geschlechtsspezifische gesellschaftliche Arbeitsteilung führt also auch zu einer geschlechtsspezifischen Segmentierung freiwilliger Tätigkeit. Für den Freiwilligenbereich gilt daher grundsätzlich das Gleiche wie für die Bereiche der Erwerbsarbeit und der Familienarbeit: Eine Verbesserung der Chancengleichheit von Männern und Frauen erfordert die Durchsetzung partnerschaftlicher Modelle in der Rollenverteilung der Geschlechter.

(17) Jugend

Jugendliche im Alter von 14-24 Jahren sind eine besonders aktive Altersgruppe in der Gesellschaft. Zum einen ist die Aktivität im Sinne des „Mitmachens“ in Vereinen, Gruppierungen und Projekten stärker ausgeprägt als in allen anderen Altersgruppen. Zum anderen ist auch die Zahl der freiwillig bzw. ehrenamtlich Engagierten mit 37% sehr hoch. Sie entspricht dem Anteil der Engagierten im Erwerbstätigenalter, und sie liegt noch über dem Anteil der Engagierten ab 60 Jahren.

Die Schwerpunkte jugendlicher Aktivitäten und jugendlichen Engagements liegen im Bereich unterschiedlichster Tätigkeiten im persönlichen Lebensumfeld. So ist das freiwillige Engagement Jugendlicher in den Bereichen Sport und Bewegung, Freizeit und Geselligkeit, im schulischen, kulturellen und kirchlichen Bereich sowie im Bereich der Rettungsdienste und der freiwilligen Feuerwehr besonders stark ausgeprägt. Dagegen sind Jugendliche unterrepräsentiert, wo es im engeren Sinn um soziales und politisches Engagement geht.

Derzeit nicht engagierte Jugendliche zeigen sich sehr häufig nicht abgeneigt, wenn es um ein zukünftiges Engagement geht (63%), und viele Engagierte wären bereit, ihr Engagement auszuweiten (57%). Ein für Jugendliche besonders wichtiger Weg zum Engagement ist dabei der Weg über Freunde und Bekannte bzw. über andere Jugendliche. Gerade wenn es um ein Engagement in eigener Sache geht und um selbst organisierte Formen des Engagements, tun sich Jugendliche zusammen. Dieser Prozess kann im wesentlichen durch die Schaffung geeigneter Rahmenbedingungen gefördert werden. Späteres Engagement hat sehr häufig seine Wurzeln im Jugendalter, und dies akzentuiert die Notwendigkeit früher Förderung.

(18) Datenmaterial nach Merkmalen der Personen

Das Forschungsprojekt suchte auch im Datenmaterial nach Merkmalen der Personen, die mit zunehmender Engagementausprägung ebenfalls verstärkt ausgeprägt sind. Gefunden wurden dabei folgende Merkmale:

- Die Zahl der gesellschaftlichen Bereiche, in denen eine Person aktiv beteiligt ist, steigt von 0 bei Personen ohne aktive Beteiligung, schrittweise (1,8 bei aktiver Beteiligung ohne freiwilliges Engagement; 2,2 mit freiwilligen, einfachen Engagement) auf durchschnittlich 4,9 Bereiche bei den Mehrfach-Engagierten.

- Das Interesse dafür, was in der Politik und im öffentlichen Leben vor sich geht. Während Personen ohne aktive Beteiligung zu 38% starkes Interesse dafür angeben, steigt dieser Anteil auf 67% bei den Mehrfach-Engagierten.

- Die Bereitschaft sich auch im Betrieb zu engagieren steigt mit 9% bei Personen ohne aktive Beteiligung auf 18% bei Mehrfach-Engagierten.

- Die Bereitschaft zu Geldspenden für caritative, soziale oder gemeinnützige Zwecke liegt bei den Personen ohne aktive Beteiligung bei 15% und bei den Mehrfach-Engagierten bei 41%.

- 25% der Personen ohne aktive Beteiligung geben an sie leisten Hilfe für Nachbarn; bei den Mehrfach-Engagierten sind dies 45% für Nachbarn und 63% für Bekannte und Freunde außerhalb des eigenen Haushaltes (34% bei Personen ohne aktive Beteiligung).

Dies macht deutlich, dass die Übernahme freiwilliger, ehrenamtlicher Aufgaben ein Gradmesser ist für die allgemeine Disposition zum sozialen Verhalten.

5.2.3 Ehrenamtliches Engagement - Eine Studie der Erzdiözese Bamberg

„Ehrenamtliches Engagement in den Pfarngemeinden der Erzdiözese Bamberg“ lautet eine Studie, die im Rahmen eines Forschungsprojektes „Kirchliches Ehrenamt“ des Lehrstuhls für Andragogik (Wissenschaft von der Erwachsenenbildung) unter der Leitung von Walter Bender entstand. Erzbischof Karl Braun initiierte dieses Forschungsprojekt, um detaillierte Informationen über die Situation und die Fördermöglichkeiten des ehrenamtlichen Engagements in den Gemeinden des Erzbistums Bamberg zu erhalten. Dieser Studie liegt eine amtliche Befragung sämtlicher Pfarreien der Erzdiözese aus dem Jahre 1996 zugrunde. Dabei ging es zunächst darum, einen Überblick über die Fächerung der ehrenamtlichen Tätigkeiten in Gemeindeaufbau, Verkündigung und sozialem Bereich zu gewinnen. Daran schloss sich im

Sommer 1997 in einer zweiten Stufe eine qualitative Befragung an. Die Fragebögen erhielten 300 Ehrenamtliche. Der Rücklauf betrug 50 %. Auf der Grundlage der eingegangenen Antworten konnte ein standardisierter Fragebogen mit Antwortvorgaben erstellt werden. Diesen Fragebogen erhielten Anfang 1998 insgesamt 1500 Ehrenamtliche; diese waren nach einer geschichteten Zufallsstichprobe ermittelt worden. Der Rücklauf betrug auch hier rund 50 %. Zusätzlich zu dieser Befragung fanden Untersuchungen im Rahmen von Diplomarbeiten zu einzelnen Fragestellungen noch statt. Somit liegt hier eine sehr umfangreiche und detaillierte Untersuchung zum kirchlichen Ehrenamt vor.

(1) Ehrenamtliche Tätigkeiten in der Gemeinde

Nach den Aussagen der Pfarreien erstreckt sich das ehrenamtliche Engagement auf die Bereiche:

- ③ Gemeinde- und Gruppenarbeit mit 32 %: Jugendarbeit, Frauenarbeit, Seniorenarbeit, Projektarbeit;
- ③ Gemeindeaufbau und -organisation mit 23 %: PGR, VR, praktische Dienste, Öffentlichkeitsarbeit;
- ③ Liturgie bzw. Gottesdienst mit 20 %: Gottesdienstvorbereitung, musikalische Gestaltung;
- ③ Soziale Dienste mit 16 %: Praktische Hilfen, Begleitung, Besuchsdienste;
- ③ Glaubensweitergabe mit 6 %: Bibelkreisleitung, Kinderkatechese;
- ③ Überpfarrliche Dienste mit 3 %: Seelsorge, Dekanat.

Die sozialen Hilfeleistungen treten im Vergleich zu den Bereichen „Gemeinde- und Gruppenarbeit“ und „Gemeindeaufbau und Gemeindeorganisation“ etwas in den Hintergrund.

Im kirchlichen Ehrenamt, dies geht aus der Untersuchung hervor, überwiegen eindeutig die Frauen; denn 58 % der befragten Ehrenamtlichen sind Frauen und 42 % Männer. Im Vergleich dazu dominieren in anderen gesellschaftlichen Ehrenämtern die Männer.

Auch das Stadt-Land-Gefälle spielt bei dem Ehrenamt eine Rolle. So leben die kirchlichen Ehrenamtlichen zur Hälfte in einem Dorf (50 %), ein Drittel in einer kleinen oder mittelgroßen Stadt (33 %) und nur 15 % in einer Großstadt (Nürnberg).

Bei der Altersgruppe der 13-29-jährigen engagieren sich ehrenamtlich 14 %; bei den 30-44-jährigen 23 %; bei den 45-59-jährigen 30 % und schließlich bei den 60-84-jährigen 33 %. Dabei ist die Altersgruppe zwischen 15 und 30 Jahren deutlich unterrepräsentiert. Es ergibt sich eine deutliche Verschiebung hin zu den Älteren. Das Durchschnittsalter beträgt 49 Jahre.

Beruf und ehrenamtliches Engagement bedeuten keinen Gegensatz. Denn 30 % der Befragten sind voll erwerbstätig, in Teilzeit arbeiten 14 %, im Ruhestand befinden sich 24 %, als Hausfrau oder Hausmann sind 21 % tätig, 9 % befinden sich in einer Ausbildung und 2 % der Ehrenamtlichen sind Arbeitslos.

Das kirchliche Ehrenamt besitzt einen engen Bezug zur Familie: Verheiratet sind 70 %, ledig 19 %, verwitwet 8 %, geschieden 2 % und wiederverheiratet 1 %.

Von den befragten Ehrenamtlichen haben zwei Drittel einen Volks-, Haupt- oder Realschulabschluss, 11 % Abitur und 19 % ein abgeschlossenes Studium. Damit stellen die Ehrenamtlichen für die Gemeinden ein breites Potential von Kenntnissen und Kompetenzen bereit. „Daraus läßt sich zum Teil auch das neue Selbstbewusstsein der Ehrenamtlichen und der verbreitete Wunsch nach Selbstverantwortung und Mitgestaltung im Ehrenamt erklären.“ (9) Die Befragten wenden pro Monat im Durchschnitt 21 Stunden für ihr Ehrenamt auf: Rund Drei Viertel arbeiten bis zu 20 Stunden für die Kirche. Dabei sind die Befragten im Durchschnitt bereits 14 Jahre kirchliche engagiert und über 53 % möchten ihr Ehrenamt solange wie es noch körperlich geht ausüben. 70 % betonen ihre hohe Zufriedenheit mit ihren Tätigkeiten; 9 % würden ihr Amt gerne aufgeben, finden aber keinen Ersatz. Die befragten Ehrenamtlichen stehen in einem positiven Verhältnis zu Kirche und Gemeinde. So bezeugen 77 % „Ich fühle mich mit der kath. Kirche eng verbunden und 70 % „Ich fühle mich in meiner Gemeinde wohl“. Allerdings sagen auch nur 22 % „Ich wünsche mir die Kirche so, wie sie heute ist“. Von den Befragten sagen 70 %, dass sie insgesamt mit ihrer Tätigkeit sehr zufrieden sind. 66 % stimmen dem Item „Ich kann eigene Kenntnisse und Fähigkeiten einbringen“ zu.








Den Weg zum Ehrenamt fanden 50 % durch den Pfarrer, 41 % durch andere Ehrenamtliche, 32 % durch Freunde und Bekannte, 26 % durch die Familie und 20 % durch Hauptamtliche einer Pfarrei oder eines Verbandes. Der Pfarrer und das Vorbild von anderen Ehrenamtlichen motiviert am meisten zum Mitmachen.

Aus diesen Untersuchungsergebnissen folgt: „Das kirchliche Ehrenamt erweist sich auf Basis dieser Befragung als ein Ort hoher Integrationskraft, an dem alle gesellschaftlichen Gruppen unterschiedlichster Berufe und Bildungsabschlüsse beteiligt sind. Im kirchlichen Ehrenamt engagieren sich dabei im Vergleich zum Ehrenamt in der Gesellschaft tendenziell eher höhere Altersgruppen und Frauen, in der Mehrzahl mit Familie. Die Ehrenamtlichen fühlen sich eng mit der Kirche verbunden, sind mehrheitlich sehr zufrieden mit ihren Tätigkeiten und können die eigenen, vielfältig vorhandenen Kompetenzen in ihre

Arbeit einbringen. Die Ehrenamtlichen wünschen sich mehr Akzeptanz in Kirche sowie Gemeinde und sehen Veränderungsbedarf der Kirche.

(2) Motive für ehrenamtliche Arbeit

Ein vielschichtiges Motivbündel zwischen karitativen und eigennützigen Zwecken bestimmen das ehrenamtliche Engagement. Durch eine Faktorenanalyse lassen sich sechs parallele „Motivbündel“ für das Ehrenamt benennen. Dabei zeigt sich, dass häufig nicht nur ein einzelnes Motiv, sondern eine Mehrfachkombination von verschiedenen Motiven handlungsleitend sind.

-  Das karitative, altruistische Motiv des Helfenwollen ist mit 72 % (Helfen wollen) bzw. mit 71 % (Den Menschen dienen) und mit 68 % (Dem Gemeinwohl dienen) wird mit am häufigsten genannt.
-  Die christliche Pflichterfüllung benennen 57 % mit dem Item „Der katholischen Kirche dienen“ und mit 45 % bei dem Item „Die christliche Pflicht erfüllen“.
-  Mit dem Motivbündel „Gestalten der Gemeinde als christliche Lebenswelt“ kommen mehr Diesseits zugewandte Beweggründe zur Sprache. Dabei erhalten die Motive „Christentum leben“ 76 %, „Das Gemeindeleben gestalten“ 74 %, „Der Kirche Glaubwürdigkeit verleihen“ 61 %, „Menschen gewinnen für das Gemeindeleben“ 58 %, Gemeinde als Netz gegenseitiger Hilfe erhalten 57 % und „Den Menschen den Glauben näher bringen“ 49 %.
-  Die Erlebnisorientierung besitzt neben dem karitativen Motivbündel und der christlichen Pflichterfüllung für die Befragten eine hohe Bedeutung. Die Erlebnisorientierung kommt mit den genannten Beweggründen sinnvoll betätigen (70 %), Spaß und Freude (68 %), Kontakte knüpfen (38 %), Ausgleich zur normalen Arbeit (29 %), sich selbst verwirklichen (26 %) und sich weiterqualifizieren (20 %) zur Sprache.
-  Die Vorbildfunktion benennen als Motiv rund die Hälfte der Befragten als Grund für ehrenamtliches Engagement: „Vorbild für die Jugend sein“ (52 %), „Vorbild für die eigenen Kinder sein“ (52 %), „Die Hauptamtlichen unterstützen“ (51 %) und „Vorbild für andere sein“ (48 %).
-  Die „Auseinandersetzung mit der eigenen Betroffenheit“ wird von 16 % genannt. Es wird in der Untersuchung als ein gesondertes Motiv aufgeführt.
-  Als übergreifende Motive werden genannt: „Mitgestalten, Verantwortung tragen“ (76 %), „In Gemeinschaft mit Gleichgesinnten arbeiten“ (67 %) und „Meinen Platz in der Gemeinde finden“ (41 %). Bei diesen übergreifenden Motive besteht keine eindeutige Korrelation mit anderen Motiven. Dabei liegt das Motiv „Mitgestalten und Verantwortung tragen“ insgesamt an zweiter Stelle.

Bezogen auf die Alterstufen zeichnet sich im Vergleich der ausgewählten Motive ein Wandel ab. Als Faustregel gilt dabei: „Je jünger die Ehrenamtlichen desto mehr werden mit dem Ehrenamt auch eigene Ansprüche verbunden.“ Bei der Analyse der Motive ist insgesamt festzustellen: „In der Ausdifferenzierung der Motive schlagen sich gesellschaftliche Entwicklungen der Individualisierung, Pluralisierung und Säkularisierung nieder, die für Kirche und Gemeinde neue Herausforderungen darstellen. Die Ehrenamtlichen haben vielschichtige Motive für ihr Engagement, die die Grenzlinien zwischen karitativen und eigennützigen Zwecken, zwischen Gemeinwohl und Eigeninteresse verschwimmen lassen. Das vor allem in der mittleren und jüngeren Generation zunehmende Interesse an Gegenseitigkeit von Gemeinwohlsengagement und Eigennutzen stellt höhere Ansprüche an die ehrenamtliche Tätigkeit selbst - sie muß Spaß machen, soziale Kontakte bieten, Selbstverwirklichung und Qualifizierung ermöglichen sowie Chancen der Mitgestaltung und der Verantwortungsübernahme einräumen.“

(3) Zusammenarbeit Ehrenamtliche und Hauptamtliche

Mehrheitlich sehen die befragten Ehrenamtlichen eine positive Zusammenarbeit mit dem Pfarrer. So sagen 65 % der Befragten, dass ihnen Eigenverantwortung zugestanden wird und 58 % bescheinigen ihrem Pfarrer, dass er großes Interesse an der ehrenamtlichen Tätigkeit zeigt. Über die anderen Hauptamtlichen wie Pastoral- und Gemeindefereferentinnen berichten 79 % der Befragten, dass die ehrenamtliche Arbeit ernstgenommen wird. Insgesamt erhält diese Berufsgruppe meist ein gutes bis sehr gutes Zeugnis attestiert. Bei der Zusammenarbeit mit anderen Ehrenamtlichen kommt es zu folgender Beurteilung: 52 % sagen „Eigene Vorstellungen können eingebracht werden“; 43 % bescheinigen, dass eine Zusammenarbeit zwischen Ehrenamtlichen und Pfarrgemeinderat sehr gut klappt; 38 % kommen zu dem Urteil, daß ein sehr guter Kontakt und Austausch mit anderen ehrenamtlichen Gruppen besteht.

Die Zusammenarbeit zwischen Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen wird von der Studie als „mehrheitlich durchaus positiv“ und „relativ unproblematisch eingeschätzt“. Von daher kommt die Untersuchung zu dem Ergebnis: „Das Arbeitsklima der Ehrenamtlichen in den Gemeinden erscheint nach diesen Angaben geprägt von Respekt und Zuwendung. Die von den Befragten sehr häufig genannten Motive für das Ehrenamt, der Wunsch nach Mitgestaltung, das Arbeiten in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, die Gestaltung des Gemeindelebens und die Forderung nach Mitsprache können offensichtlich von vielen umgesetzt werden.“ (18)

(4) Organisation und Arbeitsbedingungen










Die Studie konstatiert eine relative Zufriedenheit der Ehrenamtlichen mit ihren Arbeitsbedingungen. So nennen nur 24 % eine Überlastung der Ehrenamtlichen, 19 % eine unzureichende Kommunikation, 16 % materielle Mängel und jeweils 7% sprechen von einer schlechten Organisation und Blockade durch Hauptamtliche. Regelmäßige Besprechungen mit dem Pfarrer finden bei knapp 53 % der Befragten statt. Davon halten rund 76 % diese Besprechungen für erforderlich und 33 % finden, dass solche Besprechungen häufiger stattfinden müssten. Immerhin 44 % der Befragten berichten, dass keine regelmäßigen Besprechungen mit dem Pfarrer oder Hauptamtlichen stattfinden. Davon sprechen sich nur 50,5 % dafür aus, dass solche Besprechungen häufiger stattfinden müssen.

(5) Vorschläge und Wünsche zur Förderung des Ehrenamtes

Bei der Frage, welche Organisationsvorschläge das Ehrenamt unterstützen könnten, sagen 70 % „Jüngere Generationen miteinbeziehen“, 55 % „Möglichkeit zu eigenständigem Arbeiten“, 49 % „Gemeindeübergreifender Erfahrungsaustausch“, 49 % „Bessere Verknüpfung hauptamtlicher und ehrenamtlicher Arbeit“, und 43 % „Teamarbeit verbessern“. Befragt nach den gewünschten Arbeitsbedingungen für das Ehrenamt nennen 75 % „Mitsprache und Einflussmöglichkeit“, 73 % Anerkennung und Akzeptanz, 62 % Weiterbildungsangebote. Eine Kostenerstattung auf Nachweis wünschen 35 %. Eine Absicherung bei Unfällen und Schädigung durch Dritter fordern 47 % der Befragten. Hauptsächlich wünschen sich die Befragten eine Anerkennung des Ehrenamts durch die kirchlichen Autoritäten wie Pfarrer und Bischof und das Ernstnehmen der Ehrenamtlichen.

(6) Folgerungen für die Arbeit mit Ehrenamtlichen

Aufgrund der Studie lauten die Folgerungen für das Ehrenamt in den Gemeinden:

-  *Ehrenamtliche wollen als gleichwertige ‚freiwillige Mitarbeiter‘ akzeptiert werden ...*
-  *Ehrenamtliche wollen eigene Verantwortung übernehmen und die Gemeinde mitgestalten. Voraussetzung dafür ist ein Vertrauen der Hauptamtlichen ...*
-  *Ehrenamtliche wollen eine klare Arbeitsteilung ... Klare Abmachungen während der (notwendigen) Einweisung bzw. Einarbeitung sind zur Orientierung erforderlich.*
-  *Ehrenamtliche wollen sich in ihrem Engagement wohlfühlen und suchen den Kontakt und Austausch mit Anderen. Aufgabe der Hauptamtlichen ist es hier, Teamarbeit zu initiieren, Gruppen zu koordinieren und zu vernetzen.*
-  *Ehrenamtlich wollen sich engagieren, aber nicht verausgaben. ... Überlastungen sollten abgebaut werden.*
-  *Ehrenamtliche wollen Begleitung und Betreuung, z.B. Ansprechpartner und Beratung in Problemfällen und regelmäßiger Erfahrungsaustausch ...*
-  *Ehrenamtliche wollen eine personenbezogene Ausbildung, Einarbeitung und Weiterbildung, die bereits vorhandene Kompetenzen ergänzt und zur Persönlichkeitsentwicklung und eigener Selbstsicherheit beiträgt.*
-  *Insbesondere jüngere Ehrenamtliche wünschen sich ... neue, auch unverbindlichere Möglichkeiten eines Engagement-„Erlebnisses“.*
-  *Gemeinsam mit der ganzen Gemeinde sollte nach Bereichen gesucht werden, in denen etwas getan werden müsste, und wer etwas tun will/könnte. Dabei sollten vor allem zeitlich überschaubare Projekte mit absehbaren Erfolgsmöglichkeiten entwickelt werden.*

(7) Kritische Würdigung

Das von Erzbischof Dr. Karl Braun initiierte Forschungsprojekt „Kirchliches Ehrenamt“ verdient große Beachtung. Die ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter werden vom Ansatz der Studie her als tragende Säulen des kirchlichen Lebens gewürdigt und anerkannt. Hier handelt es sich für eine Ortskirche bisher in einmaligen Weise durchgeführte Untersuchung. Das Forschungsprojekt schafft einen detaillierten Zugang zu den zentralen Themen rund ums Ehrenamt in der Pfarrgemeinde. Interessierte erhalten hier aufschlussreiche Informationen zu der ehrenamtlichen Tätigkeit in der Gemeinde, über die Motive der Ehrenamtlichen, die Formen der Zusammenarbeit, Organisation und Arbeitsbedingungen in den Pfarrgemeinden. Dabei fehlen auch nicht die Vorschläge und Wünsche der Befragten und die notwendigen Folgerungen für die Arbeit mit Ehrenamtlichen. Ein Manko dieser Studie bleibt allerdings, dass die „heißen Eisen“, die insbesondere bei den Fragen nach der Zusammenarbeit, Organisation und den Arbeitsbedingungen als „Zeitbombe“ ticken, nicht umfassend zur Sprache gebracht werden. Wenn - um ein Punkt herauszugreifen - drei Viertel der befragten Ehrenamtliche als gewünschte Arbeitsbedingung „Mitsprache und Einflussmöglichkeit“ und „Anerkennung

und Akzeptanz“ fordern, dann hätte dazu die Analyse zur Zusammenarbeit eine kritischere Würdigung finden müssen. Die Schlussfolgerung „Die Zusammenarbeit mit dem Pfarrer wird von den Ehrenamtlichen mehrheitlich durchaus positiv gewertet“ (16) scheut die Auseinandersetzung mit den vorhandenen Problemen, die gerade auch in den Desideraten der Ehrenamtlichen deutlich zur Sprache kommen. Es scheint als schrecke man bei den „Folgerungen für die Arbeit mit Ehrenamtlichen“ davor zurück, die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Es bleibt bei einem vorsichtig Appell an die Hauptamtlichen, den Ehrenamtlichen mehr Vertrauen entgegenzubringen. Dennoch verdient die Studie unter der Leitung von Walter Bender hohes Lob und Anerkennung, denn diese solide Untersuchung eröffnet einen Zugang zu einer fundierten Reflexion über ein bisher noch zu wenig erschlossenes Forschungsprojekt, dem kirchlichen Ehrenamt in der Pfarrgemeinde.

5.3 Die Mitverantwortungsgremien

5.3.1 Ausgangspunkt für die institutionalisierte Zusammenarbeit^{lxii}

Die Rückbesinnung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf den Volk Gottes Gedanken ist der Grundstein für die Zusammenarbeit aller Kirchenglieder im gemeinsamen Apostolat der Kirche. Das II. Vatikanum erkannte dabei weiterhin als tragendes Element die Notwendigkeit einer institutionalisierten Zusammenarbeit innerhalb der Kirche. Dazu regt das Konzil in den folgenden vier Dekreten an, in den einzelnen Diözesen Räte („consilia“) einzurichten.

Dem Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum Ordinis“ entsprechend ist - wie in Artikel 7 ausgeführt - in jeder Diözese eine Versammlung („coetus“) bzw. Senat („senatus“) von Priestern einzurichten, in dem das Presbyterium repräsentativ vertreten ist. „Dieser Rat kann den Bischof bei der Leitung der Diözese mit seinen Ratschlägen wirksam unterstützen.“ Wie es in Art. 7 weiter heißt, sollen die Bischöfe „die Priester als ihre Brüder und Freunde betrachten ... Sie gern anhören, ja sie um Rat fragen und mit ihnen besprechen, was die Seelsorge erfordert und dem Wohl des Bistums dient“. Im Motu proprio „Ecclesiae Sanctae - Über die Normen zur Ausführung einiger Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils“ vom 6.8.1966 erhält der im Dekret über Dienst und Leben der Priester geforderte Rat die Bezeichnung Priesterrat („consilium presbyterale“).

Im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus“ wird in Art. 27 ausdrücklich gewünscht („Valde optandum est“), „daß in jeder Diözese ein besonderer Seelsorgsrat eingesetzt wird, dem der Diözesanbischof selbst vorsteht und dem besonders ausgewählte Kleriker, Ordensleute und Laien angehören. Aufgabe dieses Rates wird es sein, alles, was die Seelsorgsarbeit betrifft, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen abzuleiten.“ Die Einrichtung eines Pastoralrates („Consilium pastorale“) wird nach „Ecclesiae Sanctae“ im Gegensatz zum Priesterrat nicht verbindlich vorgeschrieben, sondern bloß als sehr wünschenswert („valde commendatum“) empfohlen und somit eine „rechtlich nicht verbindlich vorgeschriebene Einrichtung mit (nur) beratender Funktion in den Fragen des pastoralen Dienstes“.

Im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes“ ist in Art. 30 zu lesen: „Zur besseren Koordinierung schaffe der Bischof nach Möglichkeit einen Seelsorgerat, in welchem die Kleriker, Religiösen und Laien durch ausgewählte Delegierte vertreten seien.“ Der Bischof wird in diesem Artikel weiterhin dazu ermutigt, das diözesane Apostolat klug zu lenken und zu koordinieren („moderari et coordinare“), aber auch darauf zu achten, dass die persönlichen Initiativen dabei gefördert und nicht gelähmt werden. Im Gegensatz zum Dekret „Christus Dominus“ wird in „Ad gentes“ mit größerem Nachdruck („in quantum fieri potest Consilium pastorale“) im Missionsbereich die Einrichtung eines Pastoralrates gefordert.

Im Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem“ heißt es in Art. 26: „In den Diözesen sollen nach Möglichkeit beratende Gremien eingerichtet werden, die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im caritativen und sozialen Bereich und in anderen Bereichen bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen. Unbeschadet des je eigenen Charakters und der Autonomie der verschiedenen Vereinigungen und Werke der Laien werden diese Beratungskörper deren gegenseitiger Koordinierung dienen können.“ Die

^{lxii}Siehe dazu J. Eckart, Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral, 84-107.

Gremien, von denen hier im Laiendekret die Rede ist, sind - nach der Kommentierung von F. Klostermann - nicht identisch mit dem Pastoralrat, der im Bischofsdekret beschrieben wird. Aus den Konzilstexten geht nicht hervor, inwieweit diese Gremien funktionell oder personell in Beziehung zueinander stehen. Diese Gremien sollen sowohl auf innerdiözesanen Bereichen wie Pfarrei, Dekanat, Bezirk als auch auf überdiözesanen Bereichen wie Provinz, Nation oder gar Weltebene konstituiert werden.

Das Konzil regt in vier Dekreten an, in den einzelnen Diözesen Räte („consilia“) einzurichten. Schon durch einen ersten Vergleich der Konzilstexte kann mit K. Mörsdorf festgestellt werden:

Bereits der Sachverhalt, dass Priesterrat, Pastoralrat und Laienrat - also drei Räte - in jeweils vier verschiedenen Dekreten behandelt werden, läßt die Schlußfolgerung zu, „daß es an einer ganzheitlichen Sicht gefehlt hat.“^{lxiii} So folgert auch W. Kasper: „Den vom Konzil vorgesehenen Räten und Gremien (Seelsorgeräte, Laienräte, Priesterräte) liegt schwerlich eine einheitliche, durchdachte und harmonische Gesamtkonzeption zugrunde. Offensichtlich meint das Konzil nicht ganz dasselbe, wenn es einmal von den Seelsorgeräten (Bischofsdekret Nr. 27) und das andere Mal von den Laienräten (Dekret über das Laienapostolat Nr. 26) spricht.“^{lxiv}

Bereits in der Einschätzung, ob es sich in dem vom Bischofsdekret beschriebenen Rat um den gleichen handelt wie im Laiendekret, gehen die Meinungen auseinander. So sieht K. Mörsdorf im Vergleich von Pastoralrat und Diözesan- bzw. Laienrat zwei Räte, die nahezu identisch sind. Denn beide Räte haben erstens im Bereich der Pastoral beratende Funktion und zweitens setzen sie sich aus Klerikern, Ordensleuten und Laien zusammen. Der einzige feststellbare Unterschied besteht nach K. Mörsdorf darin, dass nach dem Bischofsdekret der Diözesanbischof ausdrücklich den Vorsitz einnimmt, während dies im Laiendekret offengelassen wird. In Anbetracht der „Identität von Pastoralrat und Diözesanrat“ plädiert K. Mörsdorf dafür, nur einen dieser beiden Räte beizubehalten. Dabei votiert er für den im Bischofsdekret empfohlenen Pastoralrat.

Wie W. Kasper, so erkennen auch andere Verfasser im Vergleich beider Konzilstexte zwei disparate Entwürfe. So sieht nach W. Aymans das Zweite Vatikanische Konzil „die mögliche Einrichtung dreier Ratsgremien vor“, nämlich den Priesterrat, den Pastoralrat und den Laien- bzw. Gläubigenrat. H. Schmitz sieht einerseits wie W. Kasper und W. Aymans, dass der Pastoralrat mit dem Laienrat eben nicht identisch ist, andererseits verweist er auf die Textgeschichte der beiden Konzilstexte und bestätigt von daher, dass dem Pastoral- und dem Laienrat, wenn nicht eine gleiche, so dann zumindest eine ähnliche Konzeption zugrunde lag.

In Anbetracht dieser unterschiedlichen Einschätzung der im Bischofsdekret und Laiendekret genannten Räte fällt auch die Bewertung ihrer kirchenrechtlichen Stellung unterschiedlich aus. K. Mörsdorf spricht den in Art. 26 des Laiendekretes und den in Art. 27 des Bischofsdekretes genannten Räten kirchenamtlichen Charakter zu, indem er insistiert, dass der in Apostolicam actuositatem beschriebene Diözesanrat nicht als ein Laienrat interpretiert werden könne. So habe die Beteiligung des Diözesanrates am apostolischen Wirken der Kirche größeres Gewicht gegenüber dem im Laiendekret genannten zweiten Aufgabenbereich, nämlich der gegenseitigen Koordinierung der verschiedenen Vereinigungen und Werke der Laien. Denn die Laienaktivität habe ihre eigene Prägung und könne sich „einer gewissen Autonomie“ erfreuen. Von daher kommen dem im Laiendekret beschriebenen Diözesanrat, aber auch den weiteren Räten nach K. Mörsdorf „*nur beratende Funktionen*“ zu. Dies finde auch Berücksichtigung in der offiziellen deutschen Übersetzung, die „consilia“ eben mit „beratende Gremien“ wiedergebe. Dies widerspräche nicht der Möglichkeit, dem

^{lxiii}K. Mörsdorf, Die andere Hierarchie, in: AfkKR 138 (1969) 470 (zit.: K. Mörsdorf, Hierarchie): „Von der Systematik der Konzilsdekrete her gesehen hätte der gesamte Fragenkomplex, weil er das kirchliche Verfassungsrecht angeht, in dem Dekret *Christus Dominus* behandelt werden müssen.“ Ebd. 470f. So auch J. Neumann, Das synodale Prinzip bei diözesanen und pfarrlichen Gremien, in: PThI, Synodales Prinzip in der Kirche, 31: „In diesen Texten werden drei verschiedene Modelle kirchlicher Gremien entworfen, die sowohl formal als auch inhaltlich differieren.“

^{lxiv}W. Kasper, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 366.

Diözesanrat ein noch näher zu bestimmendes Beispruchsrecht - als Gehörs- oder Zustimmungsrecht - einzuräumen.

Dort, wo in der Auseinandersetzung mit den Konzilstexten zwischen der Einrichtung eines Pastoralrates und Laienrates differenziert wird, werden andere Schlüsse gezogen. So ist nach W. Aymans der Laien- bzw. Gläubigenrat auf den verschiedenen Ebenen der Kirchenverfassung erwünscht, aber er hat keinen verfassungsrechtlichen Status, sondern einen verbandlichen Charakter. In der Zusammenarbeit zwischen Klerikern, Ordensleuten und Laien, kommen den Klerikern und Ordensleuten nicht die Aufgabe des hierarchischen Hauptes zu, da sie hier als Glieder des einen Volkes Gottes gemeinsam mit den Laien „als ihresgleichen“ zusammenarbeiten. Wenn es dabei auch einerseits um Evangelisierung und Heiligung und andererseits um die caritativen und sozialen Bereiche gehe, so geschehe dies aber „nicht in der Gestalt kirchenamtlichen Tuns“, es sei vielmehr als ein christliches Handeln einzelner Gruppen und Verbände anzusehen, das der freien Initiative entspringe. Dagegen sind nach Aymans Diözesanpastoralräte und Priesterräte, die direkt dem Amt zugeordnet und der Leitung unterstellt sind, verfassungsrechtliche Organe der Kirche, die ganz im Sinne des Konzils als Institutionen der Kirchenverfassung vorgesehen sind.

Als zentrale Aufgabe der Räte nach dem Laiendekret und nach dem Missionsdekret erkennt Neumann die Koordinierung der Arbeit, denn der Text in Artikel 26 des Laiendekretes gehe aus der ursprünglichen Konzilsvorlage des Artikels 4 „Über die gegenseitige Koordinierung“ hervor. „Diese Gremien sind also als Zentral- und Koordinierungsstellen gedacht.“ Diese ursprüngliche Aufgabenstellung kommt auch im Missionsdekret deutlich zur Sprache: „Zur besseren Koordinierung schaffe der Bischof nach Möglichkeit einen Seelsorgerat, in welchem die Kleriker, Religiösen und Laien durch ausgewählte Delegierte vertreten sind.“ (AG 30) Dieser dient, so resümiert J. Neumann, „allein der Koordinierung und Straffung der Arbeit und Rationalisierung der Einsätze der Kräfte“. Dagegen als umfassender betrachtet J. Neumann die Aufgabenbeschreibung im Dekret über die Hirtenaufgaben der Bischöfe. Dieses consilium pastorale erhält „eine gewisse Universalkompetenz hinsichtlich aller die Seelsorge betreffenden Fragen“.

Die Ausführungen des Konzils über die einzurichtenden Räte und die Auslegung dazu sind, dies wurde ersichtlich, zum Teil sehr widersprüchlich. Sie lassen von daher auch eine unterschiedliche Bewertung dessen zu, wie die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Ordensleuten einerseits und Laien andererseits nachkonziliar zu bestimmen ist. Die Konzilsdokumente lassen noch viele Fragen offen. „Mehr als allererste Ansätze zu neuen kirchlichen Strukturen macht das Konzil also noch nicht, und es käme darauf an, das dort Gesagte weiterzudenken und weiterzuführen.“ (W. Kasper)

Inwieweit dies durch die Konstituierung der Pfarrgemeinderäte in Deutschland geschehen ist, soll Gegenstand der Untersuchung im nächsten Abschnitt sein.

5.3.2 Grundsätze für die Struktur der Pfarrgemeinderäte in Deutschland

5.3.2.1 Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz

„Zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolates“ fasste die Deutsche Bischofskonferenz im Frühjahr 1967 einen Beschluss über Grundsätze für die Struktur der Laienarbeit. Mit Berufung auf Artikel 26 des Dekretes über das Laienapostolat spricht diese bischöfliche Verlautbarung verbindliche Richtlinien für die Struktur der Räte aus, gibt dazu weitere Anregungen bzw. Empfehlungen und sieht darüber hinaus vor, diesen Beschluss durch die dann gewonnenen Erfahrungen zu überprüfen und zu ergänzen.

Grundsätzlich sollen die Räte des Laienapostolates auf der Ebene der Pfarrei, des Dekanats sowie der Diözese gebildet werden und soweit erforderlich auch auf der Ebene von Stadt, Kreis, Bezirk und Land. Dabei wird als Bezeichnung für das Gremium auf der Pfarrebene der Begriff „Pfarrgemeinderat“ vorgeschrieben. Als Aufgabe dieser Räte gilt einerseits die Beratung und Unterstützung des kirchlichen Amtes und andererseits die Koordination und Förderung der Kräfte des Laienapostolates.

Die Deutsche Bischofskonferenz beauftragt in ihrem Beschluss über Grundsätze für die Struktur der Laienarbeit das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) in Zusammenarbeit mit der Konferenz der Leiter der Seelsorgeämter, Mustersatzungen für die Räte des Laienapostolates zu erstellen.

5.3.2.2 Die Mustersatzungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Die „Mustersatzungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken für die Räte des Laienapostolates“ vom Herbst 1967 enthalten Vorschläge für die Satzung des Pfarrgemeinderates, des Katholikenausschusses (Dekanat, Stadt, Kreis oder Bezirk), des Diözesanrates der Katholiken, der Landesarbeitsgemeinschaft der Diözesanräte und eine Musterwahlordnung für den Pfarrgemeinderat. Als erstes benennt die Mustersatzung die Aufgaben des Pfarrgemeinderates. Im Sinne einer Präambel werden diese wie folgt grundgelegt: „Der Pfarrgemeinderat dient der Erfüllung der Heilssendung der Kirche, die der Pfarrgemeinde im Sinne der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils aufgetragen ist. Verkündigung und Heiligung, Weltdienst und Caritas.“ Im einzelnen werden folgende Aufgaben benannt: 1. Beratung und Unterstützung des Pfarrers in pfarrlichen Fragen; 2. Förderung und Koordination der Arbeit der Gruppen und Organisationen; 3. Durchführung gemeinsamer Maßnahmen beschließen und die Schaffung notwendiger Einrichtungen, falls kein anderer Träger zu finden ist; 4. Wahrnehmung der Interessen der Katholiken einer Pfarrgemeinde in der Öffentlichkeit; 5. Vertretung der Pfarrgemeinde in anderen kirchlichen Gremien (Katholikenausschuss des Dekanats, der Stadt u.a.). Weiterhin beauftragt der Pfarrgemeinderat einzelne Mitglieder, die besondere Aufgaben wie z. B. Liturgie, Gottesdienstgestaltung, Wohnviertelapostolat oder soziale und caritative Aufgaben übernehmen.

5.3.2.3 Gemeinsame Synode

Die Konstituierung der Pfarrgemeinderäte wurde durch die Grundsätze der Deutschen Bischofskonferenz für die Struktur der Laienarbeit und durch die Mustersatzung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken noch nicht verpflichtend vorgeschrieben, sondern lediglich empfohlen. Erst durch die Gemeinsame Synode wurde nun die Einführung der Pfarrgemeinderäte per Anordnung beschlossen.

Der Pfarrgemeinderat erhält dabei nicht nur die Stellung des Rates nach dem Laiendekret Nr. 26, sondern auch die nach dem Dekret Christus Dominus Nr. 27, „da in der Pfarrgemeinde nur für ein einziges Gremium Raum ist“. So verwirklicht der Pfarrgemeinderat den Heils- und Weltauftrag der Kirche, indem er „je nach Sachbereichen... beratend oder beschließend mitzuwirken“ hat. Der Pfarrgemeinderat erhält damit eine doppelte Stellung: zum einen ist er Pastoralrat bzw. Seelsorgerat und zum anderen Katholiken- bzw. Laienrat. Diese Doppelstellung bedarf für die Frage der Kooperation der Klärung insbesondere bei der Frage der Beschlussfassung und des Vorsitzes.

(1) Beschlussfassung

Die Unterscheidung zwischen der Zuständigkeit des Pfarrers und der des Pfarrgemeinderates wurde mit der Regelung „je nach Sachbereichen“ (Räte und Verbände, III. 1.2) im Vergleich zur ersten Vorlage erheblich modifiziert. Damit fand die Diskussion der ersten Lesung um die synodale Struktur des Pfarrgemeinderates nun ihren Niederschlag darin, dass die „besondere Verantwortung“ des Pfarrers als Seelsorger und Leiter der Gemeinde in der Unterscheidung des Kernbereichs der Zuständigkeit gegenüber dem Pfarrgemeinderat zur Geltung gebracht wird. Durch den Begriff „pastorale Verantwortung“ (III. 1.9) sieht die Sachkommission eine hinreichende Trennungslinie bei der Frage der Stellung des Pfarrers zu den übrigen Gemeindemitgliedern gezogen. Denn wo es um die Einheit der Gemeinde, die rechte Verkündigung, die Feier der Liturgie und die Sakramentenspendung geht, steht dem Pfarrer „aufgrund der durch sein Amt gegebenen pastoralen Verantwortung ... unter Angabe der Gründe“ (III. 1.12) ein Einspruchsrecht zu. Damit soll der Amtsträger nicht an Beschlüsse gebunden werden, denen er aufgrund seiner besonderen Verantwortung nicht zustimmen kann. Allerdings wird der Amtsträger durch die Rahmenordnung dazu angehalten, die Verweigerung seiner Zustimmung zu begründen.

Ungeklärt bleibt jedoch in der Rahmenordnung eine materielle Abgrenzung, die das Recht des Pfarrers, eine Beschlussfassung zu verhindern, definiert. Die Sachkommission VIII begründet das damit, dass es eben keinen Bereich kirchlichen Handelns gibt, „der nicht unter Umständen in der besondere und unaufgebbare Verantwortung des kirchlichen Amtes fällt“. Da keine materielle Abgrenzung erfolgt, die festschreibt, in welchen Fällen dem Pfarrgemeinderat das Entscheidungsrecht zusteht und in welchen die „pastorale Verantwortung“ des Pfarrers gefordert ist, bleibt die Unterscheidung „je nach Sachbereichen ... beratend oder beschließend mitzuwirken“ (III. 12) „vollends im dunkeln“. Wie W. Aymans kritisiert auch J. Lederer diese „fehlende Differenzierung“ und fordert von daher, dass in der Satzung genau festgelegt wird, in welchen Angelegenheiten dem Pfarrgemeinderat beratende bzw. beschließende Funktion zikommt. Die geforderte Abgrenzung hält J. Lederer für „keine einfache Sache“, die nach gewissen Kriterien a priori schon gegeben ist, sondern sie muß vielmehr erst durch die Alltagserfahrung erprobt und gegebenenfalls korrigiert werden.

(2) Vorsitzregelung

Die Doppelstellung des Pfarrgemeinderates schafft auch Ungewissheit für die Regelung des Vorsitzes. Denn dort, wo der Pfarrgemeinderat als „amtliches Gremium“ verstanden wird, steht dem Pfarrer der Vorsitz zu. Dort allerdings, wo es als ein Gremium des „Laienapostolates“ gesehen wird, übernimmt ein Laie den Vorsitz im Pfarrgemeinderat. Blieb die Frage, wer den Vorsitz im Pfarrgemeinderat inne hat, bei der Vorlage zur ersten Lesung noch offen, so trifft die Synode die Anordnung, dass „möglichst nicht der Pfarrer als Vorsitzender bestimmt“ (III. 1.9; 1.16.6) wird.

Diese von der Synode getroffene Entscheidung, es solle nach diözesanem Recht jeweils entschieden werden, wer den Vorsitz im Pfarrgemeinderat innehat, hält W. Aymans für verfehlt. Da er den Pfarrgemeinderat primär als verfassungsrechtliche Einrichtung wertet, kommt er zu der Schlussfolgerung, es müsse sich die „ekklesiologisch begründete Rolle des Pfarrers ... auch in der Leitung des Pfarrgemeinderates ausdrücken“. So hält W. Aymans auch das Konzept des Widerspruchsrechtes für verfehlt, weil für ihn damit „das ekklesiologische Verhältnis von Pfarrer und Pfarrgemeinderat auf den Kopf gestellt“ wird. Der Pfarrer verliert dadurch, daß er sich dem Schiedsspruch unterwerfen muß, den Status eines „proprius pastor“, er ist somit nicht länger „Hirte aus eigenständiger Amtsverantwortung“, wie es noch das Konzil postuliert. Die Räte insgesamt sind nach Aymans vom Konzil her verfassungsrechtlicher Art und haben von daher „grundsätzlich beratenden Charakter“.

Die Synode möchte durch ihre Beschlüsse dagegen für den Pfarrgemeinderat mehr den Charakter des Laiengremiums hervorheben. Als mit ausschlaggebend dafür, dass ein Laie den Vorsitz im Pfarrgemeinderat innehaben soll, nennt W. Pötter schließlich auch die Überlegung, „daß es in Zukunft Pfarrgemeinden geben kann, in denen der zuständige Pfarrer nicht mehr im Gebiet der Gemeinde wohnt“ (Räte und Verbände, Einleitung, 643).

5.3.3 Der Codex Iuris Canonici von 1983

„Der Pfarrgemeinderat ist dem CIC unbekannt“, heißt es in den Ausführungen von Josef Lederer zum Pfarrgemeinderat im „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts“ aus dem Jahr 1980. Dies änderte sich erst mit dem neuen kirchlichen Gesetzbuch Codex Iuris Canonici von 1983.

Darin heißt es in Can. 536 :

§ 1. Wenn es dem Diözesanbischof nach Anhörung des Priesterrates zweckmäßig scheint, ist in jeder Pfarrei ein Pastoralrat zu bilden, dem der Pfarrer vorsteht; in ihm sollen Gläubige zusammen mit denen, die kraft ihres Amtes an der pfarrlichen Seelsorge Anteil haben, zur Förderung der Seelsorgstätigkeit mithelfen.

§ 2. Der Pastoralrat hat nur beratendes Stimmrecht und wird durch die vom Diözesanbischof festgesetzten Normen geregelt.

In einem Vergleich des Pastoralrates nach c. 536 CIC/1983 mit dem Pfarrgemeinderat nach der Rahmenordnung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und den bis dahin gültigen diözesanen Regelungen fallen nach Josef Lederer vier gravierende Unterschiede auf:

a) Nach der Rahmenordnung der Synode und dem bisherigen Satzungsrecht der deutschen Diözesen gilt, dass in jeder Pfarrei ein Pfarrgemeinderat zu bilden ist. Im Gegensatz dazu entscheidet nach der Rechtsnorm des Canon 536 der Diözesanbischof frei darüber.

b) Nach der Gemeinsamen Synode erhält der Pfarrgemeinderat als Seelsorgerat (Pastoralrat) und „Laienrat“ eine Doppelfunktion. Der neue Codex benennt dagegen ausschließlich als Funktion die Förderung der Seelsorgstätigkeit.

c) Entsprechend der Rahmenordnung der Synode und den bisherigen diözesanen Statuten ist es Aufgabe des Pfarrgemeinderates, nicht nur den Pfarrer zu beraten, sondern auch beschließend mitzuwirken. Der Canon 536 schränkt das Recht dieses Gremiums auf die Beratung des Pfarrers ein.

d) Die Frage des Vorsitzes wurde bislang nach Diözesanrecht geregelt. Nach der Rahmenordnung der Synode sollte dabei möglichst nicht der Pfarrer dem Pfarrgemeinderat vorstehen. Das nunmehr geltende Recht nach c. 536 CIC/1983 erklärt den Pfarrer kraft seines Amtes zum Vorsitzenden.

Bei den Unterschieden, die in Anbetracht des Vergleiches offensichtlich zu Tage treten, verwundert es nicht, dass dieser Canon für Verunsicherung sorgte, da zu befürchten war, dass, falls die Rechtsnorm von Canon 536 nicht mit den bislang gültigen diözesanen Rechtstatuten in Deutschland übereinstimmt, nunmehr die diözesanen Satzungen bzw. Ordnungen der Pfarrgemeinderäte als ein im Sinne von c. 6 § 1 CIC/1983 „gegenstehendes Recht“ entweder geändert oder gar abgeschafft werden müßte, falls keine partikularrechtliche Regelung gefunden werden könnte. Um die aufgezeigten Differenzen zu beheben, kam es zu drei unterschiedlichen Lösungsansätzen.

(1) Der erste Lösungsvorschlag geht davon aus, dass es sich bei den Pfarrgemeinderäten, ihrem Anspruch entsprechend, um die nach c. 536 CIC/1983 benannten Pastoralräte handelt, was auch daran ersichtlich werde, dass man sich beides mal auf denselben Konzilsbeschluss berufe^{lxv}. Trotz des doppelten Anspruches, Seelsorgerat und Katholikenrat zu sein, handele es sich beim Pfarrgemeinderat um ein kirchenamtliches Organ im Sinne eines pfarrlichen Pastoralrates^{lxvi}. Von daher, so argumentiert Karl-Theodor Geringer, gelten entsprechend c. 6 § 1 n. 2 CIC/1983 all die Bestimmungen der diözesanen Satzungen bzw. Ordnungen für Pfarrgemeinderäte als nicht rechtens und damit als aufgehoben, die dem c. 536 CIC/1983 widersprechen.

Bereits mit der Inkraftsetzung des Codex Iuris Canonici von 1983 und unter Anwendung von c. 6 § 1 n. 2, so argumentiert K.-Th. Geringer weiter, gelte schon jetzt der Pfarrer als der Vorsitzende und der Pfarrgemeinderat besäße nur noch ein Beratungsrecht. Diesem Lösungsansatz folgend müßte ein entsprechendes Sondergesetz beim Apostolischen Stuhl erwirkt werden, damit die diözesanen Bestimmungen für Pfarrgemeinderäte Gültigkeit erhielten.

(2) Der zweite Lösungsvorschlag versteht den Pfarrgemeinderat von seiner Aufgabenstellung her, wie ihn die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland beschreibe, primär als ein Ratsgremium im Sinne des Laienapostolates. Insofern der Pfarrgemeinderat nicht nur die Funktion eines Pastoralrates wahrnehme, sondern auch im Sinne eines Gremiums des Laienapostolates der Förderung und Koordinierung des Apostolates der Laien diene, komme ihm nicht nur beratende, sondern auch beschließende Funktion zu und müsse somit gegenüber dem Pastoralrat als ein aliud verstanden werden. Von daher, so wird argumentiert, blieben die bisherigen Ordnungen bzw. Satzungen der Pfarrgemeinderäte als geltendes Partikularrecht bestehen, und es könne damit die bewährte Praxis fortgesetzt werden^{lxvii}. Wenn auch, wie Peter Krämer bemerkt, die Berufung auf c. 6 § 1 n. 2 CIC/1983 als nicht zutreffend zu bewerten sei, so gebe dennoch dieser Vorschlag einen Hinweis auf eine Interpretation, die dazu eine Lösung verheiße.

(3) Dem dritten Lösungsvorschlag entsprechend umfaßt der Pfarrgemeinderat einerseits die Aufgaben des Pastoralrates, so wie sie in c. 536 CIC/1983 benannt werden, andererseits reichen diese aber auch darüber hinaus. Der scheinbare Widerspruch, der bislang bei einem Vergleich zwischen der neuen Rechtsnorm des CIC und den diözesanen Regelungen bezüglich der Pfarrgemeinderäte bestand, kann dadurch gelöst werden, indem es gelingt aufzuzeigen, dass die Bestimmungen konvergieren. Eine Änderung ist von daher überhaupt nicht erforderlich, da den Ansprüchen von c. 536 CIC/1983 durch die geltenden Statuten der Pfarrgemeinderäte hinreichend entsprochen wird. Auch dort, wo ein Laie den Vorsitz im Pfarrgemeinderat innehat, machen dennoch die geltenden Statuten den Pfarrer quasi zum „verdeckten“ Vorsitzenden. Danach werden auch die pastoralen Fragen zusammen mit dem Pfarrer beraten und dieser besitzt ein Vetorecht, das es ihm ermöglicht, vor einer Beschlussfassung Widerspruch einzulegen, was noch einmal deutlich das beratende Stimmrecht des Pfarrgemeinderates belegt^{lxviii}.

Wenngleich für diesen Lösungsansatz allein schon die Tatsache spricht, dass bislang diesbezüglich keine Änderungen der Statuten der Pfarrgemeinderäte vorgenommen wurden, kann damit das durch c. 536 CIC/1983 entstandene Problem für Pfarrgemeinderäte nicht zufriedenstellend gelöst werden. Wie P. Krämer selbst bemerkt, können letztendlich die strittigen Fragen nur durch eine Änderung des c. 536 CIC/1983 behoben werden, indem der Pastoralrat nunmehr Entscheidungsrecht erhält. Damit trete schließlich auch die Pfarrei selbst deutlicher als „einheitliches Rechts-Subjekt“ hervor und stehe nicht länger „in einem Gegenüber von Pfarrer und Gemeinde, vertreten durch den Pastoralrat“. Dabei behielte der Pfarrer weiterhin die Sonderstellung, insofern die Beschlüsse des Pastoralrates erst durch die Zustimmung des Pfarrers Rechtskraft erhielten. Mit diesem Schritt bedarf es dann auch nicht

^{lxv} Vgl. K.-T. Geringer, Die allzu einfache Lösung, in: AfS, 94 (1985) 20-22, hier 20f.

^{lxvi} Vgl. K.-T. Geringer, Die deutschen Pfarrgemeinderäte als verfassungsrechtliches Problem, in: MThZ 37 (1986) 56.

^{lxvii} Vgl. ZdK, Berichte und Dokumente, Nr. 66, 55f. Ebenso argumentierte die Deutsche Bischofskonferenz. Vgl. K. Nientiedt, Die Crux mit der gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes, in: HerKor 40 (1986) 335.

^{lxviii} Im Sinne dieses Lösungsvorschlages argumentiert P. Krämer, Die Pfarrgemeinde - überholte Struktur oder notwendige pastorale Einheit?, in: Gläßer, Alfred (Hg.): Veritate et Vitae, Regensburg 1993, 267-278, hier 274. Ebenso zeichnet sich bereits bei P. Boekholt „Ein Versuch der Vereinbarkeit beider Vorschriften“ ab. P. Boekholt, Der Pfarrgemeinderat - mehr als nur ein „Handlanger des Pfarrers“, in: AfS 93 (1984) 316-320, hier 318.

länger einer „ominösen ‘Doppelkopf-Theorie’“, nach der je nach Aufgabenbereich der Pfarrgemeinderat entweder als Katholikenrat unter dem Vorsitz eines Laien oder als Pastoralrat unter dem Vorsitz des Pfarrers tagt. Damit gelänge es nunmehr, die strukturelle Verankerung einer Kooperativen Pastoral konsequent fortzuführen. Denn vor allen möglichen Unterschieden gilt es im Sinne der Volk-Gottes-Ekklesiologie das gemeinsam Verbindende in den Vordergrund zu stellen. Dem entsprechend würde das Entscheidungsrecht aller die gemeinsame Ausgangsbasis für die Kooperation im Pfarrgemeinderat darstellen, ohne dabei die Sonderstellung des Pfarrers aufzuheben. Dies wäre ein wesentlicher Beitrag für eine Kooperative Pastoral. Damit würde schließlich der ekklesiologische Standort des Pfarrgemeinderates im Sinne des Volk Gottes Gedanken klarer hervortreten.

Anmerkungen

6. Vorlesung: Familie und Gemeinde

Dr. Angelika M. Eckart

Gliederung

- 6.0 Einführung**
- 6.1 Familie im Wandel**
- 6.2. Familie in kirchenamtlichen Dokumenten**
 - 6.2.1 Zweites Vatikanisches Konzil
 - 6.2.2 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland
 - 6.2.3 Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio“ - Dem Leben in Liebe dienen
 - 6.2.3.1 Kritische Anmerkungen
 - 6.2.4 Wort der Deutschen Bischöfe: Ehe und Familie - in guter Gesellschaft
- 6.3 Familie-heute**
 - 6.3.1 Ein Blick in die Statistik
 - 6.3.1.1 Lebensformen
 - 6.3.1.2 Familien- und Haushaltsstrukturen
 - 6.3.1.3 Zur Statistik kirchlichen Lebens
- 6.4 Orientierungspunkte für gemeindliche Familienarbeit**
 - 6.4.1 Familien als Orte religiöser Sozialisation
 - 6.4.2 Familien als Adressaten der Gemeinde
 - 6.4.3 Kirchliche Familienarbeit

6.0 Einführung

„Es gibt viele Methoden sich dauerhaft zu ruinieren“, erklärt der Präsident des Deutschen Caritas-Verbandes Hellmut Puschmann. Und fährt fort: „Im Deutschland von 1998 ist eine der erfolgversprechenden [Methoden] die Gründung einer mehrköpfigen Familie“^{lxi}. Eine große Familie zu gründen ist in der Tat heute bei uns ein gewisses Armutsrisiko. Trotzdem steht für die Deutschen nach wie vor das private Glück, zu dem auch das Gründen einer Familie zählt, mit an oberster Stelle der Lebensziele.

Jeder Mensch hat seine ganz spezifischen Erfahrungen mit Familie. Eine Familie oder zumindest familienähnliche Strukturen sind für die meisten Menschen die zentrale Lebenswelt der Kindheit. Familie ist in unserem Kulturraum ein Beziehungsgeflecht, in dem Werte und Ziele vermittelt werden, wo Identitätsbildung geschieht, wo Beziehungsmuster erlebt (und manchmal erlitten) werden, wo Weichen für soziale Anpassung und Nichtanpassung gestellt werden^{lxx}. Sie ist der Lebensraum, in dem sich die erste Grundeinstellung dem Leben gegenüber ausprägt und erste religiöse Erfahrungen gemacht werden^{lxxi}. Familie ist auch heute noch der erste Ort, an dem zwischenmenschliche Solidarität erfahren wird. Doch die Lebenswege der Menschen und auch die Strukturen von Familien sind heute vielfältiger als in früheren Generationen.

6.1 Familie im Wandel

Die Form von Familie, die wir heute als Erziehungsinstanz für die Kinder kennen, entstand erst allmählich vom 15. Jahrhundert an. Im Zuge der Entwicklung zur demokratischen und industriellen Massengesellschaft tritt neben die Familie zunächst die Institution Schule. Später kommt noch der Kindergarten dazu. Dort wird Erziehung, Bildung und Ausbildung der heranwachsenden Generation mitgetragen. Kindheit ist dabei hauptsächlich Familienzeit, während das Jugendalter von der Schulzeit dominiert wird^{lxxii}. In die Alltagssprache konnte sich das Wort „Familie“ erst im 18. Jahrhundert einbürgern. Dessen Bedeutung weist in dieser Zeit jedoch noch nicht allein auf Verwandtschaftsbezüge ersten Grades hin. Vielmehr bezeichnet das altlateinische Wort „famul“ zunächst einmal die gemeinsame Wohnstätte. Als Familie gilt damals demnach diejenige Gruppe von Personen, die eine Wohnung miteinander teilt.

Im Unterschied dazu bietet der Duden im Jahr 1963 als Definition von Familie: „Gemeinschaft der in einem fort dauernden Eheverhältnis lebenden Eltern und ihrer Kinder“^{lxxiii}. Während der Beratungen über die Ausgestaltung des deutschen Grundgesetzes gab es noch keinerlei Diskussion darüber, was man unter „Ehe“ und „Familie“ zu verstehen habe. Man war sich klar darüber, dass beide Begriffe in engem Zusammenhang miteinander stehen. Artikel 6 GG stellt Ehe und Familie unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung. Offenbar gibt es auf der ganzen Erde keinen Staat, der die Beziehungen von Mann und Frau in der Ehe wie auch die Beziehungen zwischen Eltern und ihren Kindern in der Familie nicht rechtlich regelt und schützt^{lxxiv}.

Die 50er und 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts gelten in den westlichen Industrieländern als Hochzeit der Familie. Bis in die 60er Jahre scheint es unvorstellbar, dass sich bezüglich der Grundwerte von Ehe und Familie einmal ein Bewusstseinswandel vollziehen würde, wie wir ihn heute erleben. Die Diskussion darüber setzte im Zuge der „1968er Kulturrevolution“ und mit der Bildung der sozialliberalen Koalition (1969) ein. Es wurde schick, nach neuen Ufern Ausschau zu halten, die

^{lxi} H. Puschmann, hier zit. bei G. Kardinal Sterzinsky: Fortschritte in der Familienpolitik, in: Stimme der Familie 45 (1998) H. 1/2, 1.

^{lxx} Vgl. H. Stierlin/I. Rücker-Embsen, N. Wetzel/M. Wirsching: (Hg.): Das erste Familiengespräch. Theorie - Praxis - Beispiele, Stuttgart⁷ 1996, 13.

^{lxxi} Vgl. K. Frielingsdorf: Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung, Mainz³ 2001, 67.

^{lxxii} K. Hurrelmann: Die soziale Lebenslage von Kindern und Familien, in: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend: Familie 1999. Materialien zur Familienpolitik Nr. 5. Dokumentation einer Fachtagung der Abteilung Familie des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend am 27. April 1999, 15.

^{lxxiii} Duden. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, hier zit. Nach W. Zauner: Die Familie in der Pfarrgemeinde, in: Diakonia 23 (1992) H. 4, 246.

^{lxxiv} Diese These vom überall anzutreffenden Schutz sagt jedoch nichts aus, ob diese Regelungen in Schriftform erfolgen oder nicht. Vgl. A. Rauscher: Ehe und Familie ins Abseits?, erschienen in der Reihe Kirche und Gesellschaft, herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 279, Köln 2001, 3f.

geltenden Regelungen als veraltet und steril hinzustellen und selbst Tabus zu ‚hinterfragen‘^{lxxv}. Durch fortschreitende Modernisierungs- und Individualisierungsprozesse in den folgenden Jahrzehnten gerät seit Ende der 60er Jahre das „*traditionale Modell*“ einer komplementären Ehebeziehung als Lebensform und als Familienleitbild unter Druck^{lxxvi}. Die Änderung in der staatlichen Gesetzgebung, durch die eine Ehescheidung erleichtert wird, trägt zu einer Distanzierung von tradierten christlichen Werthaltungen bei. Sie bedeutet zwar „keine formale Absage an die Unauflöslichkeit der Ehe, die nach wie vor ‚auf Lebenszeit‘ eingegangen wird“^{lxxvii}. Dennoch bewirkt sie einen Einbruch mit erheblichen Folgen. Die rechtliche Verankerung von Grund- und Menschenrechten, die inzwischen gleichermaßen für Frauen und Männer gilt, wird nach und nach umgesetzt. Dadurch entwickelt sich zunächst ein Anpassungsprozess der Frauen an Verhaltensweisen der Männer. Dieser Wandel ist an Veränderungen im Bildungs- und Erwerbsverhalten ablesbar. In dessen Folge beanspruchen mehr auch Frauen für sich „Selbständigkeit, Autonomie, Mobilität [und/Anm. A.M. E.] eine selbstbestimmte Lebensführung“^{lxxviii}. Modernisierung im Sinne der „Durchsetzung von Gleichheit“^{lxxix} bedeutet somit zunächst eine Veränderung zugunsten von Frauen und eine Bedrohung der bisherigen Privilegien der Männer.

Auch in katholischen Familien kommt es vermehrt zu Scheidungen. Scheidung, früher als dramatisches Scheitern gewertet, erfährt nun eine gewisse gesellschaftliche Akzeptanz. Diskrepanzen zwischen gesellschaftlichen und kirchlichen Wertsystemen treten dadurch hervor. Sie wirken sich im Krisenfall negativ auf die kirchliche Bindung aus, insbesondere bei denjenigen Christen, die nach einer Scheidung erneut heiraten. Im neuen Ehegesetz von 1977 löst der Gesetzgeber das vorher gültige „Verschuldensprinzip“ durch das „Zerrüttungsprinzip“^{lxxx} ab. Benachteiligungen versucht man in den neuen Ehe- und Familiengesetzen durch eine Stärkung der Rechte von Frauen und Kindern zu kompensieren. Das alte Leitbild der sogenannten „Hausfrauenehe“ als einziges geschütztes Ehemodell wird abgelöst. Ehepaare müssen nunmehr selbst einvernehmlich die Rechte und Pflichten untereinander regeln. Manche sehen in der zunehmenden Frauenemanzipation eine existentielle Bedrohung für den Fortbestand der Familie. Versuche, aus ideologischen Gründen die Sozialisation der nachwachsenden Generation aus der Familie herauszulösen und durch eine kollektive Zuständigkeit zu ersetzen, stellen ihrerseits die Familie in Frage. Manchen erscheint sie nur noch als Relikt der „bürgerlichen“ Gesellschaft. Dennoch hat sich die Familie nicht aufgelöst, auch konnten die Versuche, sie abzulösen weder auf breiter Basis durchgesetzt werden noch haben sie sich wirklich bewährt.

Trotz der veränderten Gesetzesgrundlage, wonach Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern besteht (GG Artikel 3 Absatz 2) gilt auch heute noch faktisch für die weibliche Sozialisation, dass systematisch geweckte Erwartungen auf eine gleichgewichtige Teilhabe an gesellschaftlichen Möglichkeiten nur teilweise erfüllt werden. Nach wie vor besteht für Frauen vielfach nur das Modell „kontrollierte Individualisierung“^{lxxxi}. Demnach ist eine Individualisierung von Frauen nur so weit vorgesehen, als sie keine Gefährdung für die Erfüllung privater Alltagsarbeit in familiären Beziehungen und für die Beziehungsfähigkeit darstellt. Michael Zulehner bringt diese Situation auf die Formel: „Männer sorgen für das Einkommen; Frauen für das Auskommen. Männer sind Familienerhalter, Frauen Familiengestalterinnen“^{lxxxii}. Friedhelm Hengsbach betont deshalb, dass noch immer die

^{lxxv} Ebd. 4.

^{lxxvi} H.-J. Schulze/J. Künzler: Familie und Modernisierung: kein Widerspruch, in: K. Gabriel/A. Herlth/K.P. Strohmeier (Hg.): Modernität und Solidarität: Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung, Freiburg i. Br. 1997, 91-105, hier: 92 (zit.: H.-J. Schulze: Familie).

^{lxxvii} A. Rauscher: Ehe und Familie ins Abseits?, erschienen in der Reihe Kirche und Gesellschaft, herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 279, Köln 2001, 5.

^{lxxviii} U. Pohl-Patalong: Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft: Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie, Stuttgart 1996, 71 (Zit.: U. Pohl-Patalong: Seelsorge).

^{lxxix} H.-J. Schulze: Familie, 97.

^{lxxx} A. Rauscher: Ehe und Familie ins Abseits?, erschienen in der Reihe Kirche und Gesellschaft, herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 279, Köln 2001, 6.

^{lxxxi} A. Diezinger: Individualisierung, zit. in: U. Pohl-Patalong: Seelsorge, 72.

^{lxxxii} P.M. Zulehner/R. Volz: Männer im Aufbruch, Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ein Forschungsbericht, Ostfildern 1998, 127.

umfassende „Anerkennung und Durchsetzung von Frauenrechten als Menschenrechten“^{lxxxiii} aussteht. Die kontrollierte Individualisierung *trifft* und *betrifft* dabei nicht allein die Frauen, sondern ebenso die Männer, wenn auch in unterschiedlichen Ausgangslagen. Mit der Vorgabe „kontrollierte Individualisierung“ für ein Geschlecht wird nämlich eine Komplementarität in den Geschlechterbeziehungen festgeschrieben. Frauen und Männer sind darin jeweils auf ganz bestimmte Rollen und Rollenerwartungen festgelegt, wie Zulehner verdeutlicht hat. Dadurch werden aber beide Geschlechter sowohl *Opfer* als auch *Täter* gesellschaftlich herrschender Rollenmuster, die auch den innerfamiliären Umgang und die sozialen Kontaktmöglichkeiten bestimmen. „Gleichstellung und Autonomie“^{lxxxiv}, die auch mittels einer hälftigen Verteilung von „Erwerbsarbeit und Lebensarbeit“^{lxxxv} realisiert werden könnten, bleiben damit für *beide* Geschlechter derzeit noch eine Zukunftsvision. Seit Mitte der sechziger Jahre lässt sich in der Entwicklung der Sozialform „Ehe“ ein Trendumbruch feststellen, der für das heutige Erscheinungsbild von Familien bedeutsam ist, weil Familie auch weiterhin zu einem hohen Prozentsatz auf einer Ehe gründet. Anhand von vier Tendenzen^{lxxxvi} lässt sich dieser Trendumbruch nachweisen:

- (1) Ehen verlieren an Stabilität. Das belegt die Zunahme der Scheidungsrate.
- (2) Die Lebensform Ehe wird seltener gewählt; ablesbar am Rückgang der Heiratsziffern und der Verheiratetenquote.
- (3) Ehen sind weniger „produktiv“. Das zeigt sich daran, dass weniger Kinder pro Ehepaar geboren werden.
- (4) Es findet ein Auffassungswandel über die Bedeutung der Ehe statt.

Mit diesem Befund ist auch mit Verschiebungen im Beziehungsgefüge von Familien zu rechnen. Gegenüber Vertretern, die eine Stabilität der Familie behaupten^{lxxxvii}, beruft sich die These des Wandels auf die Änderungen an den drei Indikatoren, die in der Literatur nahezu durchgängig herangezogen werden, nämlich: Heiratshäufigkeit, Scheidungshäufigkeit und Kinderzahl. Diese Entwicklung vor Augen könnte die Vermutung entstehen, dass Ehe und Familie nur noch Auslaufmodelle sind.

Solche „Zerfallsthesen“^{lxxxviii} bezüglich der Familie sind familienhistorisch betrachtet keineswegs neu. Es ist jeweils die Stärkung individueller Rechte und Wahlmöglichkeiten der Frauen, die Prognostiker den Zerfall der Familie bevorstehen sehen lassen, ohne dass er je eingetreten ist. Schon Mitte des 19. Jahrhunderts gingen die ersten Familiensoziologen (Riehl und Le Play) davon aus, dass die Familie in ihrem Bestand bedroht sei wegen der sich abzeichnenden Demokratisierung in der bürgerlichen Familie. Indikatoren dafür waren für sie der Autoritätsverlust des Hausvaters, sowie die gleichberechtigte Teilhabe der Kinder am Erbe. Als Gefährdung bezeichneten sie ebenfalls das damals neu aufkommende bürgerliche Familienmodell, wonach der Mann und Vater die Rolle des Ernährers und die Frau die Rolle der Hausfrau und Mutter einnimmt. Entgegen den heute anzutreffenden düsteren Prognosen, weil jetzt dieses damalige Modell zur Ablösung ansteht, vermeldet das Magazin Focus: „Die gute Nachricht: Die Familie lebt“^{lxxxix}. Unter diesem Titel werden 1997 die Ergebnisse einer umfassenden Gesellschaftsstudie für Deutschland vorgestellt. Demnach ist die Familie *keineswegs* ein Auslaufmodell, sondern erlebt nach 20 schwierigen Jahren wieder einen gewissen Aufwärtstrend. Zum gleichlautenden Schluß kommt auch Nave-Herz, wenn sie sagt, dass

^{lxxxiii} F. Hengsbach: Abschied von der Konkurrenzgesellschaft. Für eine neue Ethik in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, München 1995, 136.

^{lxxxiv} Unter dieser Formel faßt F. Hengsbach die Leitbilder einer politischen Kooperation (statt krankmachender Konkurrenz), die das Geschlechterverhältnis neu regelt, in der ein zukunftsfähiger Gesellschaftsvertrag politische wie persönliche Hinsichten in neue Arbeits- und Lebensformen einschließt. Vgl. ebd. 135ff. u. 226.

^{lxxxv} Ebd.

^{lxxxvi} Vgl. S. Müller: Krisenethik der Ehe. Aussöhnung in der Lebensmitte, Würzburg 1997, 18f.

^{lxxxvii} Die Stabilitätsthese vertritt dezidiert der Soziologe Laszlo Vaskovics, allerdings um den Preis der Umdefinition von Familie, indem als deren zentrales Merkmal gewertet wird, ob die Lebensweise „partnerschaftsorientiert“ ist. Vgl. E. Beck-Gernsheim: Nur der Wandel ist stabil, in: Familiendynamik 21 (1996) 284-304, hier: 290.

^{lxxxviii} Y. Schütze: Formen und Lebensstile von Familien, in: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Familie 1999, 1f.

^{lxxxix} K. Sachse: Die Familie lebt, in: Focus. Das moderne Nachrichtenmagazin, Nr.46, 10. November 1997, 56-66.

„die These über den ‚Zerfall der Familie‘ auch in der Gegenwart nicht der sozialen Realität entspricht“^{xc}. Allerdings muss man einräumen, dass die Familie heute „stärker als jemals zuvor - mit anderen, attraktiven Lebensformen konkurrieren“^{xcⁱ} muss. Auf diesem Hintergrund behauptet die Focus - Redakteurin Katrin Sachse in ihrem Beitrag zur Focus-Studie weiterführend: „Kirche und Gesellschaft vermitteln heute kaum noch überzeugende Modelle für ein harmonisches Familienleben“^{xcⁱⁱ}.

Laut Grundgesetz steht die Lebensgemeinschaft von Ehe und Familie unter dem „besonderen Schutz der staatlichen Ordnung“ (Art.6 Abs. 1 GG). Als Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern wird die Familie auch heute als lebenslange Beistandsgemeinschaft verstanden^{xcⁱⁱⁱ}. Der Staat hat sich darauf verpflichtet, diese Gemeinschaften als Keimzellen der staatlichen Gemeinschaft zu achten, zu schützen und zu fördern. Deshalb sind auch Beeinträchtigungen und Belastungen von ihnen fern zu halten. „Eine gute Familienpolitik ist gute Zukunftspolitik - für alle“^{xc^{iv}} erklärt auch Kardinal Sterzinsky, der Vorsitzendes der Kommission ehe und familie der Bischofskonferenz. Heutige Tendenzen, den Familienbegriff und den Begriff Ehe auszuweiten, wecken den Verdacht, dass jedoch nicht alle politischen Kräfte bestrebt sind, die Leitlinien der Verfassung wirklich zu bewahren.^{xc^v}

Der Staat spricht Ehe und Familie zwar auch weiterhin grundlegende Bedeutung zu. Trotzdem stellt Paul Kirchhoff, Richter des Bundesverfassungsgerichtes, fest, dass der zugesagte Schutz durch das Grundgesetz angesichts der gegenwärtigen Berufs- und Wirtschaftsordnung nicht hinreichend erfüllt wird. Familienfeindliche Strukturen sieht er beispielsweise in der Trennung von „Erwerbort und Familienort - von Arbeitsplatz und Familienwohnung - sowie in der rechtlichen Herabstufung der Familientätigkeit zu einer wirtschaftlich unerheblichen Leistung“^{xc^{vi}}. Die durch das Grundgesetz zugesicherte gleichzeitige „Freiheit zur Familie (Art.6 GG) und Freiheit zum Beruf (Art.12 GG) entspricht nicht den tatsächlichen Verhältnissen. Tatsächlich werden nämlich junge Paare vor die „schroffe Alternative gestellt, sich entweder für die Berufstätigkeit oder das Kind zu entscheiden“^{xc^{vii}}. Deshalb muss man Anton Rauscher zustimmen, wenn er sagt: „Was wir brauchen ... ist eine Familienpolitik, ... die es den Familien gestattet, dieselben Entfaltungsmöglichkeiten zu nutzen, die jene besitzen, die nicht für Kinder zu sorgen haben“^{xc^{viii}}.

Nach diesem Blick auf die zwiespältige Lage der Familie kommen im nächsten Schritt vier kirchenamtliche Dokumente zur Familie zur Sprache.

6.2 Familie in kirchenamtlichen Dokumenten

Gott wurde Mensch in einer Familie; der Knabe Jesus wuchs in einer Familie heran. Sein Verhältnis zu seiner Familie war durchaus nicht allein von Eintracht und Harmonie geprägt. Man denke etwa an die Szene des 12jährigen Im Tempel (Lk,2 49); oder an seine Aussage: „Wer den Willen Gottes tut, ist mir Bruder, Schwester, Mutter“ (Mk 3,34f). Den Evangelien zufolge ist „die Familie ... für Jesus kein Letztwert“^{xc^{ix}}; er setzt den Akzent mehr auf die „Familie der Kinder Gottes“^c. In den Briefen des Neuen Testaments kommt stärker das Bild der Familie als Haus in den Blick. Die Familie erfährt dadurch

^{xc} R. Nave-Herz, hier zit. nach Y. Schütze: Formen und Lebensstile von Familien, in: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Familie 1999, 2.

^{xcⁱ} Ebd. 58.

^{xcⁱⁱ} Ebd.

^{xcⁱⁱⁱ} Vgl. P. Kirchhoff: Ehe und Familie als Grundlage einer freiheitlichen Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 217 (1999) H. 8, 509.

^{xc^{iv}} G. Kardinal Sterzinsky: Fortschritte in der Familienpolitik, in: Stimme der Familie 45 (1998) H. 1/2, 1.

^{xc^v} Vgl. M. Eichhorn: Zur Position der deutschen Bischöfe, in: Stimme der Familie 46 (1999) H. 1/2, 4.

^{xc^{vi}} P. Kirchhoff: Ehe und Familie als Grundlage einer freiheitlichen Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 217 (1999) H. 8, 509.

^{xc^{vii}} Ebd.

^{xc^{viii}} A. Rauscher: Ehe und Familie im Abseits, 15.

^{xc^{ix}} R. Sauer: Die Familie - eine Kirche im Kleinen? Zum Wandel der Familienreligiosität, in: Pastoralblatt 53 (2001) H. 8, 227.

^c Ebd. 229.

eine Aufwertung, indem sie zur Grundlage für die Ausprägung der „Gemeinde der Kinder Gottes“^{ci} wird. Die kirchenamtlichen Dokumente, die im Folgenden behandelt werden, greifen diesen ekklesiologischen Aspekt der Familie als Hauskirche erneut wieder auf, nachdem er lange Zeit in den Hintergrund geraten war^{cii}.

6.2.1 Zweites Vatikanisches Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil macht in unterschiedlichen Zusammenhängen Aussagen zur Familie: sie reichen vom „Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung“ (GS 26) bis zur Beschreibung der menschlichen Berufung, wonach „alle Menschen *eine* Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen“ sollen (Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Gaudium et Spes, GS 24). Die Familie als „Grund- und Lebenszelle der Gesellschaft (Dekret über das Laienapostolat: Apostolicam Actuositatem, AA 11) ist zugleich eine Art „Hauskirche „Ecclesia domestica“, wo die „Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein“ sollen (dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, LG 11). Die Förderung von Ehe und Familie wird allen nahegelegt, weil die Familie „eine Art reich entfalteter Humanität“ (GS 52) ist. Beiden Elternteilen wird „sorgfältige Zusammenarbeit ... bei der Erziehung der Kinder“ nahegelegt. Der damaligen Zeit entsprechend und zugleich über sie hinausweisend erklären die Konzilsväter weiter: „Zu ihrer Erziehung trägt die anteilnehmende Gegenwart des Vaters viel bei. Aber auch die häusliche Sorge der Mutter, deren besonders die jüngeren Kinder bedürfen, ist zu sichern, ohne dass eine berechnete gesellschaftliche Hebung der Frau dadurch irgendwie beeinträchtigt wird“ (GS 52). Weiter geben sie in diesem Dokument den christlichen Laien auf „die Gegenwart auszukaufen und das Ewige von den wandelbaren Formen zu unterscheiden“ (GS 52), damit sie die „Werte der Ehe und Familie durch das Zeugnis ihres eigenen Lebens wie durch Zusammenarbeit mit den anderen Menschen guten Willens eifrig fördern“.[...] „So werden sie trotz aller Schwierigkeiten für die Familie das erreichen, was sie braucht, und auch das, was die moderne Zeit an Vorteilen bietet“.

Um die Bedeutung dieser Aussagen würdigen zu können, muss man sich vergegenwärtigen, dass die Pastoralkonstitution als „hermeneutischer Schlüssel“^{ciii} für die sachgemäße Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils gilt. Sie ist Elmar Klinger zufolge sogar das „Hauptdokument des Zweiten Vatikanums“^{civ}. Im Prozess der fortdauernden gesellschaftlichen Modernisierung des Katholizismus ist sie Grundlage und Maßstab, an dem sich Kirche weiterhin orientieren kann und muss. In dieser

^{ci} Ebd.

^{cii} Gegen Ende des 4. Jahrhunderts hatte Johannes Chrysostomus das Bildwort von der Familie als „Mikrokirche, als ‚Kirche im Kleinen‘“ geprägt. Ebd. 230.

^{ciii} E. Klinger: Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: F.-X. Kaufmann/A. Zingerle (Hg.): Vatikanum II und Modernisierung: historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 171-188, hier: 171 (zit.: E. Klinger: Pastoralkonstitution). Klingers Konzilsinterpretation und seine Gewichtung von „Gaudium et spes“ als dessen Zentrum folgt auch Rainer Bucher. Er erblickt in der Pastoralkonstitution das Bekenntnis der Kirche dazu, die Wahrheiten ihrer Tradition von der Situation der Welt und den Menschen her je neu zu erschließen, worin er das Programm einer zukunftsfähigen Kirche in der Moderne liegen sieht. Vgl. R. Bucher: Kirchenbildung in der Moderne: eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1998, 223. Ähnlich wurde nach David Seeber die Pastoralkonstitution zur „Fenster und Türen der Kirche öffnenden Magna Charta“, worin „nicht wenige Beobachter und gewiß auch manche Teilnehmer des Zweiten Vatikanums ... die eigentliche Aufgabe und zugleich die ‚eigentliche Leistung‘ des Konzils“ sahen. D. Seeber: Dreißig Jahre Pastoralkonstitution: über Gaudium et spes hinaus, in: G.Fuchs/A. Lienkamp (Hg.): Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 13-25, hier: 13. K. Lehmann erinnert dagegen an den großen Zeitdruck, unter dem dieses Dokument erarbeitet und verabschiedet wurde, was ihm schon in der Konzilsaula und erst recht in der Zeit danach Kritik einbrachte. Zudem machen viele dieses Dokument für die „tiefgreifende ‚Krise‘, die das Leben der Kirche in der Folgezeit erschüttert hat“ verantwortlich. Vgl. K. Lehmann: „Zwischen Hoffnung und Angst hin und her getrieben“, in: Seelsorgeamt im Bischöflichen Ordinariat Berlin (Hg.): Informationen 47 (1996) H. 1, 23. Im Unterschied zu E. Klingers These fordert K. Lehmann, die Pastoralkonstitution an die zentralen Hauptdokumente des Konzils rückzubinden. Zudem bemängelt er die bisher unzureichende Rezeption von „Gaudium et spes“, weshalb bis heute die unterschiedlichen Schichten und Dimensionen des Konzilstextes noch unausgeschöpft und nicht integriert sind. Deshalb müsse die wahre Rezeption dieses Dokumentes erst noch anfangen. Ebd. 28ff.

^{civ} E. Klinger: Pastoralkonstitution, 172.

Konstitution wird insbesondere ein „Perspektivenwechsel im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft“^{cv} durchführt. Entgegen der traditionellen Sicht der Über- und Unterordnung mit *einseitiger* Abhängigkeit der Gesellschaft von der Kirche, geht die neue, vom Konzil vertretene Sicht von einer Gleichstellung mit *wechselseitiger* Abhängigkeit aus. Diese neue Auffassung, die nach Klinger bis heute nur partiell durchgeführt ist, sieht in dem neuen Verhältnis Kirche-Gesellschaft „eine Gleichstellung mit wechselseitiger Abhängigkeit - beide geben, beide empfangen“^{cvi}. Damit unterstreicht Klinger das „eigentlich Neue des Konzils“, dass die Kirche nicht nur „über den Dingen“ steht, sondern selbst auch „Teil der säkularen Welt“^{cvii} ist. Mit der „induktiven Methodologie“^{cviii} der Pastoralkonstitution betrachtet die Kirche nicht länger nur mit einer Innenperspektive die Außenwelt, sondern erfasst ihr Inneres auch durch die Außenperspektive^{cix}. Damit will die Pastoralkonstitution „nicht mehr wie früher die alte Ordnung voraussetzen oder gar stabilisieren, sondern der Einsatz für die menschliche Person unter gesellschaftlichen Bedingungen, die weithin ungeordnet sind“^{cx} wird nun zur leitenden Perspektive. Unter dieser Voraussetzung sind auch die hier getroffenen Aussagen zu Ehe und Familie zu lesen.

Der Perspektivenwechsel der Pastoralkonstitution findet in deren vielfach zitiertem Eingangssatz seinen intensivsten Ausdruck: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“ (GS 1). Damit werden implizit auch die Fragen, Anliegen und Hoffnungen der Familien zum Ausgangspunkt kirchlichen Handelns erklärt. „Solidarität als Prinzip des Glaubens“ ist darin der Hinweis auf die Notwendigkeit, „um der Menschen willen die Zeit zu verändern“^{cx}, weil nur derjenige den Menschen den Glauben lehren kann, der um die Existenzprobleme weiss, die eine wirkliche Menschwerdung behindern.

6.2.2 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

Der Beschluss „Christlich gelebte Ehe und Familie“^{cxii} der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland bezieht sich schon in seiner Einleitung auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er führt daran anschließend weiter aus: „Die Anerkennung der partnerschaftlichen Ehe, welche auf der gegenseitigen personalen Zuwendung der Partner beruht, hat eine Reihe von soziologisch faßbaren Vorbedingungen. Hierher gehören z.B. die Auflösung der Großfamilien alter Prägung, die Trennung von Familie und Arbeitswelt sowie die zunehmende Gleichberechtigung von Mann und Frau An der Entwicklung zu diesem Leitbild hin hat das Christentum erheblichen Anteil. In der auf partnerschaftlicher Liebe begründeten Monogamie kommt ein wesentlicher Zug der ursprünglichen Ordnung zur Geltung, in welcher Gott den Menschen geschaffen hat (Mk 10, 4-8)“^{cxiii}.

Der in diesem Beschluss verabschiedete Text wurde mit nur hauchdünner Mehrheit angenommen. Das hatte zur Folge, dass „die Substanz auf dem Weg durch die Beratungen und die vielen von

^{cv} Ebd. 180. Vgl. dazu auch: D. Seeber: Dreißig Jahre Pastoralkonstitution: über Gaudium et spes hinaus, in: G. Fuchs/A. Lienkamp (Hg.): Visionen des Konzils, 16.

^{cvi} E. Klinger: Pastoralkonstitution, 181.

^{cvii} Ebd. 171.

^{cviii} Ebd.

^{cix} Diese „Modernisierung des Katholizismus“ wird um seiner selbst willen als erforderlich erachtet und erfolgt auf verschiedenen Ebenen. Ebd. 180.

^{cx} Ebd. 181. Dieser Perspektivwechsel und die damit verbundene Hervorhebung personaler Werte stellt neu die Frage nach der Relation von Personen zu den Institutionen menschlichen und göttlichen Rechts, die sich als Bedingungen der Freiheit verstehen. Ein ausgewogenes Verhältnis zwischen diesen beiden Größen zu schaffen wird nach Eugen Kleindienst wohl eine Daueraufgabe der Ehepastoral sein. Vgl. E. Kleindienst: Partnerschaft als Leitprinzip der Ehepastoral: Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten, Würzburg 1982, 65.

^{cx} H.-J. Sander: Die Zeichen der Zeit, in: G. Fuchs/A. Lienkamp (Hg.): Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 85-102, hier: 101.

^{cxii} Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland wird hier im Weiteren als Kurztitel „Ehe und Familie“ verwandt.

^{cxiii} Ehe und Familie, 01.

einem Standpunkt des Konservierens aus sicher klugen, aber Ängstlichkeit verratenden Einwendungen der Bischöfe mehr als dünn geworden^{cxiv} ist. Die für die Erarbeitung der Vorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie“ zuständige Sachkommission IV gliedert den weiteren Themenkomplex in vier Felder^{cxv}:

1. Ehe im Verständnis des christlichen Glaubens. Darin werden anthropologische Voraussetzungen der Ehe behandelt: die gegenseitige und unbedingte Annahme, Treue, die Sakramentalität der Ehe, die Verantwortung der Kirche für den Eheabschluss und Ehe in Wachstum und Reife.
2. Familie unter Christen. Hier finden sich Ausführungen zu Familie in Kirche und Gesellschaft, zur Bedeutung der Sexualität in Ehe und Familie, Hinweise zur Ehe- und Familienbildung und zur Spiritualität in der Familie.
3. Hilfen für Ehe und Familie. Diese Hilfen werden zunächst als Ehevorbereitung geboten. Weiter wird hier der Aspekt der Isolierung der Familien und ungewollte Schwangerschaft, sowie gefährdete und gescheiterte Ehen wie auch das Problem um standesamtlich wiederverheiratete Geschiedene behandelt.
4. Es folgen abschließende Voten, Anordnungen und Empfehlungen zur Umsetzung dieses Beschlusses.

Insgesamt behandelt die Synode in ihren Beschluss „Ehe und Familie“ stärker Fragen zur Ehe als die Situation der Familie. In den abschließenden Anordnungen bezieht sich dann erst Punkt 4.2.4 ausdrücklich auf die Pfarrseelsorge und die Förderung von Familien. Dort wird der Pfarrgemeinde aufgetragen, sich „in besonderer Weise der unvollständigen Familien“ anzunehmen. Darunter sind Verwitwete, Geschiedenen und alleinstehende Mütter gleichermaßen zu verstehen. Absatz 4.2.5 ordnet dann für die Diözesen an, dass hier „bei der Ausbildung und bei der Weiterbildung der Seelsorger die Aufgaben und Methoden einer zeitgerechten Ehe- und Familienpastoral zu berücksichtigen“ sind. Weiterführende Empfehlungen schließen sich an. 4.3.2 empfiehlt allen Dekanaten zu prüfen, „ob in erreichbarer Nähe familienfreundliche Freizeistätten errichtet und mitgetragen werden können“. Absatz 4.3.3 regt an, dass „in allen Pfarreien und Dekanate ... in regelmäßigen Abständen Ehe- und Elternseminare angeboten werden“ sollen. Die Formulierung dieser praktischen Postulate war weitgehend Verbänden und Organisationen wie Familienbund der deutschen Katholiken, Zentralkomitee der deutschen Katholiken, und Kolpingwerk überlassen worden, denen die notwendige Sachkompetenz zugesprochen wurde. Die Synode begrenzt sich deshalb weitgehend auf eine grundlegende Feststellung der Bedeutung der Familien für die Gesellschaft. Daraus leitet sie zugleich die Aufgabe von Gesellschaft und Staat ab, Familien zu schützen^{cxvi}.

Insbesondere bezüglich moraltheologisch brisanten Fragen im Umfeld der Ehe in Verbindung mit notwendigen pastoralen Hilfen ringt die Synode in der Synode bis zuletzt um Konsens. Schließlich einigt man sich darauf, die Bischofskonferenz zu bitten, die ausstehende Klärung weiter zu treiben und „baldmöglichst ein Votum in dieser Frage an den Papst weiterzuleiten“^{cxvii}. Dieser Bitte wird auch entsprochen. Als Antwort auf die Anfrage folgt im Jahr 1982 das Schreiben „Familiaris consortio“.

6.2.3 Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio“ - Dem Leben in Liebe dienen

Das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. „Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute“ schließt ausdrücklich an Artikel 52 der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils an. Ebenso wird ein direkter Bezug zu den Vorschlägen hergestellt, die dem Papst durch die Väter der Würzburger Synode zum Abschluss ihrer Beratungen überreicht worden waren^{cxviii}. Sein Schreiben versteht der Papst als einen Dienst des ihm anvertrauten apostolischen Amtes, um „allen den Plan Gottes für Ehe und Familie zu verkünden, um deren volle Lebenskraft und menschlich-christliche Entfaltung zu sichern und so zur Erneuerung der Gesellschaft und des Volkes Gottes beizutragen“^{cxix}. Dieses Anliegen wird auch in Familiaris consortio in vier großen Teilen entfaltet:

(1) Im Sinne einer Kairologie erkundet Teil 1 in einem kurzen Überblick Licht und Schatten der Situation von Familie heute (S. 17-26).

^{cxiv} D. A. Seeber: Nicht über den Tag hinaus?, in HerKorr 29 (1975) 212.

^{cxv} Vgl. zum folgenden: Ehe und Familie, 1-4.

^{cxvi} Vgl. F. Böckle: Einleitung zum Beschluss: Christlich gelebte Ehe und Familie, in: Gemeinsame Synode, Freiburg i. Br.² 1976, 417.

^{cxvii} Ebd. 422.

^{cxviii} Vgl. Johannes Paul II: Dem Leben in Liebe dienen, Freiburg i. Br. 1982, 13ff.

^{cxix} Ebd. 16.

(2) Als Kriteriologie lässt sich Teil 2 verstehen. Er beschreibt unter dogmatischer Perspektive „Ehe und Familie im Plane Gottes“ (S. 27-37).

(3) Teil 3, der den größten Umfang hat, entfaltet dazu aus moraltheologischer Sicht die Aufgaben der christlichen Familie (S. 38-118).

(4) Der vierte und damit letzte Teil (S. 119-164) kann als Praxeologie verstanden werden. Er widmet sich der Familienpastoral, indem er Zeiten der Familienpastoral beschreibt (als Pastoral im Umfeld der Trauung und für die Verheirateten); Strukturen der Familienpastoral (im Blick auf die kirchliche Gemeinschaft, auf die einzelne Familie und im Blick auf die wechselseitige Unterstützung von Familien untereinander); Mitwirkende in der Familienpastoral (Bischöfe und Priester; Ordensleute; Fachleute unter den Laien, sowie Massenmedien) und schließlich Familienpastoral für schwierige Situationen (darunter kommen hauptsächlich einige „irreguläre Situationen“^{cxxx} von Ehen und ähnlichen Beziehungsformen zur Sprache). Eindringlich betont Papst Johannes Paul II. in diesem Schreiben seine Überzeugung, dass die Zukunft der Menschheit über die Familie geht. Deshalb hält er dringend den Einsatz aller Menschen guten Willens für geboten, um die Werte und Aufgaben der Familie zu erhalten und zu fördern^{cxxi}.

Wie schon das Schreiben „Evangelii nuntiandi“ seines Vorgängers im Papstamt (Papst Paul IV. 1975) und auch sein eigenes Schreiben „Catechesi tradendae“ (Papst Johannes Paul II. 1979) trägt das Schreiben „Familiaris consortio“ einen sehr persönlich gehaltenen Stil. Es handelt sich daher nicht um eine bloß theoretische Darlegung der Glaubens- und Sittenlehre bezüglich der christlichen Ehe und Familie, sondern um eine Ermahnung. Für unsere Frage nach der Familienpastoral auf Pfarreebene finden sich in diesem Schreiben lediglich im vierten Teil knappe Aussagen (Abschnitte 70-72). Familienpastoral wird hier als besondere und spezifische Form der Gesamtpastoral verstanden. Als solche wird sie in Bezug gesetzt mit der Kirche in ihrer doppelten Dimension als Weltkirche und als Ortskirche. Jede Ortskirche und auch jede Pfarrgemeinde müsse sich, um die Familienpastoral angemessen fördern zu können, zunächst der Gnade und Verantwortung bewusst werden, die sie vom Herr der Kirche empfängt. Damit die mit diesem Dienst betrauten ihrer Verantwortung auch wirklich gerecht werden können, bedürfen sie einer umfassenden Vorbereitung. Deshalb rät der Papst den Bischöfe dazu, möglichst vielen Priestern das Studium der Familie mittels Spezialkursen zu ermöglichen, bevor sie in den Pfarreien Verantwortung übernehmen^{cxxii}. Familien sollen in ihrem eigenen Apostolat bestärkt werden. Dieses Apostolat findet seinen Ausdruck in einer Reihe von Merkmalen, die in dem Schreiben dann im Einzelnen aufgezählt werden: (Folie)

- im „Zeugnis einer Lebensführung, die mit dem göttlichen Gesetz in allen seinen Aspekten im Einklang steht,
- durch die christliche Erziehung der Kinder,
- durch die Hilfe die man ihnen zur Reifung ihres Glaubens gibt,
- durch die Erziehung zur Keuschheit,
- durch die Vorbereitung auf das Leben,
- durch die wache Sorge, sie vor den ideologischen und moralischen Gefahren zu bewahren, von denen sie oft bedroht sind,
- durch ihre schrittweise und überlegte Eingliederung in die kirchliche und bürgerliche Gemeinschaft,
- durch gegenseitige Hilfeleistung zwischen den Gliedern für ein gemeinsames Wachsen als Menschen und Christen“^{cxxiii}.

In seinem Kommentar zu diesem Apostolischen Schreiben unterstreicht Franz Böckle - neben aller Kritik an einigen Positionen bezüglich der Ehe - dessen Bedeutung für die notwendige Stärkung von Familien. Dabei darf es ihm zufolge jedoch nicht allein um die Sicherung des eigenen Überlebens in unserer Gesellschaft gehen, sondern es muss ebenso um „unseren Dienst in Verantwortung auch für die Dritte Welt“^{cxxiv} gehen. Dazu bedarf es einer heranwachsenden Generation, die über die notwendige physischen, psychischen und sozialen Eigenschaften und Fähigkeiten verfügt, wie Böckle erläutert. Böckle endet seinen Kommentar mit den Worten: „Um der Familie diesen Auftrag zu ermöglichen, bedarf sie nicht nur umfassender familienpolitischer Maßnahmen, sondern vor allem einer Erneuerung aus dem Glauben, der ihren Bemühungen über Widerstand und Scheitern hinweg Zukunft verheißt“^{cxxv}.

^{cxxx} Ebd. 150.

^{cxxi} Vgl. ebd. 160.

^{cxxii} Vgl. ebd. 132.

^{cxxiii} Ebd. 133.

^{cxxiv} F. Böckle: Kommentar, ebd. 202.

^{cxxv} Ebd. 203.

6.2.3.1 Kritische Anmerkungen

(1) Die in den bisher vorgestellten kirchenamtlichen Dokumente bezüglich der christlich gelebten Familie bergen mit ihren teils idealistischen Ansprüchen die Gefahr, diese zu überfordern. So wichtig Visionen sind, geraten Familien seitens der Kirche dadurch unter einen starken Erwartungsdruck. Wie Franz Xaver Kaufmann in seinen religionssoziologischen Untersuchungen aufgewiesen hat, ist die zuvor über Jahrhunderte bestehende Koalition Familie und Kirche weitgehend zerbrochen. Er führt als Beleg dieser These drei Gründe an: „1. Die Unzeitgemäßheit der kirchlichen Ehelehre; 2. das in der kirchenamtlichen Verkündigung vorherrschende wirklichkeitsfremde Familienbild; 3. die, wie er es nennt, ‚Verkirchlichung‘ des Christentums“^{cxxxvi}. Die Familie fällt deshalb als Ort kirchlich-religiöser Sozialisation weitgehend aus^{cxxxvii}.

(2) Wenn das II. Vatikanische Konzil sagt, Eltern sollen „durch Wort und Beispiel die ersten Glaubensboten ihrer Kinder sein“ (LG 11) und umgekehrt die „Kinder als lebendige Glieder der Familie ... auf ihre Weise zur Heiligung der Eltern“ beitragen (GS 48), ist Familie in dieser Sicht eine Art „Relaisstation“^{cxxxviii} zur Glaubensvermittlung. Wenn heute die Glaubensweitergabe in der Familie nicht umfassend gelingt, wofür es ja genug Anzeichen gibt, ist anzunehmen, dass dieses Relais gestört ist. Nach einer Reparatur müsste also die Vermittlung wieder funktionieren, so die naheliegende Erwartung. Bereits seit Mitte der 70er Jahre haben weniger junge Menschen eine ausgesprochen religiöse Erziehung erlebt. Eine entsprechende Unsicherheit in der Frage, wie Kindern das christliche Glaubens- und Lebenswissen angemessen zu vermitteln ist, zeichnet deshalb die heutige junge Elterngeneration aus. „Folgerichtig delegieren sie diese Aufgaben an den Kindergarten, die Gemeinde, an den Religionsunterricht“^{cxxxix}.

(3) Hohe Erwartungen sind an die Familie als „Hauskirche“ gerichtet. Papst Johannes Paul II. stellt in Familiaris consortio 52 fest, dass „die Evangelisierung in Zukunft zu einem großen Teil von der ‚Hauskirche‘ abhängen wird. Diese Sicht der Familie als „Hauskirche“, der zu Recht deren ekklesiologische Würde betont, darf aber nicht dazu verleiten, Familie quasi nur als „Vorfeld“ des Glaubensvollzugs zu verstehen. Vielmehr ist theologisch gesehen die Familie selbst „bereits ein ‚Ernstfall‘ kirchlichen Lebens. In ihr ereignet sich Kirche“^{cxxx}. Familie hat nicht nur die „Rolle einer kirchlichen ‚Rekrutierungsanstalt‘ für die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation“^{cxxxi}. Die Familie und das Zusammenleben der Generationen in der Familie hat eigene Würde und eigenen Wert. Das hier gelebte Menschsein und Christsein ist um seiner selbst förderungswürdig. Deshalb ist die christliche Familienpastoral angefragt, inwieweit sie Familien Hilfen bietet, damit diese eine eigene Familienkultur entwickeln können und die emotionalen Beziehungen in den Familien humanisiert und stabilisiert werden.

(4) Im Anschluss an Konzil und Synode hat sich die Leitidee „lebendige Gemeinde“ durchgesetzt. Eine Überzeichnung der Gemeindeidee als Pfarr*familie* würde aber Vorstellungen begünstigen, wie sie beispielsweise in den „pastoralen Leitideen“ eines Münchner Pfarrers zum Ausdruck kommen. Er schreibt: „Die Zelle der Kirche ist nicht die Familie, sondern die Brudergemeinde. Die christliche Familie ist eine Frucht der Jünger- bzw. Brudergemeinde“^{cxxxii}. Mit der pastoralen Vision der Gemeinde als Familie werden aber Erwartungen nach emotionaler Nähe geweckt, die in der gegenwärtigen Gemeindesituation kaum einzulösen sind.

6.2.4 Wort der Deutschen Bischöfe: Ehe und Familie - in guter Gesellschaft

Das letzte Schreiben, das ich für unsere Überlegungen heranziehe, ist das Wort der Deutschen Bischöfe zur Bedeutung von Ehe und Familie, das von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 22. September 1998 verabschiedet wurde. Dessen erster Teil, der das Grundverständnis christlicher Ehe und Familie darlegt, sollte am Familiensonntag 1999 in allen Gottesdiensten verlesen werden. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der heutigen Lebenssituation, sowie mit politischen Handlungsoptionen. Beide Teile sind zusammengefasst unter dem Titel: „Ehe und Familie

^{cxxxvi} R. Sauer: Die Familie - eine „Kirche im Kleinen“?, 231.

^{cxxxvii} Vgl. dazu M.N. Ebertz: Die Erosion der Gnadenanstalt, Ffm. 1998, 100ff.

^{cxxxviii} W. Zauner: Die Familie in der Pfarrgemeinde, in: Diakonia 23 (1992) 242.

^{cxxxix} R. Sauer: Die Familie - eine „Kirche im Kleinen“?, 231.

^{cxxx} W. Zauner: Die Familie in der Pfarrgemeinde, in: Diakonia 23 (1992) 243.

^{cxxxi} R. Sauer: Die Familie - eine „Kirche im Kleinen“?, 231.

^{cxxxii} K. Gartner: Lieber Bruder Bischof, Freiburg 1989, , hier zit. W. Zauner: ebd. 244.

- in guter Gesellschaft^{cxxxiii}. Die Deutschen Bischöfe räumen darin selbst ein, dass es angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen nicht leicht ist, Menschen in ihren je eigenen Familienverhältnissen angemessen mit einem Hirtenwort anzusprechen. Weiter erklären sie, dass es ihr Anliegen ist darzulegen, „dass Ehe und Familie dem Menschen entsprechen und seinen Bedingungen und Sehnsüchten entgegenkommen“^{cxxxiv}. Dazu entfalten sie im ersten Teil eine schöpfungstheologische Begründung und das christliche Bild zu Ehe und Familie. Zu Beginn des zweiten Teils behandeln die Bischöfe sodann die prinzipielle Wertschätzung von Ehe und Familie, die nach wie vorherrscht. Im Folgenden zeigen sie innere und äußere Schwierigkeiten auf, von denen Ehe und Familie heute belastet sind^{cxxxv}. Nicht wenige Ehen und Familien finden sich in einer Spannung zwischen idealisierenden Vorstellungen bezüglich dauerhaften, von Liebe getragenen Beziehungen auf der einen Seite und den tatsächlichen Anforderungen im Beziehungsalltag mit seinen unumgänglichen Höhen und Tiefen auf der anderen Seite. Dazu kommen die nicht zu unterschätzenden Belastungen durch materielle Benachteiligungen. Wenn die Sozialstatistik ausweist, dass insbesondere kinderreiche Familien mit zunehmender Tendenz von „relativer Armut“^{cxxxvi} bedroht sind, darf diese Frage auch in Pfarrgemeinden nicht unbedacht bleiben^{cxxxvii}. Zugleich wird die Politik aufgefordert, für gerechte Lebensverhältnisse zu sorgen, indem wirtschaftliche, soziale und rechtliche Rahmenbedingungen geschaffen werden, die für die Belange von Familien förderlich sind. Familien brauchen eine ausreichende finanzielle Absicherung, wie auch die Möglichkeit, durch ihre eigene Erwerbsarbeit die materiellen Lebensgrundlagen selbst zu erwirtschaften. Dazu gehört ebenso die Notwendigkeit, Familienarbeit und Erwerbsarbeit miteinander zu vereinbaren. Weiterhin brauchen Familien angemessene Wohnverhältnisse, die auch eine familienfreundliche Infrastruktur aufweisen. Nach diesen familienpolitischen Ausführungen widmen sich die Bischöfe in ihrem Hirtenwort abschließend Fragen nach den Möglichkeiten und Aufgaben der Pfarrgemeinde im Bereich der Familienpastoral. Sie verweisen darauf, dass sich die Kirche bereits auf vielfältige Weise um die Förderung und Unterstützung von Familien bemüht. Dennoch ermahnen die Bischöfe die Pfarrgemeinden, auch weiterhin für alle Familien offen zu sein und eine „vorrangige Option für die Armen“ besonders für benachteiligte und belastete Familien zu treffen. Pfarrgemeinden können Familien unterstützen, indem sie Orte sind, an denen man Heimat, Kontaktmöglichkeiten und Orientierung findet; indem sie Netze knüpfen, die in schwierigen Lebenssituationen auffangen und tragen; indem sie Lebensraum sind, der die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugt und erfahrbar werden lässt. Gemeinden sollen sich nachhaltig darum bemühen, Orte „struktureller Familienfreundlichkeit“ zu werden, die sich von der „strukturellen Rücksichtslosigkeit“ in Wirtschaft und Gesellschaft unterscheiden. Pfarrgemeinden sollen darüber hinaus auch in den kommunalen Gremien Partei für berechtigten Anliegen von Familien ergreifen, um deren Belangen mehr Gehör zu verschaffen.

6.3 Familie-heute Folien

6.3.1 Ein Blick in die Statistik

6.3.1.1 Lebensformen

6.3.1.2 Familien- und Haushaltsstrukturen

6.3.1.3 Zur Statistik kirchlichen Lebens

6.4 Orientierungspunkte für gemeindliche Familienarbeit

6.4.1 Familien als Orte religiöser Sozialisation:

Religiöse Weltkonstruktion als Kitt und Sprengstoff in Systemen

Religiöse Weltkonstruktionen bestimmen auf vielfältige Weise die Dynamik von Familien mit^{cxxxviii}.

^{cxxxiii} Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.): Ehe und Familie in guter Gesellschaft, Bonn 1999.

^{cxxxiv} Ebd. 8.

^{cxxxv} Vgl. ebd. 15ff.

^{cxxxvi} Der Begriff „relative Armut“ steht als Bezeichnung für den Abstand zu materiellen, sozialen und kulturellen Standards, die in der jeweiligen Gesellschaft durchschnittlich erreicht sind. Er unterscheidet sich darin vom Begriff „absolute Armut“. Sie bezeichnet die Grenze, an der das physische Überleben bedroht ist. Vgl. Stadt Speyer (Hg.): Fachbereich Jugend, Familie, Senioren und Soziales: Beiträge zur Armuts- und Sozialberichtserstattung für die Stadt Speyer. Soziale Problemlagen in Speyer, Speyer 2000 (Eigendruck der Stadt Speyer), 9.

^{cxxxvii} Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.): Ehe und Familie in guter Gesellschaft, 16.

^{cxxxviii} Vgl. zum folgenden Chr. Morgenthaler: Systemische Seelsorge, 78ff.

Nach Raider lassen sich vier Systembereiche unterscheiden, in denen die wirklichkeitsprägende Kraft der Familien-Religiosität ihren Ausdruck findet: die Familienstruktur, der Familienprozess, die Grenzen sowie die Familienintegration.

Alle großen Religionen bilden Regeln und Normen aus, mit denen die Familienstrukturen religiös beeinflusst werden. Darin werden die Beziehungen zwischen den Ehepartnern und zwischen den Generationen religiös standardisiert und damit die gesellschaftliche Ordnung mit geprägt. Religiosität spielt ebenfalls eine Rolle für die Art, wie ein System Informationen verarbeitet, Entscheidungen fällt, Konflikte löst, Individuation fördert oder hemmt, sozio-emotionale Unterstützung bietet und auf Veränderungen reagiert. Damit prägt die Religiosität ebenfalls im Blick auf die systemimmanenten Transaktionsmuster den Familienprozess.

Jedes System braucht Grenzen. Mittels Grenzen werden Informationen sortiert, es wird entschieden, was akzeptiert werden soll oder was zurückzuweisen ist. Systeme ziehen auch durch die Befolgung von Glaubenssätzen, Moralvorstellungen und Werten Grenzen gegenüber anderen Systemen. Mit religiösen Mitteln kann ein System ebenso seine Identität als unverwechselbare Einheit behaupten und stärken, damit es sich über die Turbulenzen des Lebens hinweg bewahrt. Ein Familiensystem erlangt Stabilität durch die gemeinsame Selbstverpflichtung aller auf gemeinsame Werte und Vorstellungen.

Gleichwohl bleibt die Wirkung der Religiosität doppelgesichtig, indem sie sich sowohl als Stärke verleihenden Kitt, aber auch als Sprengstoff erweisen kann. Sie kann lebensfeindliche Engführungen begünstigen und einfordern. Die Frage nach religiösen Bindungen und Glaubensüberzeugungen kann Systemen aber ebenso helfen, aus diesem Erbe Ressourcen zu aktivieren. Einer Seelsorge mit systemischer Orientierung wird -ohne die genannten Gefahren zu ignorieren - daran gelegen sein, „theologische Impulse der christlichen Tradition so einzubringen, dass sie nicht neutralisiert werden, sondern zu ihrer tragenden und verändernden Wirkung kommen“^{cxxxix}.

Folie:

Fragen zur Religiosität als Ressource

Familien-Religiosität (zit. als **FR**) findet ihren Ausdruck: in der Familienstruktur, im Familienprozess, in den Grenzen sowie in der Familienintegration. Mit den nachfolgenden Fragen lässt sich für die einzelnen Bereiche Religiosität als Ressource erschliessen^{cxl}.

Familienstruktur

- Inwieweit bestimmt die FR Regeln und Normen der Familie bezüglich des Zusammenlebens? Welchen Einfluss hat sie auf Geschlechtsrollenerwartungen, auf Rollenzuschreibungen für Eltern und Kinder, auf Werte und Praktiken in der Erziehung?
- Auf welche Weise beeinflusst die FR den Zusammenhalt der Familie und Beziehungen zu anderen Systemen?
- Welchen Stellenwert weist die FR dem Familienleben zu?
- Wie gewichtet die FR individuelle Bedürfnisse gegenüber Bedürfnissen der Familie?

Familienprozess

- Unterscheiden sich die religiösen Orientierungen der Familienmitglieder? Wessen „Rechtgläubigkeit“ gilt in der Familie als Richtschnur?
- Welche Bedeutung schreibt die FR der emotionalen Nähe, der gegenseitigen Unterstützung und der familiären Intimität zu?
- Welche Bedeutung hat die FR für Problemlösungen und Entscheidungsfindungen?
- Wie bestimmt die FR die Zeitorientierung im System bezüglich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft?
- Inwieweit kann die FR unterschiedliche Standpunkte tolerieren?

Grenzen

- Welche Form der internen und externen Grenzziehung legt die FR nahe?
- Welchen Einfluss hat sie auf Moralvorstellungen, ethische Positionen und Werte?
- Welche Haltungen legt die FR gegenüber religiösen bzw. öffentlichen Systemen nahe : aktiv gestaltend; rezeptiv; fordernd ...?

^{cxxxix} Chr. Morgenthaler: Systemische Seelsorge, 95.

^{cxl} Vgl. M.C. Raider, in: Chr. Morgenthaler: Systemische Seelsorge, 1999, 79.

Familienintegration

- Wie zeigt sich die FR in den Ritualen, die in der Familie gepflegt werden?
- Welche Rolle spielen darin Tradition, Stabilität und Ordnung?
- Inwieweit gibt die FR der Familienidentität Form?
- Vermittelt die FR ein Gefühl für geschichtliche Kontinuität und für das religiöse Erbe?

6.4.2 Familien als Adressaten der Gemeinde

Bisher vorherrschende Seelsorgekonzepte stellen die Einzelperson ins Zentrum ihrer Bemühungen. Damit sollte etwa die religiöse Persönlichkeitsentwicklung gefördert, oder individuelle Lebensfragen von Kindern, Jugendlichen, von Frauen und Männern, von Kranken oder Behinderten religiös gedeutet und bearbeitet werden. Allerdings lässt sich mit traditionellen Seelsorgekonzepten kaum die Dynamik von Beziehungssystemen wie Ehe und Familie unmittelbar in den Blick nehmen. In der Familienseelsorge ist aber gerade diese Dynamik unbedingt zu beachten. Mit einer systembezogenen Sichtweise geht es nicht länger *allein* um die Berufung einzelner Menschen vor Gott, sondern gleichrangig *auch* um deren Bezogenheit auf die Mitmenschen und um die Wechselwirkungen zwischen ihnen.

In der Pastoralpsychologie und in der Seelsorge wurde in den letzten Jahren ein vertieftes Verständnis für die Problemlagen und die Anliegen der Menschen im Kontext ihrer Beziehungen entwickelt. Dabei wurde deutlich, dass der Tradierungskrise, die heute die Weitergabe des Glaubens erschwert, mindestens zwei tiefer greifende Krisen voraus gehen: 1. Eine Erfahrungskrise und 2. eine Plausibilitätskrise^{cxli}. Der Begriff Erfahrungskrise macht darauf aufmerksam, dass die Erfahrung des Lebenswertes christlichen Glaubens heute verschwindet und dass oft nur wenig Kontakt zur Lebenswelt der Menschen besteht. Diese Krise geht mit dem Abschmelzen der konfessionellen Milieus einher, die jeweils spezifische Muster der Sozialisation beinhaltet haben. Mit diesem Hintergrund beruht die Erfahrungskrise auf gesellschaftlichen Wandlungsprozessen. Neue differenzierte Orientierungsmuster stehen noch nicht in genügendem Maße zur Verfügung. Aus der Erfahrungskrise erwächst eine Plausibilitätskrise. In ihr geht die allgemein geteilte Einsicht und die ganz persönliche Wahrnehmung verloren, dass Religion zum Leben gehört und gut tut. Diese beiden Krisen liegen der Tradierungskrise sachlich und zeitlich voraus. Darum müssen diese beiden Grundkrisen auch vorrangig bearbeitet werden.

Wenn Menschen heute verstärkt ihre „psychische Obdachlosigkeit“^{cxlii} spüren, brauchen sie in der Seelsorge solche Hilfen, die ihnen nicht nur ein „Überleben“^{cxliii}, sondern sinnerfülltes Leben erschließen. Die wirklichen Gefahren für den christlichen Glauben liegen daher kaum im intellektuellen Unglauben. Viel gravierender zeichnet sich in unserer Kultur eine Störung des Ur-Vertrauens ab, die Menschen an der Wurzel ihrer Existenz gefährdet. Diesem gestörten Ur-Vertrauen entspricht die Schwierigkeit, mit Gott und den Menschen in sinnvolle und sinngebende Lebensbeziehungen zu treten. Damit sind die Gefährdungen des Glaubens hauptsächlich emotionaler und kommunikativer Art. Verlangte die Individualseelsorge bisher als Basiskompetenz zur dialogischen Begegnung mit dem einzelnen Menschen Echtheit, Empathie und Wertschätzung, so sind nunmehr Zirkularität als Verständnisschlüssel, *Interpathie* und Selbstdifferenzierung in Beziehungssystemen als Fähigkeiten gefordert^{cxliv}. Systemische Seelsorgekonzepte bieten mit ihrer vernetzten Sichtweise menschlichen Lebens dafür neue Impulse, wie der Dreiklang von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe heute durchzubuchstabieren ist^{cxlv}.

6.4.3 Kirchliche Familienarbeit

^{cxli} Vgl. H. Wahl: »Glaubenlernen« im Horizont von Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie, in: MthZ 49 (1998) 77.

^{cxlii} P. M. Zulehner: Ein Obdach der Seele. Geistliche Übungen - nicht nur für fromme Zeitgenossen, Düsseldorf² 1994, 32.

^{cxliii} Ausführlich dazu in K. Frielingsdorf: Vom Überleben zum Leben. Wege der Identitäts- und Glaubensfindung, Mainz 1989. Ebenso K. Frielingsdorf: Mein Leben annehmen. Der pastoraltherapeutische Impuls der Schlüsselmethode, Mainz 1993.

^{cxliv} Vgl. C. Morgenthaler: Systemische Seelsorge, Stuttgart² 2000, 17.

^{cxlv} Solche systemorientierten Seelsorgekonzepte sind über ein Anfangstadium noch kaum hinausgekommen. Entwürfe für die Gemeindeseelsorge liegen bisher vor von John. Patton/Brian H. Childs: Generationsübergreifende Familien- und Ehe-Seelsorge, Göttingen 1995, C. Morgenthaler: Systemische Seelsorge. P. Held: Systemische Praxis in der Seelsorge, Mainz 1998.

Im Anschluss an das Familienwort der Bischöfe von 1999 wurde in den Diözesen Trier, Speyer, Mainz, Limburg und Köln in diesem Jahr 2001 eine familienpolitische Aktion durchgeführt. Im Rahmen dieses Projektes „Familien kommen ins Spiel“ hat der Caritasverband Mainz eine Liste erstellt, welche praktischen Hilfen heute bereits für Familien angeboten werden. Dort werden als Beispiele genannt: Schwangerenberatung; Kindertagesstätten; Kurangebote; Einrichtungen für Behinderte; Jugendsozialarbeit; Spiel- und Lernstuben für sozial Benachteiligte; Erziehungsberatungsstellen; Kinderschutzdienste für Misshandelte; Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstellen; Familienpflege; Soziopädagogische Familienhilfe; teilstationäre und stationäre Einrichtungen der Erziehungshilfe; kirchliche Sozialstationen; Tages- und Kurzzeitpflegeplätze für alte und Kranke; Hospizen^{cxlvi}.

Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde kommt an unterschiedlichen Punkten des Familienzyklus mit Familien in Kontakt, von der Familienbildung bis zu deren Auflösung. Den amtlich Beauftragten im Dienst der Pfarrgemeinde öffnet sich manche Tür, die anderen verschlossen bleibt. Seelsorgerinnen und Seelsorger erhalten durch den Religionsunterricht, durch die Sakramentenvorbereitung oder durch die Jugendarbeit Einblicke in Beziehungskonstellationen in den Familien und treten in Kontakt mit ganzen Familienverbänden. Deshalb wird es für Seelsorgerinnen und Seelsorger der Zukunft wichtig sein, deren Muster des Zusammenwirkens angemessen religiös interpretieren zu können. Eine eigene ausgearbeitete Theologie der Familie wäre dafür eine wichtige Hilfe.

^{cxlvi} Vgl. <http://www.kath.de/bistum/mainz/info/familien/caritas.htm>.