

Casiano Floristán

Die dem pastoralen Handeln zugrunde liegenden Kirchenmodelle

Zwischen einem bestimmten Kirchenmodell und dem ihm entsprechenden pastoralen Handeln besteht von jeher eine enge Beziehung¹. Dies ist durchaus logisch, denn das Subjekt des pastoralen Handelns ist ja die Ekklesia, und oft sah man das Ziel der Seelsorge im Aufbau der Kirche in der jeweiligen Welt. Die beiden Faktoren, die auf das pastorale Handeln einwirken, nämlich die Wirklichkeit, in der die Gläubigen sich betätigen, und die Theologie als Glaubenserkenntnis, sind hinwiederum bestimmend für das theologische Verständnis und das pastorale Bewußtsein der Kirche.

I. Das ekklesiologische Rückgrat der Kirche

Im Verlauf der Strecke, den die Pastoraltheologie (Praktische Theologie) seit ihrem Erscheinen als Universitätsdisziplin (1774) im Wien der Kaiserin Maria Theresia zurückgelegt hat, zeigte sich, daß die Pastoral ein ekklesiologisches Rückgrat haben muß². Erinnern wir uns, daß die neue Disziplin in ihren Anfängen das pastorale Handeln als Wirken des Priesters verstand. Am Ende des 18. Jahrhunderts und unter dem Einfluß der Aufklärung beabsichtigte J.M. Sailer (1751–1832), die Pastoraltheologie von der Bibel her zu erneuern und ihr eine theologische Ausrichtung zu geben, die auf der Offenbarung und dem Glaubensleben gründete, doch setzte niemand sein Bestreben fort. 1841 richtete A. Graf, ein genialer Schüler von J.A. Möhler und J.B. Hirscher, die Pastoraltheologie in einem entschieden ekklesiologischen Sinn aus und ging dabei so weit, daß er die Theologie als kritisches Selbstbewußtsein der Kirche definierte³. Manche Pastoraltheologen betrachten ihn als einen authentischen Vorläufer der modernen Pastoraltheologie entsprechend F. Schleiermacher (1768–1834) im protestantischen Bereich. Leider kehrten die

Schüler Grafts zur früheren rezepthaften und klerikalischen Ausrichtung der Pastoraltheologie zurück. Diese auf den unmittelbaren Nutzen bedachte Auffassung setzte sich sozusagen unverändert bis zum Zweiten Weltkrieg fort.

Gegen 1942 beginnt F.X. Arnold (1898–1969) in Tübingen seine Studien über die Natur und Geschichte des pastoralen Handelns. Der besten Pastoraltradition von Tübingen treu und im Zusammenhang mit der «kerygmatischen Theologie» geht Arnold von der Inkarnation, vom theandrischen Prinzip des Gott-Menschlichen aus: Das Heilsgeschehen ist Gottes Werk; die Person Jesu Christi steht am Beginn des Handelns der Kirche. Die Kirche hat eine Vermittlungsaufgabe von pastoral-instrumentalem Charakter. Nicht der Priester, sondern die Kirche als ganze ist der verantwortliche Träger der Seelsorge⁴.

Zu der gleichen Zeit wie Arnold in Deutschland entwickelt der Dominikaner P.-A. Liégé (1922–1979) in Frankreich eine entschieden ekklesiologische Konzeption des pastoralen Handelns. Er definiert die Pastoralwissenschaft als «theologische Wissenschaft vom kirchlichen Handeln» oder «von der Sendung der Kirche in Aktion» und versteht das kirchliche Handeln als «kraft der Sendung erfolgreiches Wirken Christi in der Kirche»⁵.

K. Rahner schenkte der Praktischen Theologie seine Aufmerksamkeit in verschiedenen Schriften, unter denen das «Handbuch der Pastoraltheologie» hervorrangt, ein Werk, das von ihm inspiriert ist und von einer großen Gruppe von Pastoraltheologen verfaßt wurde⁶. In diesem Werk will man die theologischen Grundlagen des pastoralen Handelns und die Tätigkeit der Kirche als ganzer darlegen. Man hat schon gesagt, dieses Handbuch sei eine «Politologie der Kirche» oder eine «existentielle Theologie»⁷. Rahner zufolge ist die Praktische Theologie «jene theologische Disziplin, die sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt mittels der *theologischen* Erhellung der jeweils gegebenen Situation, in der die Kirche sich selbst in allen ihren Dimensionen vollziehen muß»⁸.

Das Verständnis des pastoralen Handelns als eines kirchlichen Handelns, das auf einer praktischen Theologie der Kirche aufruht, war eine positive Errungenschaft, um die Pastoral als ganze, die sogenannte «pastoral d'ensemble», zu ordnen und um die drei Zweige des kirchlichen

Handelns, die den klassischen Gewalten (Lehrgewalt, Heiligungsgewalt und Leitungsgewalt) entsprechen, in einer ausgeprägt konziliaren Linie mit einem neuen Vokabular und einem erneuerten Inhalt aufeinander zu beziehen: das prophetische Amt des Wortes, das Amt der Liturgie, der gottesdienstlichen Feier, und das hodegetische Amt, das der Caritas. Doch führte dies zur gleichen Zeit (in der Epoche der aus dem Konzil abgeleiteten Ekklesiologien) zu einer gewissen Inflation der Kirche, d. h. ihres Seins und ihrer Aufgabe.

Die im Jahrzehnt der sechziger Jahre erfolgten Beiträge der Basisgemeinden, die Strömungen der politischen Theologien und der Hoffnungstheologien, die biblischen Hermeneutiken und der seit der Konferenz von Medellín (1968) erfolgende Einbruch der Befreiungstheologie im Verein mit neuen Analysen des Volkskatholizismus und der gesellschaftlichen Wirklichkeit und nicht zu vergessen die Kategorie des Armen im Rahmen der «Christologien von unten» trugen dazu bei, in den siebziger Jahren neue Modelle des pastoralen Handelns zu schaffen. In der Praxis ersetzt man das Wort «Kirche» oft durch «Gemeinde» unter dem neuen Horizont des Gottesreiches und der Nachfolge Jesu im Hinblick auf die Befreiung aus ungerechten Situationen innerhalb einer christlichen Bewegung von prophetischem Charakter. All dies läuft auf kirchliche Pluralismen und verschiedenartige Modelle des pastoralen Handelns hinaus. Der Beitrag, den in dieser Zeit die sogenannte Befreiungstheologie leistete, läßt sich nicht leugnen⁹.

II. Kirchen- und Pastoralmodelle

1. Pastoral der Christenheit – missionarische Pastoral

Die erste innerkirchliche Spannung, die dem Binom *Kirche der Christenheit – missionarische Kirche* entspricht, wurde vor dem Konzil durch Theologen und Pastoralwissenschaftler der Mission formuliert. Arbeiterpriester, in Elendsquartieren wirkende Ordenschwestern, apostolische Laienbewegungen erlebten sie am eigenen Leib und brachten sie in der Formulierung «Das Evangelium im Blick auf die Zeichen der Zeit lesen» zum Ausdruck¹⁰.

Erinnern wir uns an das apostolische Wiedererwachen der Kirche, zu dem es zwischen 1935 und 1955 im Katholizismus der ganzen Welt,

zumal in der Kirche Frankreichs, gekommen war. In dieser Zeit wird ein sinn tiefes, reichhaltiges Vokabular¹¹ mit Begriffen wie «Evangelisierung», «Gemeinde», «Zeugnis», «Engagement» usw. geschaffen, und zwar innerhalb der Dialektik Eschatologie-Inkarnation, die auf die beiden dem Konzil voranlaufenden Strömungen zurückgeht¹².

Gegenüber einer ungleichgewichtigen Kirche als einer Gesellschaft, die Domäne der Priester ist, sich auf den sakramentalen Bereich beschränkt, Machtallianzen eingeht, und die in ihrer Morallehre streng, in ihren Verlautbarungen orthodox und in ihren Handlungsweisen einförmig ist, kommt es in der Nachkonzilszeit zu einer Kirche als Gemeinschaft, die auf der Bruderschaft im Glauben, auf dem Zeugnis und der Inkarnation gründet, sich für die Armen und Enterbten einsetzt, orthopraktisch und evangelisatorisch ist und aus der Perspektive der *communio/koinonía* auf die gesellschaftliche Wirklichkeit hin offen ist. Diese beiden pastoralen Einstellungen werden in unzähligen Schriften vertreten. Erinnern wir uns an die Polemiken zwischen der kerygmatischen und der scholastischen Theologie, zwischen den Massen und den Minderheiten, zwischen dem Volkskatholizismus und dem Überzeugungskatholizismus, zwischen Sakrament und Prophetie, Charisma und Institution, Kindertaufe und Erwachsenentaufe.

Ein wichtiges Beispiel einer Analyse der Spannung zwischen der Pastoral der Christenheit und der missionarischen Pastoral findet sich im Werk «Líneas pastorales en América latina» von G. Gutiérrez¹³. Es prüft vier Pastoralmodelle: die Pastoral der Christenheit, die der neuen Christenheit, die des mündigen Glaubens und die des prophetischen Handelns. Nachdem G. Gutiérrez jede Richtung charakterisiert hat, sagt er, daß die vier Modelle auf dem amerikanischen Kontinent «in verschiedenen Ausdehnungs- und Verwirklichungsgraden» vorliegen, wobei die Pastoral der Christenheit vorwiegt.

Zumal auf dem Feld der Kirche spanischer Sprache haben die Soziologen des Katholizismus gleichfalls erhellende Typologien beige-steuert, die gegensätzlichen Kirchen- und Pastoralmodellen entsprechen: der Volkskatholizismus, der kulturelle, der nichtinstitutionelle und der kirchliche Katholizismus¹⁴, oder auch «Idealtypen», die geschichtlich aufeinander folgten: der totale Katholizismus, die persönliche Religiosität und die engagierte Religiosität¹⁵. Andere unterschei-

den zwischen einem nichtengagierten Massenkatholizismus und einem engagierten erneuerten Katholizismus¹⁶. Entsprechend Ideologien, gesellschaftlicher Herkunft und politischer Funktion gibt es auch Klassenanalysen, die sich in vier Tendenzen konkretisieren: im Nationalkatholizismus, dem zentristischen Reformismus, dem dominierten Katholizismus und der kritisch-prophetischen Kirche¹⁷.

Von einigen werden die Kirchenmodelle auf drei reduziert: die integristische «Bunkerkirche», die offene Kirche des *aggiornamento* und die nichtintegrierte Volkskirche¹⁸, denen ebenfalls drei verschiedene Seelsorgetypen entsprechen: der traditionelle, der erneuerte traditionelle und der gemeinschaftliche Gruppentyp¹⁹.

In Lateinamerika führt Clodovis Boff die Kirchenmodelle, die verschiedenen pastoralen Ausrichtungen entsprechen, auf zwei grundlegende zurück: erstens auf das der Christenheit: das auf Kontinuation bedachte, auf die Pfarrei eingestellte, pyramidale Modell mit modernisierten kirchlichen Ausdrucksformen, das auf die Weckung religiöser Praktiken durch den Dienst des Klerikers ausgeht und der Bourgeoisie nahesteht, und zweitens auf das Modell der Diaspora, das nicht auf Kontinuation ausgeht, das die kirchliche Basisgemeinde zum Zentrum hat, zirkulär ist, mit innovierenden kirchlichen Ausdrucksformen, das die ethischen Praktiken betont und mit den Volksschichten in Einklang steht²⁰.

2. *Evangelisierung – Sakramentalisierung*

Zwischen der Betonung des Evangeliums und der des Sakramentes ist es, gleichfalls im Gefolge unterschiedlicher Kirchenbilder, im Lauf der Geschichte immer wieder zu einer Spannung gekommen²¹. Die Wort-Sakrament-Dialektik wird zu Beginn des Zweiten Weltkriegs durch das Binom Evangelisierung-Sakramente zum Ausdruck gebracht und durch die Konflikte zwischen den «Evangelisatoren» und den «Sakramentalisten» in den Blick gerückt.

In den fünfziger Jahren gewinnt man den Begriff Sakrament theologisch wieder zurück vom Glauben her²², von der Kategorie der persönlichen Begegnung her²³, vom Schriftwort her²⁴ und von der Sakramentalität der Kirche her²⁵. Das Zweite Vatikanum übernimmt diese sakramentale Perspektive in der Richtung des missionarischen Handelns, indem es die Sakramente als Zeichen versteht, die den Glauben

voraussetzen, nähren, stärken und zum Ausdruck bringen²⁶.

Um ein Auseinanderfallen von evangelisatorischem Einsatz und liturgischem Tun zu verhüten, muß die Kirche kohärent handeln. Die Spannung zwischen der Evangelisierung und der Sakramentspendung wird seit dem Konzil in zahlreichen Schriften erforscht, und es fehlt auch nicht an Verlautbarungen von Bischofskonferenzen zu diesem Thema²⁷.

Das evangelisatorische Modell legt den Ton auf evangeliumsgemäßes Christentum (glaubwürdiger Glaube, der der Praxis Jesu und der Befreiungspraxis entspricht), während das kultische Modell das sakramentale Christentum (Glaube, der im christlichen Liturgiemysterium bezeugt wird) vorbetont. Für die auf Evangelisierung Ausgehenden steht das Engagement an erster Stelle, ist die Kirche eine prophetische Gemeinschaft und Jesus der Mensch, der voll und ganz für die anderen da ist; Gott beruft dazu, sein Reich aufzubauen; der Glaube ist Befreiungspraxis; die christliche Liebe ist ein gesellschaftliches und politisches Handeln und die Hoffnung der Ansatzpunkt zur Weltveränderung. Für die liturgisch Eingestellten hat sich der Mensch zu verdanken, ist die Kirche Zeichen des Heils, Jesus das Ursakrament des Vaters, Gott überschwengliche Liebe, der Glaube der Vollsinne des Lebens, die christliche Liebe sich hingebende persönliche Liebe und die Hoffnung volles Vertrauen auf die Verheißungen Gottes.

Diese beiden Auffassungen über das Christsein profitierten in letzter Zeit von einer Wiederaufwertung der evangelischen Natur des Christentums und vom Einfluß, den der Bereich des Gesellschaftlichen und Politischen auf den Glauben und die Sakramente ausübt. Obwohl alles eine politische Dimension hat, ist alles doch auch vom Symbolischen und Sakramentalen durchtränkt²⁸.

3. *Kirche als «Großinstitution» und Kirche als «Netz von Gemeinschaften»*

Seit dem Zweiten Vatikanum entstehen in der Südhälfte Amerikas die kirchlichen Basisgemeinden als neues Kirchenmodell, dem der Plan zur Gesamtpastoral des Episkopats von Brasilien von Ende 1965 zu Gevatter steht, der für das Jahr fünfzig 1965–1970 gedacht war. In Medellín werden die Basisgemeinden offiziell anerkannt. In Verbindung mit der Entwicklung der Befrei-

ungstheologie nehmen sie in der Kirche Lateinamerikas einen gewaltigen Aufschwung. Zahllose Veröffentlichungen schildern ihre Erfahrung, ihre Grundzüge und pastorale Wirkweise. Wegen ihrer Bedeutung ist an die nationalen Zusammenkünfte der kirchlichen Basisgemeinden von Brasilien zu erinnern: die erste von 1975 («Eine Kirche, die kraft des Heiligen Geistes aus dem Volk entsteht»); die zweite von 1976 («Die Kirche ein Volk auf dem Weg»); die dritte von 1978 («Die Kirche ein Volk, das sich befreit»); die vierte von 1981 («Die Kirche als unterdrücktes Volk, das sich für die Befreiung organisiert») und die fünfte von 1983 («Die kirchliche Basisgemeinde als Saatkorn einer neuen Gesellschaft»). Man darf auch nicht die Begegnungen vergessen, welche die «Ökumenische Gesellschaft von Theologen der Dritten Welt» zwischen 1976 und 1983 veranstaltet hat²⁹.

Das Modell der Basiskirche geht von der Option für das Volk, für die Armen und für die Befreiung aus. Nach Leonardo Boff weist die Basiskirche folgende Merkmale auf: 1) Sie ist Kirche *des* Volkes, *nicht für* das Volk, sondern *mit* dem Volk, d. h. sie ist Volk Gottes in gemeinsamer Verantwortung im Gegensatz zum Modell einer klerikalen Kirche. 2) Sie ist Kirche als Gemeinschaft, als Glaubens- und Liebesgemeinschaft in befreienden sakramentalen Zeichen, eine dialogisierende Kirche mit brüderlichen Beziehungen im Gegensatz zu einer sich aufzwingenden Kirche, die um das Binom Autorität-Gehorsam kreist. 3) Sie ist auch eine prophetische, befreiende Kirche, die sich im Gesellschaftlichen einsetzt, die Menschenrechte zur Kenntnis nimmt, Ungerechtigkeiten aufdeckt und für die Ausgebeuteten einsteht im Gegensatz zu einer Kirche, die mit den Reichen im Bunde steht, nicht inkarniert ist und bloß Riten und Sakramente kennt³⁰.

Der kirchliche Charakter der Basisgemeinden ist von ihren Vertretern beständig betont und von der Hierarchie offiziell anerkannt worden. Die kirchliche Basisgemeinde ist «die Keimzelle für die kirchliche Strukturierung» (Medellín), die «Hoffnung der Kirche» (*Evangelii nuntiandi*), «Herd der Evangelisierung und Triebkraft zur Befreiung» (Puebla) und «die neue Form des Kirche-Seins» (Bischofskonferenz von Brasilien 1983). Kurz, sie ist das Volk der Armen, das zum Volk Gottes geworden ist.

Wie R. Muñoz sagt, sind heute «zwei verschiedene Kirchenmodelle wirksam, zwei Modelle,

die dem Ansiedlungsort, der Geisteshaltung und den Handlungsinstrumenten nach sich voneinander unterscheiden. Zwar bestehen diese beiden Modelle nicht lupenrein und nicht säuberlich voneinander getrennt, doch stellen sie innerhalb der einen Kirche zwei Pole dar, die in ihrer inneren Dynamik und in ihrem Einfluß auf die Gesellschaft klar dastehen»³¹. Es sind die beiden Modelle, die R. Muñoz «Kirche als Großinstitution» und «Kirche als Netz von Gemeinden» nennt.

«Die gemeinschaftliche Volkskirche», schreibt E. Dussel, «ist keine andere Kirche, nicht eine neue Kirche, sondern lediglich ein Modell der Kirche von immer»³².

4. Modelle gemeinschaftlicher Pastoral

Bei den christlichen Basisgemeinden handelt es sich nicht um ein gleichförmiges, einheitliches Phänomen. Es gibt verschiedene Modelle, denn die Wesenszüge und Zielsetzungen sind unterschiedlich. Wohl liegen grundlegende Übereinstimmungen vor, doch die Verwirklichungsweisen und selbst die Konzeptionen sind verschieden.

Schon der Ausdruck «Basisgemeinde» (sie sind allesamt christlich, kirchlich, oder wollen dies sein) vereint zwei Ausdrücke von verwickelter, tiefer Bedeutung. E. Dussel schreibt: «Wenn man stärker auf dem Begriff «Gemeinde» besteht, so deshalb, weil man damit mehr einen *innerkirchlichen* Standpunkt einnimmt... Wenn man hingegen den Begriff «Basis» betont, so deswegen, weil man auf die *außerkirchliche* Funktion mehr Gewicht legen möchte.»³³ Diese verschiedene Akzentsetzung war für den Kanadier C. Paiement ein wichtiger Ansatzpunkt zur Unterscheidung zwischen den «warmen Gemeinden», in denen die «interpersonalen Beziehungen» (brüderliches, gutes Verhältnis untereinander, Gotteswort, Gebet, gelegentliche Unterstützungen, Begeisterung) vorherrschen, und den «kritischen Gemeinden» (andere nennen sie «prophetische Gemeinden») mit einem gewissen weltlichen, politischen Engagement (starkes Interesse für Strukturen, Aktionen, Manifestationen nach außen, befreiender Glaube, Volkstheologie, kritisches Verhältnis zu der institutionellen Kirche). Für die «warmen Gemeinden» ist ihr Sinn für das Transzendente kennzeichnend, für die «kritischen» die Betonung der Inkarnation³⁴.

R.J. Kleiner unterscheidet drei Typen kirchlicher Basisgemeinden: die Glaubensgemeinden, denen es um das biblische Kerygma geht; die gesellschaftlich-eucharistischen Gemeinden mit einem ausgewogenen Verhältnis von Liturgie und Engagement, und die gesellschaftspolitischen Gemeinden, die den Ton auf die christliche Diakonie und auf die Kritik legen, die sie aus marxistischen Perspektiven gegenüber der religiösen Ideologie und der kapitalistischen Gesellschaft üben³⁵.

In Spanien sind gleichfalls verschiedene Modelle zu unterscheiden: neokatechumenale, charismatische und volkshafte; sie sind auf nationaler Ebene organisiert und weisen Ausläufer und Zusammenhänge mit verwandten oder gleichgesinnten Gemeinschaften anderer Länder auf³⁶. Ein neueres Dokument der spanischen Bischofskommission für die Seelsorge sagt, daß in der Welt der Basisgemeinden offensichtliche Unterschiede vorhanden sind, doch lassen sich auch kollektive Gebilde als «Großfamilien» ansehen, «welche Gemeinden, die unter dem Antrieb derselben pastoralen Intuition entstanden sind, zu Gruppen zusammenfassen»³⁷. Erinnern wir uns, daß die Exhorte «Evangelii nuntiandi» Pauls VI. (8. Dez. 1975) auf verschiedene Modelle anspielt und dabei denen die Gültigkeit abspricht, «die im Geist bitterer Kritik gegenüber einer Kirche zusammenkommen, die sie als institutionell brandmarken, und die gegenüber Verlautbarungen der Kirche eine zensurierende, negierende Haltung einnehmen», «der Hierarchie feindlich gesinnt sind» und «sich von der Kirche trennen» (Nr. 38).

5. Zwei verschiedene Verständnisse der Volksseelsorge

Die sogenannte «Volkspastoral» kommt in Lateinamerika in Entsprechung zu dem Modell auf, das von den Basisgemeinden repräsentiert wird. Man bezeichnet diese zunächst als «christliche Basisgemeinden» (um Kritik zuvorkommen)

und sodann als «christliche Volksgemeinden» (um Mißverständnisse zu verhüten). J. Marins zufolge entspricht die Volkspastoral «der Basiskirche in einem gemeinschafts betonten, prophetischen, befreienden und missionarischen Modell»³⁸. Der Ton wird auf die Basis gelegt – Basis im Sinn eines armen, unterdrückten Volkes, nicht einfach einer Bezeichnung für die Urzelle gläubiger Christen oder für den Personkern, worin der Glaube Wurzel faßt. Die Basis ist also das Volk.

Doch wird der Begriff «Volk» wie auch das Adjektiv «volkshaft» verschieden verstanden. Hier interessieren uns zwei Bedeutungen des Begriffs «Volk»: Volk als eine Kulturnation (die Bürger eines Landes) und Volk als ein Sektor oder als mehrere Sektoren der Nation, nämlich als eine Gesellschaftsklasse (die Armen und Benachteiligten)³⁹.

Wenn wir das Volk als das kollektive Subjekt einer geschichtlichen Erfahrung mit einer einheimischen Kultur, einer eigenen Religiosität, einer besonderen sittlichen Haltung, einem eigenen Idiom oder Sprachgebrauch und einem gemeinsamen Schicksal auffassen, ist die Volkspastoral «die Evangelisierung der Kultur eines Volkes».

Wenn wir hingegen unter «Volk» das kollektive Subjekt der Armen, Ausgebeuteten und Benachteiligten in einem sozio-ökonomischen Sinn verstehen, ist die Volkspastoral «die Evangelisierung der Armen von den Armen her».

«Beide Bedeutungen des Wortes <Volk>», sagt J.D. Scannone, «hängen semantisch und ontologisch zusammen, da unseres Erachtens die armen und einfachen Leute diejenigen sind, die das Gemeinschaftliche und Gemeinsame, d. h. die Weisheit und den Lebensstil, die geschichtlich-kulturell uns zu eigen sind, verdichten und kollektiv in Erscheinung treten lassen. Dies verhält sich so, weil die Schlichtheit der einfachen Leute zwar nicht von vornherein gegen Entfremdung gefeit ist, aber von den Privilegien, die der Besitz, die Macht oder das Wissen verschaffen, nicht ohne weiteres beeinträchtigt wird.»⁴⁰

¹ A. Dulles, *Models of the Church* (New York 1973); H. Fries, *Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung*; J. Feiner/M. Löhrer (Hgg.), *Mysterium Salutis*, Bd. IV/1 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1971) 223–286.

² Vgl. H. Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie: Handbuch der Pastoraltheologie* (Freiburg i.Br. 1964) I, 40–92.

³ Vgl. A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie* (Tübingen 1841).

⁴ Vgl. F.X. Arnold, *Pastoraltheologische Durchblicke* (Freiburg i.Br. 1965).

⁵ P.-A. Liégé, *Introducción zu F.X. Arnold, Al servicio de la fe* (Barcelona 1963) 7–17.

⁶ Vgl. *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (Freiburg i.Br. 1964–1972) 5 Bände.

⁷ Der Linie des «Handbuch...» entspricht C. Floristán/M. Useros, *Teología de la acción pastoral* (Madrid 1968).

⁸ K. Rahner, Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen: Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis (München 1968) 47–48 = K. Rahner, Schriften zur Theologie (Einsiedeln 1967) VII, 133–149.

⁹ Vgl. E. Dussel, A History of the Church in Latin America. From Colonialism to Liberation (Grand Rapids, Michigan, 1981); R. Oliveros, Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966–1976) (Lima 1977); M. Manzanera, Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez (Bilbao 1978).

¹⁰ Vgl. P. Richard, Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise (Paris 1978). Die theologische und historische Analyse der Christenheitskirche und ihr Übergang zu einer missionarischen Kirche wurde in erster Linie von Y. Congar und M.D. Chenu vorgenommen.

¹¹ Vgl. B. Besret, Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935–1955 (Paris 1964).

¹² Vgl. L. Malevez, Deux théologies catholiques de l'histoire: Bijdragen 10 (1949) 225–240.

¹³ Es entspricht einigen Vorträgen von 1964 vor Leitern von Bewegungen katholischer Universitätsstudenten. Die Vorträge wurden 1967 ergänzt und 1968 herausgegeben. Die zweite Ausgabe erfolgte 1976 (CEP, Lima). Französische Ausgabe: Réinventer le visage de l'Eglise. Analyse théologique de l'évolution des pastorales (Paris 1971). Eine ähnliche Untersuchung in bezug auf Spanien habe ich selbst vorgenommen: Tendencias pastorales en la Iglesia Española: Teología y mundo contemporáneo (Homenaje a Karl Rahner) (Madrid 1975) 491–512.

¹⁴ Vgl. J.M. Marcos-Alonso, Análisis sociológico del catolicismo español (Barcelona 1967); J. González Anleo, Catolicismo nacional: nostalgia y crisis (Madrid 1975).

¹⁵ Vgl. A.L. Orensanz, Religiosidad popular española: 1940–1965 (Madrid 1974).

¹⁶ Vgl. F. Urbina: Informe FOESSA 1975 (Madrid 1976), Kap. V.

¹⁷ Vgl. J.C. García: Fe y política (Madrid 1977) 11–35.

¹⁸ Vgl. J. Chao, La Iglesia en el franquismo (Madrid 1976).

¹⁹ Vgl. J.M. Castillo, Diversos modelos de pastoral y el problema de la pastoral de la Iglesia: Sal Terrae 66 (1978) 667–677.

²⁰ Vgl. Puebla 78: Ecclesia, Nr. 1.147 (1978) 1898. Zum Phänomen der Volkskirche in Spanien vgl. J. Rey/J.J. Tamayo, Por una Iglesia del pueblo (Madrid 1976); J.M. Castillo, La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo (Salamanca 1978).

²¹ Vgl. C. Floristán/L. Maldonado, Los sacramentos, signos de liberación (Madrid 1977); C. Floristán, Sakramente und Befreiung: Prophetische Diakonie (Wien 1977) 292–310.

²² Vgl. L. Villette, Foi et sacrement (Paris 1959) 2 Bände.

²³ Vgl. E. Schillebeeckx, Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

²⁴ Vgl. K. Rahner, Wort und Eucharistie: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln/Zürich/Köln 1960) 313–356.

²⁵ Vgl. O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt a.M. 1953).

²⁶ Sacrosanctum Concilium, Nr. 59.

²⁷ Französischer Episkopat, Eglise, signe de salut au milieu des hommes (Paris 1972); ders., Une Eglise qui célèbre et qui prie (Paris 1974). Vgl. auch Secretariado Nacional de

Liturgia (Hg.), Evangelización y sacramentos (Madrid 1973); Italienische Bischofskonferenz, Evangelizzazione, Sacramenti, Promozione umana. Le scelte pastorale della Chiesa in Italia (Rom 1979).

²⁸ C. Floristán/L. Maldonado, Los sacramentos..., aaO. 15–19.

²⁹ Vgl. E. Dussel, Theologien der «Peripherie» und des «Zentrums»: Begegnung oder Konfrontation?: CONCILIUM 20 (1984/1) 77–85.

³⁰ L. Boff, Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante (Santander 1982) 209.

³¹ Vgl. R. Muñoz, Solidaridad liberadora: misión eclesial (Bogotá 1977) 32.

³² Vgl. E. Dussel u.a., La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (Bogotá 1979); ders., De Medellín a Puebla I–III (Sao Paulo 1982–1983).

³³ E. Dussel, Die Basis in der Theologie der Befreiung. Lateinamerikanische Sicht: CONCILIUM 11 (1975/4) 257–258.

³⁴ Vgl. G. Paiement, Groupes libres et foi chrétienne. La signification actuelle de certains modèles de communauté (Tournai 1972).

³⁵ R.J. Kleiner, Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten – wie sie wirken (Graz 1976) 190–191.

³⁶ Vgl. C. Floristán, Modelos de comunidades cristianas: Sal Terrae 67 (1979) 61–72. 145–154; Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid, Comunidades plurales en la Iglesia (Madrid 1981).

³⁷ Vgl. Servicio pastoral de las pequeñas comunidades cristianas (Madrid 1982).

³⁸ Vgl. J. Marins, Modelos de Iglesia. CEB en América Latina. Hacia un modelo liberador (Bogotá 1976).

³⁹ Vgl. L. Gera, Pueblo, religión del pueblo e Iglesia: Iglesia y religiosidad popular en América latina (Bogotá 1977) 258–283; J.C. Scannone, Culture populaire, pastorale et théologie: Lumen Vitae 32 (1977) 21–38.

⁴⁰ J.C. Scannone, Sabiduría popular y teología inculturada: Stromata 35 (1979) 5.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

CASIANO FLORISTÁN

1926 in Arguedas, Spanien, geboren. Studium der Chemie in Saragossa, der Philosophie in Salamanca und der Theologie in Innsbruck. 1956 Priesterweihe. 1959 Promotion zum Doktor der Theologie in Tübingen. Seit 1960 Ordentlicher Professor der Universität Salamanca, Abteilung für Pastoraltheologie in Madrid. 1963–1973 Direktor des Instituto Superior de Pastoral. Derzeit Präsident der «Asociación de Teólogos Juan XXIII» in Spanien. Hält seit 1973 pastoraltheologische Kurse in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ab. Veröffentlichungen: La vertiente pastoral de la sociología religiosa (Vitoria 1960); La parroquia, comunidad eucarística (Madrid 1961); El año litúrgico (Barcelona 1962); Teología de la acción pastoral (Madrid 1968); El catecumenado (Madrid 1972); La evangelización, tarea del cristiano (Madrid 1978); Conceptos fundamentales de pastoral: Colaboración (Madrid 1983). Anschrift: Narciso Serra 34, 5°, D, Madrid – 7, Spanien.